Globethics Repository

Dios o el Mamón [God or mammon]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

Item Type	Thesis
Authors	Krüger, René
Publisher	Instituto Universitario ISEDET
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-09-21 01:34:20
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/156810

INSTITUTO UNIVERSITARIO ISEDET

FACULTAD DE TEOLOGÍA

Tesis Doctoral en Teología

DIOS O EL MAMÓN

Análisis semiótico del proyecto económico y relacional del Evangelio de Lucas

René Krüger

Buenos Aires, 2008

DIOS O EL MAMÓN

Análisis semiótico del proyecto económico y relacional del Evangelio de Lucas

René Krüger

Tesis de Doctorado en Teología

Presentada como requisito para obtener
el título de Doctor en Teología
en el Instituto Universitario ISEDET

Buenos Aires, Argentina
Marzo de 2008

Índice

Siglas y abreviaturas **4**

Siglas de Revistas y otras publicaciones 4
Siglas de ediciones de textos bíblicos 6
Siglas de herramientas exegéticas 7
Semiótica 7

Ἐις ἀνάγνωσιν **8**

Preliminares **9**

1. EL PROYECTO **11**

1.1. Acusación y defensa del evangelista Lucas 11
1.2. El empalme del estudio lucano con la realidad actual de la globalización neoliberal 22
1.3. Perspectivas bíblicas sobre la economía y la sociedad 26
1.4. El carácter situado del estudio de la Biblia 29
1.5. El proyecto temático 30
1.6. El proyecto metodológico 38
1.7. El procedimiento del análisis semiótico 40
1.7.1. Principios de la semiótica 40
1.7.1.1. Distinción entre sincronía y diacronía 40
1.7.1.2. La lógica binaria por oposición 41
1.7.1.3. El concepto de efecto de sentido 42
1.7.2. Niveles de análisis 42
1.7.2.1. Estructuras manifiestas 43
1.7.2.2. Estructura inmanente 44
1.7.2.3. Estructura profunda 47
1.8. Una convergencia metodológica: métodos histórico-críticos y semiótica 50

2. ANÁLISIS EXEGÉTICO Y SEMIÓTICO DEL TEXTO **55**

2.1. Estructuras manifiestas globales 56
2.1.1. Estructura manifiesta de Lc-Hch 60
2.1.2. Estructuras manifiestas del EvLc 66
2.1.2.1. Estructura manifiesta global del EvLc 66
2.1.2.2. Estructura manifiesta del relato de viaje a Jerusalén, Lc 9,51-19,44 70
2.2. El protocolo de lectura Lc 1,1-4 78
2.3. Lc 1,5-4,13: La construcción del sujeto principal JESÚS el CRISTO / JESUCRISTO (JC) 89
2.3.1. Lc 1,26-38: Anuncio de los estados de JC 91
2.3.2. Lc 1,46-55: El Magnificat: Recuerdo agradecido convertido en anuncio de una auténtica alternativa 93
2.3.3. Lc 2,1-21: Constitución del Sujeto SALVADOR CRISTO EL SEÑOR, y una singular transformación de papeles temáticos: de marginados a evangelizadores 104
2.3.4. Lc 2,22-4,13: Las demás dimensiones de la capacitación del Sujeto JC 115
2.3.5. Síntesis de la construcción del Sujeto JC 124
2.4. Lc 4,14-32: El discurso programático en Nazaret 127
2.5. Lc 5,27-32: Un despreciado se transforma en seguidor activo 140
2.6. Lc 6,20-26: Proclama de una inversión total de valores y de relaciones sociales, de poder y de propiedad 147
2.7. Lc 7,36-50: Una pecadora despreciada adquiere dignidad; o: el perdón y la praxis de amor 154
2.8. Lc 10,25-37: Definición del ser por el hacer activo y no por el saber pasivo 165
2.9. Lc 12,13-21+33-34: La función social de la riqueza y el verdadero tesoro 179
2.10. Lc 13,10-17: Restauración de la integridad de la vida y desenmascaramiento del egoísmo de los legalistas 194
2.11. Lc 14,7-24: Desenmascaramiento y juicio del anti-sujeto por excelencia: /prestigioso-rico-despreciador/; y mandato praxeológico de ética del Reino 204
2.12. Lc 15,1-32: Sustitución de la relación basa en el dinero, valores económicos y méritos calculables por una relación basada en el amor y el perdón 227
2.13. Lc 16,1-31: La opción decisiva: por la Ley de Dios o por la ley del capital 247

2.14. Lc 18,9-14: Desenmascaramiento del sujeto prestigioso, autosuficiente y despreciador como pecador y abominación para Dios; y transferencia del perdón al sujeto pecador arrepentido ... 301
2.15. Lc 18,18-30: El Mamón como impedimento para el seguimiento vs la renuncia como praxis discipular; o: el precio económico y la recompensa del discipulado ... 310
2.16. Lc 19,1-10: Lo humanamente imposible es posible para Dios que actúa en Jesús: aceptar a un pecador despreciado y convertir a un rico ... 315
2.17. Lc 23,39-43: La gratuidad de la salvación ... 326
2.18. Lc 24,1-53: La constitución definitiva de Jesús el Mesías y de ayudantes para el programa de JC ... 331

3. LA CREACIÓN DEL PROYECTO: ISOTOPÍAS SEMIOLÓGICAS ... 340

3.1. La isotopía ideológica en el EvLc ... 341
3.1.1. Los dos Abrahames en el EvLc ... 343
3.1.1.1. Relevamiento de datos ... 344
3.1.1.2. Desenmascaramiento y destrucción del papel temático mentiroso del ABRAHAM de los autosuficientes, prestigiosos y ricos ... 346
3.1.1.3. Construcción del papel temático del ABRAHAM de los humildes, oprimidos, pobres, mujeres, enfermos, pecadores, despreciados; juez de los autosuficientes, ricos y no-arrepentidos ... 353
3.1.1.4. Síntesis de la inversión ideológica ... 360
3.2. La isotopía relacional en el EvLc ... 364
3.2.1. Despreciadores prestigiosos vs pecadores despreciados en el EvLc ... 365
3.2.1.1. Relevamiento de datos ... 369
3.2.1.2. La conjunción entre Jesús y los pecadores despreciados, atacada por los despreciadores prestigiosos ... 376
3.2.1.3. Síntesis de la inversión relacional ... 391
3.3. La isotopía económica en el EvLc ... 394
3.3.1. Ricos vs pobres en el EvLc ... 394
3.3.1.1. Relevamiento de datos ... 396
3.3.1.2. La conjunción de Jesús con los pobres ... 398
3.3.1.3. El juicio sobre los ricos egoístas ... 409
3.3.1.4. Construcción del modelo de conversión económica ... 413
3.3.1.5. Síntesis de la inversión económica ... 418

4. SÍNTESIS SEMIÓTICA Y CONCLUSIONES ... 422

4.1. La estructura elemental del significado ... 422
4.2. La generación del significado ... 426
4.3. Para continuar, no para concluir ... 430

BIBLIOGRAFÍA ... 432

1. Textos y herramientas exegéticas ... 432
1.1. Ediciones de los textos originales de la Biblia ... 432
1.2. Traducciones de la Biblia ... 432
1.3. Ediciones de textos y herramientas ... 432
2. Documentos ... 435
3. Literatura consultada y citada ... 436

Siglas y abreviaturas

Abreviaturas de los libros bíblicos según la *Santa Biblia. Reina-Valera 1995. Edición de Estudio*, Sociedades Bíblicas Unidas, 1995.

Para el autor del evangelio de Lucas y de los Hechos de los Apóstoles se emplea el nombre completo *Lucas*; para el evangelio se emplean generalmente las siglas Lc o EvLc. Para la doble obra se emplea la sigla Lc-Hch; para el libro de los Hechos: Hch. El empleo reiterativo tiene por objeto facilitar la lectura en el caso de que alguien quiera leer sólo una parte del texto.

Siglas de Revistas y otras publicaciones

AnJBI	Annual of the Japanese Biblical Institute (Tokyo)
AJTh	Asia Journal of Theology (Bangalore)
ATJ	Africa Theological Journal (Usa River, Tanzania)
BCPE	Bulletin du Centre Protestant d'Études (Ginebra)
BDV	Bulletin Dei Verbum (Stuttgart)
BF	Biblia y Fe (Madrid)
Bib	Biblica (Roma)
BibInt	Biblical Interpretation (Leiden)
BibOr	Bibbia e Oriente (Bornato)
BibTod	The Bible Today (Collegeville, MN)
BibTrans	Bible Translator (Nueva York)
Bijdragen	Bijdragen (Utrecht)
BiKi	Bibel und Kirche (Stuttgart)
BLE	Bulletin de Littérature Ecclésiastique (París)
BThB	Biblical Theological Bulletin (Jamaica, NY)
BZ (NF)	Biblische Zeitschrift (Neue Folge) (Paderborn)
BZNW	Beihefte zur ZNW (Berlín)
CB	Cultura Bíblica (Madrid)
CBQ	Catholic Biblical Quarterly (Washington, DC)
CD	La Ciudad de Dios (Madrid)
CF	Cultura e Fé (Porto Alegre)
Chr	Christus (México)
Claretianum	Claretianum (Roma)
COELI	COELI (Bruselas)
Collationes	Collationes (Brugge/Gent)
COM	Communio (Sevilla)
Conc	Concilium (Nueva York)
ConcThM	Concordia Theological Monthly (St. Louis, MO)
Contacto	Contacto (México)
CS	Cristianismo y Sociedad (México)
CT	Cuadernos de Teología (Buenos Aires)
CBR	Currents in Biblical Research (Londres – Nueva York)
CThM	Currents in Theology and Mission (Chicago)
Dialog	Dialog (Oxford)
DSD	Dead Sea Discoveries (Leiden)
ECA	Estudios sociales Centroamericanos (San José, Costa Rica)
Emmanuel	Emmanuel (Nueva York)
EP	Ekklesiastikos Pharos (Alejandría – Johannesburgo)
EphMar	Ephemerides Mariologicae (Madrid)
EThL	Ephemerides Theologicae Lovanienses (Lovaina)
EstBib	Estudios Bíblicos (Madrid)
EstSoc	Estudios Sociales (Santo Domingo)

EstTeol	Estudos Teológicos (São Leopoldo)
EThR	Études Théologiques et Religieuses (Montpellier)
EvQ	The Evangelical Quarterly (Exeter)
EvTh	Evangelische Theologie (Múnich)
ET	Expository Times (Edimburgo)
EV	Esprit et Vie (Langres)
Forum	Forum
FV	Foi et Vie (París)
GS	Grande Sinal (Brasil)
HBTh	Horizons in Biblical Theology (Pittsburgh, PA)
HThR	Harvard Theological Review (Cambridge)
HTS	Hervormde Teologiese Studies (Pretoria)
IBS	Irish Biblical Studies (Belfast)
IJT	Indian Journal of Theology (Serampore)
Immanuel	Immanuel (Jerusalén)
Impacts	Impacts (Angers)
Interpr	Interpretation (Richmond, VA)
IThS	Indian Theological Studies (Bangalore)
JBL	Journal of Biblical Literature (Atlanta, GA)
JR	Journal of Religion (Chicago)
JSJ	Journal for the Study of Judaism (Leiden)
JSNT	Journal for the Study of the New Testament (Sheffield)
JSNT.S	Journal for the Study of the New Testament, Suppl. Series (Sh.)
JThS	Journal of Theological Studies (Oxford)
Kairós	*Kairós (Guatemala)*
Kirlsr	Kirche und Israel (Neukirchen-Vluyn)
LingBibl	Linguistica Biblica (Bonn)
LThJ	Lutheran Theological Journal (N. Adelaide)
Manresa	Manresa (Madrid)
MelTheol	Melita Theologica (Malta)
MisCom	Miscelánea Comillas (Madrid)
MSt	Milltown Studies (Dublín)
MTh	Modern Theology (Oxford/Malden, MA)
Neot	Neotestamentica (Bloemfontain)
NESTThR	Near East School of Theology Theological Review (Beirut)
NRTh	Nouvelle Revue Théologique (Lovaina)
NT	Novum Testamentum (Leiden)
NT.S	Supplements Novum Testamentum (Leiden)
NTS	New Testament Studies (Cambridge)
PRS	Perspectives in Religious Studies (Macon, GA)
PT	Perspectiva Teológica (Belo Horizonte)
RB	Revue Biblique (París)
RBibl	Revista Bíblica (Buenos Aires)
REB	Revista Eclesiástica Brasileira (Petrópolis)
ResBib	Reseña Bíblica (Estella)
RevCatTeol	Revista Catalana de Teología (Barcelona)
RExp	Review and Expositor (Louisville, KY)
RHPhR	Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses (Estrasburgo)
RIBLA	Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana
RSR	Recherches de Science Religieuse (París)
RevSR	Revue de Sciences Religieuses (Estrasburgo)
RevThom	Revue Thomiste (Toulouse)

RivBib	Rivista Biblica (Roma)
RThLouv	Revue Théologique de Louvain (Lovaina)
RThPh	Revue de Théologie et de Philosophie (Lausana)
Sal	Salesianum (Roma)
SciEsp	Science et Esprit (Montreal)
SEÅ	Svensk Exegetisk Årsbok (Lund)
SemBib	Sémiotique et Bible (Lyon)
Semeia	Semeia (Atlanta, GA)
SJTh	Scottish Journal of Theology (Edimburgo)
SNTU	Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt (Linz)
SRSR	Studies in Religion/Sciences Religieuses (Waterloo, ON)
StPB	Studia Post-Biblica (Leiden)
StudGen	Studium Generale (Leiderdorp)
SWJTh	Soutwestern Journal of Theology (Fort Worth, TX)
ThB	Theologia Bogoslovie (Poznan)
ThD	Theology Digest (St. Louis, MO)
ThE	Theological Educator (Nueva Orleans)
ThG	Theologie der Gegenwart (Münster/W.)
ThGl	Theologie und Glaube (Paderborn)
ThLZ	Theologische Literaturzeitung (Leipzig)
ThQ	Theologische Quartalschrift (Tubinga)
ThR	Theologische Rundschau (Tubinga)
ThSt	Theological Studies (Washington)
ThViat	Theologia Viatorum (Berlin)
ThZ	Theologische Zeitschrift (Basilea)
TJ	Trinity Journal (Deerfield, IL)
TJTh	Toronto Journal of Theology (Toronto)
Vidyajyoti	Vidyajyoti (Delhi)
VT.S	Supplements Vetus Testamentum (Leiden)
ZDPV	Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins (Wiesbaden)
ZKTh	Zeitschrift für katholische Theologie (Viena)
ZNW	Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche (Berlín)
ZThK	Zeitschrift für Theologie und Kirche (Tubinga)

Siglas de ediciones de textos bíblicos

BHS	*Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Karl Elliger y Wilhelm Rudolph (Eds.), Emendata Adrian Schenker, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1997[5].
BW 6	BibleWorks 6.0.005y for Windows, BibleWorks, LLC, 2003.
LXX	*Septuaginta. Id est Vetus Testamentum Graece iuxta LXX interpretes*, Alfred Rahlfs (Ed.), (Duo volumina in uno), Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1979.
NTG	*Novum Testamentum Graece*, (Nestle-Aland) Barbara y Kurt Aland, Johannes Karvidopoulus, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger (Eds.), Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2006[27] (9ª reimpresión corregida y ampliada).
RV	*La Santa Biblia. Antiguo y Nuevo Testamento.* Antigua Versión de Casiodoro de Reina (1569). Revisada por Cipriano de Valera (1602). Otras Revisiones: 1862, 1909 y 1960. Con Referencias. Revisión de 1960, Sociedades Bíblicas en América Latina, 1960. (RV 60).
SQE	*Synopsis Quattuor Evangeliorum. Locis parallelis evangeliorum apocryphorum et patrum adhibitis*, Kurt Aland (Ed.), Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2001[15] (3ª impresión corregida).
TM	Texto Masorético

Siglas de herramientas exegéticas

Bauer, *Wörterbuch*	BAUER, Walter, *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur*, 6., völlig neu bearbeitete Auflage, hg. von Kurt Aland und Barbara Aland, Berlín – Nueva York, Walter de Gruyter, 1988[6].
Blass-Debrunner	BLASS, Friedrich, y DEBRUNNER, Wilhelm, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*. Bearbeitet von Friedrich Rehkopf, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1990[17].
EWNT	BALZ, Horst, y SCHNEIDER, Gerhard, *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart – Berlín – Colonia, Kohlhammer, 1992[2].
Strack-Billerbeck	BILLERBECK, Paul (y STRACK, Hermann L.), *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*. I-VI, Múnich, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1922-1961.
ThWAT	BOTTERWECK, G. Johannes, y RINGGREN, Helmer (Eds.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* (*ThWAT*), Stuttgart, Verlag W. Kohlhammer, 1973ss.
ThBLNT	COENEN, Lothar; BEYREUTHER, Erich; y BIETENHARD, Hans (Eds.), *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament, I. Abraham – Israel, II. Jerusalem – Zweifel*, Wuppertal, R. Brockhaus, 1979[5/2].
ThBLNT (1997)	COENEN, Lothar; HAACKER, Klaus (Eds.), *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament, I*, Wuppertal, R. Brockhaus, 1997.
ThWNT	KITTEL, Gerhard, y FRIEDRICH, Gerhard (Eds.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (*ThWNT*), Tomos I-X, Stuttgart, Verlag W. Kohlhammer, 1933-1979.
TRE	KRAUSE, G., y MÜLLER, G., *Theologische Realenzyklopädie*, Berlín, 1976ss.
WA	Weimariana: *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe* (Weimarer Ausgabe), Weimar, Hermann Böhlaus Nachfolger, Akademische Druck- und Verlagsanstalt, Graz.
κτλ	En textos griegos: = etc.

Semiótica

vs	versus; opuesto a
/.../	Realce o puesta en evidencia de un valor semántico
=	Equivalencia
→	Acción de cambio o transformación; enunciado de acción

Εἰς ἀνάγνωσιν·

Ἐπειδήπερ πολλοὶ ἐπεχείρησαν διερμηνεῦσαι τὴν διήγησιν περὶ τῶν πεπιστευμένων ἐν ἡμῖν πραγμάτων τῆς σωτηρίου ἱστορίας,

καθῶς παρέδωκεν ἡμῖν ὁ ἀπ᾽ ἀρχῆς εὐαγγελιστὴς γενόμενος, ὁ καλούμενος ὡς ἐνομίζετο Λοῦκας,

ἔδοξε καμοί παρηκολουθηκότι ἄνωθεν πάσῃ τῇ οἰκονομικῇ καὶ κοινοτόκῳ βουλῇ αὐτοῦ ἀκριβῶς σημιοτικῶς σοι διηγήσασθαι αὐτήν, κράτιστε Ρουδολφέ,

ἵνα διενθυμηθῇς τὴν ὑπερβαλλούσην ἐκπρέπειαν τῆς ὁδοῦ τῆς ὀρθοπράξεως.

Dedicatoria al Prof. Dr. Rodolfo Obermüller, *in memoriam* († 1991)

Preliminares

Este análisis semiótico del proyecto económico y relacional del EvLc intenta responder a un triple desafío. En primer lugar, el desafío primordial de la BIBLIA misma, como referencia a la Palabra de Dios revelada a la humanidad; Su Palabra sobre el significado de nuestras vidas y de la fe cristiana. Segundo, el desafío contextual de la situación de AMÉRICA LATINA: las marcas, las heridas, los condicionamientos de la pobreza mayoritaria; subproducto histórico del enriquecimiento de los explotadores extracontinentales y sus miserables colaboradores continentales; resultado agravado casi al infinito por la aplicación del sistema neoliberal globalizado. Éste es el contexto en el que la Iglesia cristiana debe realizar su misión de anunciar el evangelio del reino de Dios y de dar testimonio de la soberanía de su Señor crucificado y resucitado. Tercero, el desafío metodológico de la SEMIÓTICA NARRATIVA y del ANÁLISIS ESTRUCTURAL, como acercamiento al texto diferente de los métodos histórico-críticos por tomar al texto como expresión lingüística y categoría fundamental, y no como mero acceso a otros niveles.

La primera sección del estudio (1. EL PROYECTO) brinda información sobre antecedentes importantes a tomar en cuenta para el estudio lucano, sitúa la investigación en el contexto actual de América Latina, despliega el proyecto temático y presenta la metodología que se aplica.

El desarrollo de la segunda parte (2. ANÁLISIS EXEGÉTICO Y SEMIÓTICO DEL TEXTO) consiste en la exégesis detallada del texto del EvLc. Inicia el relevamiento de la estructura manifiesta global, primero de la doble obra lucana y luego del evangelio en sí. Este análisis parte del aspecto literario y ofrece un propio relevamiento de la estructura simétrica de la obra.

Sigue el análisis pormenorizado de los textos elegidos, combinando selectivamente pasos clásicos del método histórico-crítico[1] (MHC) y sus aportes[2] con el análisis estructural. También se incluyen elementos de la investigación sociohistórica. En esta etapa no se aplica ningún patrón mecánico, sino que se integran aportes y metodologías según avance la lectura, la relectura y la reescritura del texto.

La tercera sección (3. LA CREACIÓN DEL PROYECTO) parte del relevamiento de los datos obtenido en el recorrido exegético y semiótico del texto, y analiza tres isotopías semiológicas: la ideológica, la relacional y la económica.

A partir de los resultados del examen de estas tres isotopías, la cuarta parte (4. SÍNTESIS SEMIÓTICA Y CONCLUSIONES) analiza la estructura profunda del texto y su oposición fundamental, brindando conclusiones en la verificación de la estructura elemental y la generación del significado. La idea del último apartado ("Para continuar, no para concluir") es compartir algunas deducciones de lo anterior; no en el sentido de un plan de aplicaciones de lo obtenido, sino precisamente de invitación a seguir con la búsqueda de la relevancia del mensaje bíblico.

Algunas cuestiones prácticas:

– Ante la cantidad abrumadora de comentarios exegéticos del EvLc, optamos por limitar las referencias a algunos pocos que contienen importantes referencias bibliográficas a artículos, monografías y otros comentarios: Bovon, Fitzmyer, Grundmann, Rengstorf, Wiefel. Como nuestro análisis se encuadra en la metodología estructural, los datos histórico-críticos suministrados por los artículos y comentarios no son materia de investigación específica, sino de ayuda en la medida en que colaboren con la comprensión de los procesos de creación de los efectos de sentido del texto. Por ello los empleamos selectivamente y no de manera exhaustiva, como lo hace un comentario "clásico".

– El análisis semiótico puede desarrollarse de muchas maneras. La más alejada del texto trabajado y a la vez del público lector es la que reduce el texto a meras fórmulas,

---

[1] En ocasiones también se emplea el plural: *métodos histórico-críticos*.

[2] Aportes de la crítica textual, crítica literaria, historia de las formas y los géneros, relevamiento de tradiciones, análisis redaccional y composicional.

esquemas, síntesis abstractas y terminología incomprensible para quien no está compenetrado profundamente con esa metodología. La más cercana al texto como también al público lector es la que "reescribe" el texto casi de manera narrativa, incluyendo en este desarrollo los datos que arroja un cuidadoso análisis de los elementos estructurales y estructurantes en todos los niveles, desde el de la manifestación del texto hasta el más profundo, que se encuentra "más acá de las palabras"; pero sin abarrotar la exposición con puros esquemas y tecnicismos que luego difícilmente puedan vincularse con el trabajo hermenéutico. Seguro que no es necesario indicar que optamos por esta segunda modalidad de exposición del análisis semiótico.

– Para las revistas y publicaciones periódicas se emplean las siglas internacionalmente en uso. Para algunas revistas de circulación más restringida, que no figuran en los listados internacionales, se emplea una sigla compuesta por las iniciales o los primeros segmentos del nombre.

– En la primera mención de un autor y de una obra se colocan todos los datos en la correspondiente nota de pie, tal como la obra figura en la bibliografía final. Posteriores menciones sólo tienen las iniciales de los nombres (el apellido siempre va completo) y generalmente la primera parte del título, y luego el número de páginas, pero ya sin las demás indicaciones. Si bien algo más voluminoso, esta repetición de autor y título abreviado es más conveniente que el constante uso de *Ibídem*, *Ibíd.*, *Ídem*, que con frecuencia obliga a volver atrás en la jungla de las notas y buscar la mención anterior.

– Para prevenir equívocos en la lectura de las referencias bibliográficas, de indican todas las páginas en cuestión, evitando por regla general el empleo de "s" (siguiente) o "ss" (siguientes) luego de la indicación de la primera página en cuestión.

– Para facilitar la lectura parcial del trabajo o de algún tópico en especial, por regla general las citas bíblicas contienen el nombre abreviado del libro en cuestión y el capítulo, incluso si una cita va a poca distancia de otra del mismo libro. La experiencia evidencia que para el público lector siempre es engorroso tener que volver atrás para ver de qué libro bíblico y de qué capítulo se trata, sobre todo si alguien lee sólo un determinado párrafo o busca una cita específica.

– Términos y citas en los idiomas bíblicos van con la correspondiente traducción entre corchetes. Citas de textos bíblicos se brindan frecuentemente de la versión *Reina-Valera* (1960 y 1995); y, cuando según el criterio del autor debe corregirse alguna formulación de esta versión, en traducción propia.

– Empleamos la formulación *público oyente*, *público lector* y *público oyente/lector*. ¿Por qué *público*, término que suena a meros espectadores? Porque cuando un relator cuenta o escribe, aún no conoce la reacción de las personas que escuchan o leen su producción. Es decir, está ante un público que está a la expectativa, y recién el próximo paso será la participación positiva o negativa en el proyecto del relator, la aceptación o el rechazo de su propuesta, la puesta en marcha de su plan o su refutación. Como el análisis semiótico trabaja sólo con el texto y no con la historia de sus efectos (*Wirkungsgeschichte*), es lícito hablar aquí simplemente de *público oyente* y/o *lector*.

– Años de lecturas, conversaciones, reflexiones y docencia llevan a que a pesar del mayor cuidado en materia de indicaciones bibliográficas siempre pueda introducirse al texto alguna idea o expresión de cuya procedencia exacta uno no tenga memoria o conciencia. Si alguien descubre aquí algo en esta línea, el autor le quedará agradecido por señalárselo, pidiendo de antemano disculpas por eventuales omisiones, totalmente involuntarias.

1. EL PROYECTO

1.1. Acusación y defensa del evangelista Lucas

La investigación bíblica tiene la suerte de que algunos procesos se revierten, al descubrirse nuevos datos, desarrollarse nuevas metodologías o reconocerse errores de aproximación e interpretación, amén de las combinaciones posibles de estos tres elementos. Hay determinados textos bíblicos que han pasado por todo tipo de "tormentas" exegéticas y hermenéuticas; y sin lugar a dudas, la doble obra lucana conformada por el Evangelio de Lucas (EvLc) y los Hechos de los Apóstoles (Hch) es una de las que más embates y relecturas ha sufrido a lo largo del siglo XX.

Luego de la euforia provocada por el análisis redaccional aplicado a los evangelios del NT en los años 50 y 60 del siglo XX, euforia ésta que paradójicamente valoró de manera negativa la labor del tercer evangelista, hacia 1970 la apreciación negativa cedió a una más positiva. Según E. Rasco,[3] ese cambio se iba produciendo probablemente bajo el influjo equilibrado del comentario de H. Schürmann al EvLc.[4]

A los efectos de comprender estos procesos, que tienen que ver de manera directa con nuestro objetivo de estudio, es necesario presentar brevemente el diseño de la obra que abrió brecha en los estudios redaccionales lucanos, a saber, el estudio de Hans Conzelmann sobre la teología de Lucas.[5] El exegeta había adelantado su visión en 1952,[6] estableciendo que el motivo de todos los cambios teológicos y los objetivos concretos que Lucas imprimió a su doble obra consiste en el hecho de la demora de la parusía. Ésta determinó su cristología, su eclesiología y su escatología.

En la época en que Conzelmann elaboró su trabajo, se postulaba que el querigma del cristianismo prelucano sostenía una fuerte espera en la proximidad de la parusía, esperanza ésta a su vez fuertemente marcada por la apocalíptica. Lucas –según Conzelmann, que aplicó el método de la crítica de la redacción– resolvió teológicamente el problema de la demora que se extendía más y más y cuya dilatación debilitaba la decisión misma de la fe. Lo hizo reemplazando esta esperanza por un esquema histórico-salvífico, comprendiendo de manera positiva la continuación de la historia presentada por él en Hch como historia de la iglesia dirigida por el Espíritu de Dios. En este esquema, el tiempo del público lector y con ello, de la iglesia, venía a ser la continuidad del tiempo de Jesús. Para ello, Lucas dividió la historia en tres fases, etapas o tiempos históricos: el tiempo de Israel hasta la aparición de Juan el Bautista (Lc 16,16); el tiempo de la actuación de Jesús (no de su "vida") como "el centro del tiempo", fase libre de los ardides de Satanás, comenzando con la tentación; y el tiempo de la iglesia, abierto hacia delante (Hch 28,31) hasta la parusía de Jesús. Conzelmann sostuvo que con ello Lucas no sólo solucionó la dificultad del retraso de la segunda venida del Señor, sino que también estableció un lazo entre el tiempo de la iglesia y el de Jesús, suministrándole a la iglesia un futuro y un lugar establecido en el mundo, en el "tiempo de la salvación", en el cual ella debe actuar como institución salvífica para garantizar la transmisión del mensaje de la salvación.

De todo este proyecto de reestructuración se dedujo una valoración negativa de la labor teológico-redaccional del evangelista, ya que se estimó que con su historización que sustituyó la espera inminente del momento escatológico con una visión histórico-salvífica tergiversó el querigma cristiano original.

Esta interpretación tuvo ciertos antecedentes. Según F. Bovon, podrían descubrirse algunas raíces de aquella hostilidad de muchos exegetas –sobre todo alemanes–

---

[3] Emilio Rasco, "Res Bibliographicae. Estudios lucanos", en: *Bib* 55 (1982), p. 266.

[4] Heinz Schürmann, *Das Lukasevangelium*. Herders theologischer Kommentar zum NT, III/1, Friburgo/Brisgovia, Herder, 1969.

[5] Hans Conzelmann, *El centro del tiempo. Estudio de la teología de Lucas*, Madrid, Ediciones Fax, 1974. Original alemán: *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas*, Tubinga, Mohr-Siebeck, 1954; 1962 4ª edición mejorada y ampliada.

[6] Hans Conzelmann, „Zur Lukasanalyse", en: *ZThK* 49 (1952) 16-33.

contra Lucas en S. Kierkegaard y F. Overbeck.[7] Este último había reprochado a Lucas el haber convertido en histórico precisamente aquello que escapa a lo histórico (o, mejor dicho, a la historificación).[8] Conzelmann se ubica luego de manera directa inmediatamente después de P. Vielhauer, quien en 1951 había publicado su importante trabajo sobre el "paulinismo" de Hch.[9] Vielhauer postuló que la teología de Lucas se opone a la de Pablo. Mientras que Pablo no se preocupaba por lo que suele llamarse "historia de la salvación", Lucas en cambio sustituyó la espera escatológica de la primera comunidad cristiana y la escatología de Pablo por su esquema histórico-salvífico de promesa y cumplimiento. Por las bases de su historiografía, Lucas ya no pertenece, pues, al cristianismo primitivo, sino a la naciente y temprana iglesia católica.[10] Evidentemente este juicio traduce una valoración muy negativa de Lucas.

Esta visión, combinada con el enfoque filosófico de R. Bultmann,[11] hizo entonces eclosión en el esquema de Conzelmann; aunque en honor a la verdad y en reconocimiento del trabajo de este exégeta debe remarcarse que él se abstuvo de pronunciar un juicio negativo sobre la teología de Lucas. La presenta según los resultados de su investigación (y de su ideología), pero no la enjuicia negativamente.[12] Esto lo hicieron ampliamente quienes prosiguieron con este análisis, como E. Käsemann, quien sostuvo que fue fundamental y decisivo que Lucas haya reemplazado o sustituido la escatología cristiana primitiva por la teoría de que la salvación se realiza en una historia planificada y guiada por Dios, ocupando así esa historia el lugar de la escatología; historia que a pesar de su milagrería es controlable, continua e inmanente. Según Käsemann, esta teoría es esencialmente diferente de la teología original; y (como teología) debe ser calificada como protocatólica tanto en cuanto a su centro como a sus manifestaciones.[13]

"Lucas historificó el querigma, inventó la historia de la salvación y es el primer representante literario del protocatolicismo" – ésta es la síntesis de las acusaciones dirigidas en contra de Lucas por aquellos que tras Conzelmann se embarcaron posteriormente unos en la corriente de la interpretación existencialista del mensaje cristiano, otros en la escatologista (y otros en la combinación de ambas), y con cuyos clisés Lucas quedó lisa y llanamente descalificado.

No es éste el lugar para entrar en una discusión exegética detallada del esquema de Conzelmann; ello ya fue hecho por numerosos autores; y actualmente aquel análisis de 1954 se considera insuficiente y defectuoso, y muchos incluso estiman que quedó superado;[14] pero sí es importante señalar los puntos más débiles de su trabajo e indicar las falencias del concepto de "protocatolicismo", en vista de una apreciación

---

[7] François Bovon, "Orientations actuelles des Études lucaniennes", en: *RThPh* 26 (1976), p. 162-163.

[8] Ibidem. Cf. también la cita de Overbeck en E. Rasco, *La Teología de Lucas: Origen, Desarrollo, Orientaciones*, Roma, Università Gregoriana Editrice, 1976, p. 29: "Lo que Lc se da como tema es un desatino de dimensiones históricas y mundiales, el mayor exceso de una situación falsa... Lc trata historiográficamente lo que ni era historia ni como historia había sido transmitido".

[9] Philipp Vielhauer, „Zum ‚Paulinismus' der Apostelgeschichte", en: *EvTh* 10 (1950-51) 1-15. (También en inglés: "On the 'Paulinism' of Acts", en: Leander E. Keck y J. Louis Martyn (Eds.), *Studies in Luke-Acts. Essays Presented in Honor of Paul Schubert*, Londres, S.P.C.K., 1968, p. 33-50).

[10] Cf. en especial p. 49 de la versión inglesa del artículo de Vielhauer.

[11] Cf. E. Rasco, *La Teología de Lucas*, p. XI, 15, 16 y otras.

[12] Al contrario: Conzelmann destaca que el trabajo teológico básico de Lucas es precisamente la confrontación con el problema de la demora, „Zur Lukasanalyse", p. 31.

[13] Ernst Käsemann, „Neutestamentliche Fragen von heute", en: *ZThK* 54 (1957), p. 20-21.

[14] Cf. a modo de ejemplo: Martin Rese, „Neuere Lukas-Arbeiten. Bemerkungen zur gegenwärtigen Forschungslage", en: *ThLZ* 106 (1981), p. 227; Charles H. Talbert, "Shifting Sands: The Recent Study of the Gospel of Luke", en: *Interpr* 30 (1976), p. 395; Walter Schmithals, *Einleitung in die drei ersten Evangelien*, Berlín – Nueva York, Walter de Gruyter, 1985, p. 357-358.

más justa del proyecto teológico lucano en general y de su proyecto económico y comunitario en especial.

Se han señalado los errores metodológicos de Conzelmann: su "opción literaria fundamental", como la designa E. Rasco:[15] la separación de Lc 1 y 2 del resto de la obra lucana (Conzelmann había excluido de su consideración estos dos capítulos de primerísima categoría para la comprensión lucana)[16]; el exagerado énfasis en ciertos textos que marcan separaciones de etapas histórico-salvíficas: en primer lugar, Lc 16,16; también 4,13; y los cambios geográficos e históricos: 4,14.44; 9,51; 19,37-38.47. Los mismos defectos han sido señalados de manera muy tajante por P. Minear:[17] sólo ignorando las historias de la infancia, Conzelmann pudo elaborar su tesis de las tres etapas diferentes de la historia de la salvación;[18] y raramente un historiador colocó tanto peso sobre una interpretación tan dudosa de un logion tan difícil como lo hizo Conzelmann con Lc 16,16, palabra clave para sus líneas exegéticas y su esquematización de la visión lucana de la historia de la salvación. Minear también le acusa el no haber planteado la cuestión de la fuente de Lc 16,16, la historia de la forma, la redacción, su ubicación contextual en la controversia con los fariseos, y el problema sintáctico.[19]

También fueron desenmascarados los presupuestos histórico-teológicos de las ideas de Conzelmann, de sus padres espirituales y de sus seguidores. En el ámbito anglosajón han sido de fundamental importancia las reflexiones de U. Wilckens, con varias repercusiones en el ámbito alemán.[20] Wilckens sometió a crítica exegética, filosófico-ideológica e histórica las presuposiciones con las que los biblistas, sobre todo alemanes, atacaban la teología lucana. Es sumamente tajante su juicio sobre la distorsión existencialista cometida por esos exegetas sobre la teología de Pablo y con la cual midieron luego a Lucas.[21]

Concentrándose en la escatología lucana y discutiendo con Conzelmann, S. G. Wilson analizó detalladamente una serie de expresiones y formulaciones lucanas. Llegó a interesantes conclusiones, opuestas a las de Conzelmann y sus seguidores: a

---

[15] E. Rasco, *La Teología de Lucas*, p. 41.

[16] Cf. también C. H. Talbert, "Shifting Sands", p. 385-386.

[17] Paul S. Minear, "Luke's Use of the Birth Stories", en: L.E. Keck y J. L. Martyn (Eds.), *Studies in Luke-Acts*, p. 111-130.

[18] P. S. Minear, "Luke's Use of the Birth Stories", p. 121. Exactamente lo mismo señaló W. Barnes Tatum, "The Epoch of Israel: Luke I – II and the Theological Plan of Luke-Acts", en: *NTS* 13 (1966-67) 184-195. Aceptando el esquema de la historia salvífica triepocal (Israel – Jesús – iglesia) de Conzelmann, postula que Lucas ha empleado las historias de los cap. 1-2 para caracterizar este período de la historia salvífica que antecede la actuación terrenal de Jesús como tiempo de Israel. En esto Tatum sigue a H. H. Oliver, "The Lucan Birth Stories and the Purpose of Luke-Acts", en: *NTS* 10 (1963-64) 202-226. Oliver, por su parte, con buen panorama bibliográfico sobre Lc 1-2 (Harnack, Dibelius, Sanderson, Leaney) sostiene que Lc 1-2 es inclusión intencional del evangelista dentro de su presentación ordenada y bien pensada. Los dos capítulos contribuyen al plan teológico global y contienen elementos para los principales temas teológicos de Lc-Hch: Juan el Bautista, el centro del tiempo, Jesús Hijo del Altísimo, la historia del mundo, Jesús y Jerusalén, Jesús y la salvación del mundo gentil, Jesús y su identidad, el poder de Dios.

[19] P. S. Minear, "Luke's Use of the Birth Stories", p. 122. Un buen análisis de Lc 16,16, con una postura crítica frente a las exageraciones de Conzelmann con relación a este versículo clave, ofrece Werner Georg Kümmel, „Das Gesetz und die Propheten gehen bis Johannes' – Lukas 16,16 im Zusammenhang der heilsgeschichtlichen Theologie der Lukasschriften", en: Georg Braumann (Ed.), *Das Lukas-Evangelium. Die redaktions- und kompositionsgeschichtliche Forschung*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1974, p. 398-415. A partir de investigaciones gramaticales, lexicales, histórico-formales y redaccionales, Kümmel afirma que no se puede seguir sosteniendo que ese versículo constituye la clave para la determinación histórico-salvífica de los escritos lucanos.

[20] Véase sobre ello Ulrich Wilckens, "Interpreting Luke-Acts in a Period of Existentialist Theology", en: L. E. Keck y J. L. Martyn (Eds.), *Studies in Luke-Acts*, p. 60-83.

[21] U. Wilckens, "Interpreting Luke-Acts", p. 76-77.

Lucas no le intereso la demora de la parusía en sí misma, sino sólo en tanto problema práctico. En este sentido, Lucas es más bien pastor y no tanto especulador filosófico-teológico. Además, el EvLc evidencia una visión escatológica distinta de la de Hch: en el EvLc hay tensión entre la demora y la espera inminente; en Hch esta última no aparece[22]

Por su parte, W. C. van Unnik comenzó a revalorar el concepto de historia de la salvación.[23]

En el ámbito latino, el trabajo de E. Rasco[24] apuntó a la misma dirección, desenmascarando los presupuestos filosóficos de la exégesis alemana que desvalorizó a Lucas como supuesto sostenedor de una teología opuesta al mensaje original de Jesús y al querigma paulino.[25] Rasco incluso llega a hablar de las "repugnancias" (¡sic!) de algunos autores inspirados en Conzelmann, como G. Klein, S. Schulz, F. Hesse, ante las cuales se imponía la necesidad de valorizar y sopesar lo que es la historia de la salvación y sus delicadas relaciones con la historia y la escatología, considerada por esos autores como un sustituto pobre del querigma evangélico y paulino ante la demora de la parusía.[26] Wilson estableció que es falsa la dicotomía introducida por los exégetas entre Pablo y Lucas, pues Pablo escribía en su presente histórico sobre ese presente, mientras que Lucas escribía sobre el pasado. Wilson rechaza además como errada la interpretación de Pablo en términos existencialistas.

Asimismo –y por otra parte–, por varios motivos se descartó la idea de que Lucas perteneciera al protocatolicismo, pues para él los apóstoles son testigos y predicadores en la obra lucana, no una institución; Lucas no ofrece ningún modelo exclusivista de jerarquía y administración de la iglesia; la iglesia es prácticamente siempre iglesia local; la iglesia no es agencia de salvación por sí misma sino lo es únicamente en la medida en que crea el espacio para la proclamación y el ejercicio de la nueva vida en obediencia y amor; no hay interés en una sucesión apostólica, sino en la continuación de la proclamación, del testimonio y de la vida práctica que diseñó Jesucristo.[27] Asimismo, el evangelista subraya el carácter único del reino de Dios, que no es aprisionable institucionalmente. Su obra no muestra ninguna transformación de la dinámica del reino en una institución eclesiástica. Lucas sólo muestra que la historia de la iglesia evidencia la historia del mensaje y del movimiento de seguidores, y ese mensaje ha de aceptarse por fe y una praxis, y no vía el sometimiento estático a autoridades y dogmas.[28]

Al respecto, cabe destacar que la designación misma de "protocatolicismo" se halla seriamente gravada e hipotecada en la exégesis protestante. El concepto es impreciso y a nuestro criterio sumamente equívoco. Lo que los defensores de la presencia del "protocatolicismo" supuestamente identificable ya en el Nuevo Testamento afirman ser sus características fundamentales: la "justificación de los piadosos" (en lugar de los impíos), una religiosidad de méritos, la autojustificación, la iglesia visible e institución

---

[22] S. G. Wilson, "Lukan Eschatology", en: *NTS* 15 (1969-70), p. 347.

[23] Wilhelm Cornelis van Unnik, "Luke-Acts, A Storm Center in Contemporary Scholarship", en: L. E. Keck y J. L. Martyn (Eds.), *Studies in Luke-Acts*, p. 15-32.

[24] E. Rasco, *La Teología de Lucas*.

[25] E. Rasco, *La Teología de Lucas*, p. ej., p. 177.

[26] E. Rasco, *La Teología de Lucas*, p. XI.

[27] Sobre el supuesto "protocatolicismo" de la obra lucana véase E. Rasco, *La teología de Lucas*, p. 30 con nota 84 y p. 39 con nota 96. Rasco ofrece amplia bibliografía sobre el tema y presenta las diversas posturas a favor y en contra del controvertido concepto. Comprueba que no sólo hay una gran diversidad de opiniones contrarias sobre si Lucas pertenece o no al "protocatolicismo", sino que tampoco hay verdadera claridad sobre lo que se quiere significar con esta categoría.

[28] Coincidimos en estos puntos con la apreciación de Otto Betz, "The Kerygma of Luke", en: *Interpr* 22 (1968), p. 146.

de la salvación, los funcionarios ordenados, el culto;[29] la teoría de la sucesión, la escatología espacial;[30] a nuestro criterio debe ser explicado con otro modelo, a saber, mediante la distinción y al mismo tiempo relación entre querigma y didajé,[31] y no con un modelo de "caída", "tergiversación", "apostasía".[32] Detrás de estos supuestos rasgos característicos de un "protocatolicismo" deben registrarse los esfuerzos y las instrucciones correspondientes para lograr una configuración de la vida de las personas creyentes y de la iglesia de acuerdo al evangelio, y no el comienzo de un "desliz". Aparte de ello, debe decirse que las designaciones de "justificación de los piadosos", "religiosidad de méritos", "autojustificación", "iglesia visible de funcionarios e institución de la salvación" contienen un tono sensiblemente despectivo. Además, es incierto que sean objetivamente exactas, dado que no aparecen así en el NT. En este punto los problemas de las definiciones lexicales y lexemáticas se convierten rápidamente en planteamientos hermenéuticos, que a su vez suelen arrastrar cargas dogmáticas y confesionales.

No es éste el lugar para analizar la ideología de estas descalificaciones; pero permítasenos sospechar que es probable que esa descalificación de la doble obra lucana con seguridad se relacione también con cierta antipatía hacia la decidida opción de Lucas por los pobres y contra los ricos. Una tal opción –y por supuesto también el seguimiento consecuente– se realizan precisamente en la historia concreta de miserias, tragedias, pobreza, esperanzas, esfuerzos y logros. La interpretación existencialista no se aventuró a este tipo de realización concreta, sino que coloca el ser cristiano en otra dimensión.

Volviendo a Conzelmann, igualmente no puede negarse que su obra marcó un hito en las investigaciones lucanas, prueba de lo cual son las múltiples discusiones que se desencadenaron a favor, en contra o en abstención frente a su postura.[33]

Con enfoques emparentados con el concepto de la historia de la salvación se presentó E. Lohse quien sostuvo quien sostuvo (¡en la misma fecha que la publicación del libro de Conzelmann!) que la presentación histórica del evangelio hecha por Lucas no traiciona al querigma, sino que corresponde a la tradición veterotestamentaria.[34] En cambio, E. Grässer, incorporando el concepto de la salvación pero evaluando negativamente a Lucas, sostuvo que para el evangelista la palabra y la iglesia son reemplazo de la existencia escatológica.[35] Evidentemente Grässer no tomó suficientemente en cuenta que también para Marcos, Mateo, Pablo y otros autores del NT el tiempo presente (es decir, el que media entre la resurrección de Jesucristo y su

---

[29] Siegfried Schulz, *Die Mitte der Schrift. Der Frühkatholizismus im Neuen Testament als Herausforderung an den Protestantismus*, Stuttgart, Kreuz, 1976, p. 433.

[30] Ibidem, p. 25.

[31] Para la discusión sobre la presencia del "protocatolicismo" en el NT nos permitimos remitir a René Krüger, *Pobres y ricos en la epístola de Santiago. El desafío de un cristianismo profético*, Buenos Aires, Lumen, 2005, p. 50-51 y 54-55; y sobre el esquema de *querigma-didajé* en general (y su aplicación a la Epístola de Santiago en especial), cf. 82-87.

[32] Al respecto, es valioso el aporte de Ulrico Luz, „Erwägungen zur Entstehung des 'Frühkatholizismus'. Eine Skizze. (E. Schweizer zum 60. Geburtstag)", en: *ZNW* 65 (1974) 88-111; que sostiene que el protocatolicismo no es ni apostasía o tergiversación ni síntesis, sino una magnitud histórica *sui generis*.

[33] Para una discusión más amplia con Conzelmann, su esquema de la historia de la salvación lucana, la demora de la parusía como explicación del proyecto lucano, cf. E. Rasco, *La Teología de Lucas*, p. 41-46: posturas similares pero sin influencia directa de Conzelmann; p. 46-53: seguidores; p. 53-57, independientes y con otros intereses; p. 57-62: opositores. Véase asimismo F. Bovon, *Luc le théologien. Vingt-cinq ans de recherches (1950-1975)*, Labor et Fides, 1988 (Segunda edición aumentada; primera edición: Neuchatel-Paris, Delachaux & Niestlé Editeurs, 1978); p. 34-84.

[34] Eduard Lohse, „Lukas als Theologe der Heilsgeschichte", en: *EvTh* 14 (1954) 256-275.

[35] Erich Grässer, *Das Problem der Parusieverzögerung in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte*, BZNW 22, Berlin, Walter de Gruyter, 1933[3] (1957[1]).

parusía) es el tiempo para la evangelización del mundo, y que la palabra y la iglesia son funcionales a ésta y necesarias para su realización.

El problema de la parusía es demasiado amplio y diversificado como para tratarlo en un mero apartado dentro de un trabajo dedicado a otros temas lucanos. Pero sí importa relacionarlo con la interpretación lucana.

Dentro del tema amplio de la "invención" de la historia de la salvación, diversos autores han hablado de diferentes matrices concretas de la producción lucana. Conzelmann mismo estableció que dentro del área de las cuestiones vitales de la iglesia por las cuales se preocupa Lucas, está el problema de la perseverancia en las persecuciones de los cristianos y la iglesia toda. Ello no es el programa global, sino el *Sitz im Leben* concreto del escritor. Otros exégetas como C. Talbert y Schuyler Brown sostuvieron ideas similares.[36]

Los artículos dedicados a temas lucanos como asimismo una cantidad apreciable de comentarios –muchos de ellos sobre Hch– han ido transmitiendo una imagen aparentemente cada vez más positiva de Lucas y su doble obra. Si bien durante los años 60 del siglo XX se mantuvieron diversas acusaciones[37] (y con seguridad siempre tendrá que levantarse una que otra, aun más no fuere como sospechas para estimular nuevas reflexiones y búsquedas), en años posteriores se ha introducido en el campo exegético la pregunta de si realmente se comprendió lo que Lucas quiso decir en cada caso concreto, o si se le impuso un sistema de coordenadas supuestamente paulinas, pero en el fondo proveniente de alguna corriente filosófica moderna. Ejemplos interesantes del cambio en la apreciación de la obra lucana son las ya mencionadas modificaciones con respecto al tema de la escatología y del presunto protocatolicismo, que resultó evidenciar alarmantes deficiencias definitorias.

Ante la toma de conciencia de los errores metodológicos y hermenéuticos en diversas interpretaciones lucanas, fue y sigue siendo un síntoma de buena voluntad de los exégetas la creciente dedicación a Lucas. Ya en 1966 W. C. van Unnik pudo destacar que en ese momento la doble obra lucana ocupaba una posición clave en el campo neotestamentario, mucho más que una generación atrás.[38] Y esta tendencia se profundizó mucho en los años siguientes. Luego de que Pablo ocupara el lugar central en las investigaciones –sobre todo, protestantes, sin duda bajo el impulso de la Reforma–, Juan llegó a tan destacado puesto. Este proceso se relaciona estrechamente con los célebres comentarios de R. Bultmann y C. Dodd sobre el cuarto evangelio.[39]

Por su parte, el indicado libro de Conzelmann y el renombrado comentario de E. Haenchen[40] sobre Hch abrieron el paso a una serie creciente de trabajos sobre Lucas, entre los cuales incluso se hallan algunos que asumen abiertamente y de manera muy decidida la defensa de este autor bíblico.[41]

---

[36] Cf. Dennis M. Sweetland, "Discipleship and Persecution: A Study of Luke 12,1-12", en: *Bib* 65 (1984), p. 76-77.

[37] Recuérdese el título provocativo de W. G. Kümmel, "Luc en accusation dans la théologie contemporaine", en: *EThL* 46 (1970) 265-281. Versión alemana: „Lukas in der Anklage der heutigen Theologie", *ZNW* 63 (1972) 149-165; y en G. Braumann, (Ed.), *Das Lukas-Evangelium*, p. 416-436.

[38] W. C. van Unnik, "Luke-Acts, A Storm Center in Contemporary Scholarship", p. 15.

[39] Rudolf Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*. Kritisch-exegetischer Kommentar über das NT, Zweite Abteilung, 10. Auflage; Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1941[1]; Charles Harold Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Londres, Cambridge University Press, 1953[1]. Versión castellana: *Interpretación del Cuarto Evangelio*, Madrid, Cristiandad, 1978.

[40] Ernst Haenchen, *Die Apostelgeschichte*. Kritisch-exegetischer Kommentar über das NT, Band III, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1977 (16ª Ed.; 7ª Ed. de la revisión).

[41] A modo de ejemplo véase Eduard Schweizer, „Plädoyer der Verteidigung in Sachen: Moderne Theologie versus Lukas", en: *ThLZ* 105 (1980) 241-252. El trabajo del exégeta helvético, de profundidad como toda la obra de Schweizer, de a ratos alcana ribetes de ironía y sátira, sobre

Esta producción sobre Lucas se enmarca en varias tendencias. Por una parte se relaciona con un nuevo interés teológico en la dimensión histórica (recuérdese la brecha abierta en el campo teológico por W. Pannenberg), y ello en un doble sentido: la exégesis se pregunta cómo vieron su propia historia los primeros testigos bíblicos; y, segundo, en qué medida concretamente Lucas puede ofrecer material histórico sobre los orígenes del cristianismo (Jesús, la primera iglesia de Jerusalén, la misión, la vida y obra de Pablo).

Ese vuelco sobre Lucas corresponde también a un progreso en el campo de los métodos exegéticos. Luego de los trabajos en el área de la crítica de las formas y los géneros iniciados con los estudios de M. Dibelius de 1919[42] y R. Bultmann de 1921[43] y desarrollados principalmente entre las dos Guerras Mundiales, se pasó al campo de la crítica redaccional, con los pioneros Conzelmann sobre Lucas en 1954 y Marxsen sobre Marcos en 1956;[44] y un volumen colectivo sobre Mateo publicado en 1960 con trabajos de G. Bornkamm y las disertaciones doctorales de G. Barth (1955) y H. J. Held (1957).[45] Si bien Bornkamm y Conzelmann ya aplicaron principios del análisis redaccional, sin emplear explícitamente el término correspondiente, Marxsen es el creador del término alemán *Redaktionsgeschichte*, *historia de la redacción*; y por su aplicación consecuente con la exégesis es considerado como el real iniciador de este método.

El trabajo histórico-redaccional sobre los escritos bíblicos en general y los evangelios en particular ha sufrido frecuentes embates debidos al hecho de que el análisis ha sido combinado de manera apresurada con una valoración positiva o negativa de la labor del respectivo autor.[46] Lo que por otra parte muy pocos autores que critican estas "críticas apresuradas" suelen señalar es que buena parte de las apreciaciones de la labor redaccional parte de determinados postulados teo-ideológicos y/o trabaja implícitamente con ellos.

Una valoración precisa de las "tendencias" de los diversos autores bíblicos exige en primer lugar no tanto un trabajo literario o teológico, sino histórico y socioeconómico. Lo literario, formal y redaccional no puede enjuiciar adecuadamente a un autor, sino tan sólo brindar elementos que sirven de ilustración de la manera cómo el autor respondió a los planteamientos de su situación histórica y social, eclesiástica y política. Hacer justicia a la teología implica, pues, tomar en cuenta esa realidad; caso contrario, la teología del NT seguirá debatiéndose en sus rancias oposiciones "Jn vs Sinópticos", "Pablo o Lucas", "Pablo o Santiago", "Romanos 13 vs Apocalipsis 13", "reino de Dios vs iglesia", "interpretación materialista vs espiritualización", "valores veterotestamentarios vs helenización", "profetismo vs sacerdocio", y otras por el estilo. Además, debe remarcarse que la mayoría de las consideraciones del trabajo redaccional de los evangelistas y otros autores bíblicos no suele partir de enfoques histórico-sociales, sino de presuposiciones, dimensiones y aspectos del pensamiento teológico moderno, incluso sin que sus sostenedores siempre tengan plena conciencia de ello. En el caso de Lucas, pueden indicarse fácilmente dos casos típicos este proceder: desde la

---

todo contra los exégetas de Alemania; y busca hacer justicia a Lucas desde su propio tiempo y para el nuestro, y no simplemente desde nuestra época.

[42] Edición reciente: Martin Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Tubinga, Mohr-Siebeck, 1971[6]. Versión castellana: *La historia de las formas evangélicas*, Valencia, EDICEP, 1984.

[43] Edición reciente: R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1979[9]. Versión castellana: *Historia de la tradición sinóptica*, Salamanca, Sígueme, 2000.

[44] Willi Marxsen, *Der Evangelist Markus. Studien zur Redaktionsgeschichte des Evangelium*, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1959. Versión castellana: *El Evangelista Marcos. Estudio sobre la historia de la redacción del evangelio*, Salamanca, Sígueme, 1981.

[45] Günter Bornkamm, Gerhard Barth y Heinz Joachim Held, *Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangeliu*, 4. vermehrte Auflage, Neukirchen, Neukirchener Verlag, 1965[4] (1960[1]).

[46] Destacado tambien W. Schmithals, *Einleitung in die drei ersten Evangelien*, p. 346-347.

filosofía existencialista se criticó el proyecto histórico-salvífico de Lucas; y desde posturas burguesas se suavizó la radicalidad del proyecto económico del evangelista.

Como error metodológico de la exégesis del mundo rico, trasladado también a la periferia, cabe señalar también la transferencia del criterio de lo que es un "teólogo" moderno (pensador de gabinete, escritorio y/o universidad) al teólogo evangelista de los tiempos bíblicos, midiéndolo según su capacidad de reflexionar según los parámetros establecidos por los teólogos académicos modernos – frecuentemente occidentales, de clase media tirando a media alta, blancos y varones. Entonces se cierra el círculo, pues el teólogo evangelista de la Biblia no resiste semejante comparación, y recibe el rótulo de "buen pastor", "evangelista", "literato", etc. Desde el vamos nos distanciamos de tal proceder altivo de exégetas modernos.

En cambio, si se enfoca la tarea redaccional como obra de un luchador, con fuerte anclaje comunitario, que quiere hacer hablar vivamente el mensaje y su fe dentro de una determinada situación de su iglesia generalmente conflictiva, esa tarea adquiere otros colores.

El EvLc ofrece un campo sumamente propicio para las investigaciones redaccionales, ya que su autor ha empleado fuentes de diverso tipo y origen: una conocida, el EvMc; otra postulada, destilada por comparación y deducción, la Fuente de los Dichos o Logia (el "Documento Q");[47] y mucho material peculiar, designado "L". Lucas también resultó interesante por ser el único evangelista que escribió un segundo tomo a continuación de su evangelio, pero no como unidad aislada, sino como verdadera segunda parte de una obra global. Además, era posible examinar el estilo propio del autor del evangelio a partir de comparaciones basadas en Hch, siendo ello un recurso espléndido para el análisis redaccional.

La "moda redaccionalista" llevó a preguntar acerca del significado de este trabajo doble desde el punto de vista redaccional. El desafío asumido por Conzelmann produjo tanto impacto que su libro de convirtió en *bestseller* teológico. Lo mismo ocurrió con el comentario de E. Haenchen a Hch, que vio 7 ediciones en alemán en los 21 años entre 1956 y 1977.

Y luego debe destacarse que la mayor dedicación a los escritos lucanos se vio favorecida por la toma de conciencia de la problemática de la pobreza en el mundo actual y por el consiguiente interés bíblico-teológico en situaciones similares en el mundo bíblico y en las enseñanzas escriturísticas sobre el particular. Ante el enorme

---

[47] En la tradición exegética europea, la *Fuente de los Dichos* se designa abreviadamente "Q", del alemán *Quelle*, *fuente*. Con esta sigla también aparece en muchas obras en castellano. Últimamente se impuso la designación *Documento Q*, sobre todo a partir de la publicación de la obra de James M. Robinson, Paul Hoffmann, John S. Kloppenborg y Santiago Guijarro (Edición española), *El Documento Q. Con palalelos del evangelio de Marcos y del evangelio de Tomás*, Leuven, Peeters Publishers; Salamanca, Sígueme, 2002. Este libro es producto del *Proyecto Internacional Q*, y constituye una excelente e imprescindible herramienta de trabajo para la exégesis sinóptica.
Ahora bien, decir en castellano "Fuente Q" es una tautología redundante y prácticamente ridícula, equivalente a decir directamente "Fuente F"; o en alemán "Quelle Q" o "Q-Quelle", lo cual no aceptaría ningún exegeta de habla alemana. (Menos aún aceptaría la designación "Quelle F" o "F-Quelle", que sería el equivalente a "Fuente Q"). Consideramos que no tenemos ningún motivo para perpetuar evidentes errores terminológicos y lingüísticos, ni tributar honras a siglas que muy bien se pueden traducir. No precisamente porque todo el mundo repita una determinada formulación, la misma se convierte en correcta. Lamentablemente el castellano académico evidencia varias sumisiones de este tipo, tales como, p. ej., el empleo de "phi" o "chi" para designar las letras griegas "fi" o "ji", respectivamente, leyéndose así con frecuencia "Didaché" en lugar del correcto "Didajé".
La formulación "Documento Q", que suena algo más "sensata" que "Fuente Q", sigue conteniendo el error de la redundancia, pues "Q" remite a un documento y no a su contenido en el aspecto formal. Por ello, a pesar de la imposición ya lograda, sigue siendo preferible hablar de la *Fuente de los Dichos*.

peso del problema del empobrecimiento constante de sectores crecientes de la población mundial, quienes adherían a la fe cristiana no pudieron seguir ignorando esa cruda realidad. Lucas, interprétense cómo se quieran sus palabras sobre pobreza, riqueza, bienes, renuncia, limosna, etc., por de pronto no ignora la dura realidad de la relación entre pobres y ricos en la iglesia. Su evangelio manifiesta un carácter conflictivo: hay oposiciones, juicios sumamente duros, exigencias radicales, antagonismos, bienaventuranzas para unos y ayes para otros, promesas, condenas. Hay polarización, poderosos y humildes, amigos y enemigos. Se habla de opresores, pobres y ricos, liberación. Hay despreciados y despreciadores, pecadores y otros que se creen justos y buenos. Aparece el perdón y están también los que lo cuestionan y rechazan.

Los estudios lucanos evidencian una singular bifurcación frente a esos abismos sociales, económicos, políticos y relacionales presentados en el EvLc. Unos parecen ignorar la cuestión; otros la asumen como desafío y la convierten en objeto de investigación y reflexión. Por un lado puede hablarse de una verdadera ignorancia en lo que respecta al tema de las oposiciones verificables en el EvLc; y es sobre todo la cuestión *pobres–ricos* y la postura frente a los bienes la que recibe un tratamiento a todas luces deficiente. Por el otro lado, crece la literatura que se dedica específicamente a esta temática. Esta última será considerada en el análisis de los textos en cuestión y de la isotopía económica; creemos conveniente anotar en este momento sólo un par de muestras del tratamiento defectuoso, tomado de algunos trabajos exegéticos clásicos.

– El artículo de Conzelmann "Luke's Place in the Development of Early Christianity"[48] ni siquiera entra a mencionar el problema de la existencia de pobres y ricos en la iglesia como uno de los móviles importantes de Lucas. Sólo muy de paso establece que la iglesia se acomodó a una existencia prolongada en el mundo; es decir, que se "instaló", desarrollando una "burguesía cristiana"[49]; y el mundo se convirtió en un lugar donde la iglesia "está en casa" – noción rechazada por cierto por Pablo, p. ej., en Flp 3,20.[50]

– En otro orden de cosas es casi vergonzoso que W. C. van Unnik, a pesar del sugestivo título del ya mencionado artículo "Luke-Acts, a Storm Center in Comtemporary Scholarship", ni siquiera mencione la temática socioeconómica y política general (tanto de la actualidad como del mundo bíblico neotestamentario) como motivo del destacado interés que muchos exégetas sintieron en la obra lucana. Tampoco expone el estudio de este tema en la obra lucana, a pesar de que en 1966 ya existían trabajos sobre el particular. Le devolvemos así una crítica que él mismo aplicó a los autores que critican al historiador Lucas por sus sumarios y su selección de ciertos eventos: que sería muy saludable para muchos estudiosos del NT leer una serie de fuentes de historia secular, y no solamente libros teológicos. Así descubrirán que a veces un determinado evento puede tener un gran significado para algún desarrollo importante, y que los sumarios como tales (van Unnik se refiere a los sumarios evangélicos y sobre todo a los de Hch 2 y 4) no son señal de falta de información.[51]

– M. Tolbert, en su repaso general sobre los principales intereses del evangelista Lucas „Die Hauptinteressen des Evangelisten Lukas",[52] dedica muy poco lugar al tema de la postura de Lucas frente a la riqueza.[53]

---

[48] H. Conzelmann, "Luke's Place in the Development of Early Christianity", en: L. E. Keck y J. L. Martyn (Eds.), *Studies in Luke-Acts*, p. 297-316. Versión alemana: „Der geschichtliche Ort der lukanischen Schriften im Urchristentum", en G. Braumann (Ed.), *Das Lukas-Evangelium*, p. 237-260.

[49] Concepto tomado por Conzelmann de M. Dibelius.

[50] H. Conzelmann, "Luke's Place in the Development of Early Christianity", p. 302-303.

[51] W. C. van Unnik, "Luke-Acts, A Storm Center in Contemporary Scholarship", p. 29.

[52] Malcolm Tolbert, „Die Hauptinteressen des Evangelisten Lukas", en: G. Braumann (Ed.), *Das Lukas-Evangelium*, p. 337-353. Artículo breve pero sustancioso.

[53] Malcolm Tolbert, „Die Hauptinteressen des Evangelisten Lukas", p. 352-353.

– Un craso ejemplo es el del comentario de B. Rigaux:[54] dedica escasas páginas (p. 296-300) a todo el tema "salvación de los pecadores y de los pobres". Y allí se complace en repetir citas (capítulos y versículos) del mismo EvLc y en repetir diversos textos sobresalientes, sin interpretarlos coherentemente. Su síntesis habla por sí sola: "...Jesús libera al pobre de su carta, del desprecio del que es objeto y le abre el horizonte hacia la felicidad de los bienes celestiales".[55] Cuando después busca el Sitz im Leben y el móvil básico de la obra de Lucas, ni siquiera roza con el tema pobres–ricos.[56]

– Aún obras sumamente completas como la de E. Rasco,[57] riquísima en cuanto a la bibliografía y sus comentarios sobre la misma, dedican muy poco espacio al tema pobres-ricos.[58]

– El ampliamente difundido *status quaestionis* de F. Bovon sobre 25 años de investigaciones lucanas,[59] en el cual pasa revista al cuarto de siglo de 1950 a 1975, es el último ejemplo que citamos para indicar la alarmante miseria de una importante parte de la exégesis del mundo rico. El libro de Bovon es revelador en por lo menos dos aspectos: por la ubicación del tema económico dentro del orden temático y por el tratamiento que le da el autor. La excelente exposición de los libros y artículos sobre la salvación según Lucas[60] registra una sola referencia a la dimensión económica de la salvación.[61]

El capítulo VI sobre la "Recepción de la salvación"[62] ni siquiera menciona la temática económica. Los autores que analizaron el acceso a la salvación trabajaron fundamentalmente sobre el arrepentimiento y la conversión, y Lc 15 ocupa un lugar de primera categoría. La ausencia de referencias a lo económico llama doblemente la atención, pues Lc 15 es "justificación" de la actitud de Jesús para con los publicanos y pecadores, y versa sobre importantes pérdidas en clave material y su transferencia a la isotopía relacional: una moneda, una oveja, un hijo, los bienes de éste y de su padre (y por extensión, los del hermano mayor). El tema que nos interesa en particular encuentra tratamiento en el subpárrafo "Pobreza y comunidad de bienes",[63] que pertenece a su vez a la sección sobre la iglesia.[64] Extraña enormemente este estrecho espacio reservado a uno de los temas fundamentales lucanos en una obra de

---

[54] Beda Rigaux, *Para una historia de Jesús. IV. El Testimonio del Evangelio de Lucas*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1972.

[55] B. Rigaux, *Para una historia de Jesús*, p. 288.

[56] B. Rigaux, *Para una historia de Jesús*, p. 336-337.

[57] E. Rasco, *La Teología de Lucas*.

[58] Vale la pena citar la referencia concreta: "(La parábola del sembrador es interpretada en clave de los problemas presentes,) y lo mismo la proclamación del evangelio a los pobres; ...hay que enriquecerse para Dios y no acumular tesoros para sí mismo (12,21)", E. Rasco, *La Teología de Lucas*, p. 163.
Luego de "...pobres" se halla la nota 490, citándose en la misma dos trabajos de Dupont sobre el tema: *Les Béatitudes. T. III Les Evangélistes*, París, 1973; y "Renoncer à tous ses biens (Luc 14,33)", en: *NRTh* 93 (1971) 561-582 ; y la obra de Hans-Joachim Degenhardt, *Lukas Evangelist der Armen. Besitz und Besitzverzicht in den lukanischen Schriften. Eine traditions- und redaktionsgeschichtliche Untersuchung*, Stuttgart, Katholisches Bibelwerk, 1965.

[59] F. Bovon, *Luc le théologien*. Véase también la edición in inglés, extendida hasta 1983: F. Bovon, *Luke the Theologian. Thirty-Three Years of Research (1950-1983)*, Princeton Theological Monograph Series 12, Allison Park, PA, Pickwick Publications, 1987.
En 2006 fue publicada una tercera edición de *Luc le théologien*, Ginebra, Labor et Fides; con un capítulo adicional sobre los estudios lucanos de 1980 a 2005 y un suplemento bibliográfico de 63 páginas con investigaciones sobre Lc-Hch entre 1980 y 2005.

[60] F. Bovon, *Luc le théologien*, referencias bibliográficas: p. 255-258; comentarios: p. 259-284.

[61] De I. Howard Marshall, *Luke: Historian and Theologian*, Exeter, 1970; p. 257 en F. Bovon, *Luc le théologien*.

[62] F. Bovon, *Luc le théologien*, bibliografía: p. 285-288 ; comentarios: p. 289-307.

[63] F. Bovon, *Luc le théologien*, p. 410-415.

[64] F. Bovon, *Luc le théologien*, literatura: p. 309-326; comentarios y análisis: p. 327-427.

referencia obligatoria: apenas 6 páginas sobre un total de 474. Además, prácticamente la mitad de estas 6 páginas la ocupa el estudio de una de las obras más cuestionables en cuanto a la interpretación de la radicalidad de la dimensión económica lucana, a saber, la de H.-J. Degenhardt.[65]

Esta paupérrima dedicación a uno de los temas más candentes y espinosos no sólo en Lucas sino también en nuestro mundo actual (Bovon publicó su libro en 1978) evidencia a las claras la negligencia y ceguera de una parte importante de la exégesis del mundo rico, para la cual el tema económico o fue tabú, o "no era noticia"; pertenecía a lo sumo a la eclesiología, pero también allí "muy de paso"; y aparentemente no tenía nada que ver con la salvación. Indicamos todo ello con verbos en pasado, pues desde la edición del libro de Bovon también tuvieron lugar varios procesos de concientización en ese mundo, y creció la dedicación exegética al tema en cuestión.

La falta de visión durante el período relevado por Bovon contrasta con la afirmación del mismo autor al iniciar su párrafo sobre la pobreza y la comunidad de bienes: de que nadie puede ignorar la atención que Lucas dedica a los pobres; ni las invectivas jesuanas contra los ricos, transmitidas por el evangelista. ¿No será esto en realidad una ironía del mismo Bovon, en vista de los pocos trabajos sobre el tema? Pareciera que así fuera, pues continúa diciendo que una tal solidaridad (es decir, de Jesús/Lucas con los pobres), debiera suscitar el interés de los exégetas contemporáneos.[66]

Así podría seguirse con la enumeración de testimonios de pobreza exegética en lo que se refiere a la pobreza en Lucas. Ahora bien, frente a tal pobreza académica es verdaderamente refrescante constatar la existencia de trabajos que se dedican específicamente al tema en cuestión. Haremos la presentación de esta literatura y su discusión en ocasión del análisis de los textos correspondientes y del estudio de la isotopía económica. Veamos por ahora tan sólo unos lejanos antecedentes de cierta importancia.

Ya en el siglo XIX algunos investigadores prestaron atención a ciertos rasgos que fueron caracterizados benévolamente como "ebionitas". Entendíase bajo este concepto aquella corriente práctico-religiosa para la cual la riqueza en sí era reprobable; en cambio, la pobreza y el desprendimiento eran situaciones y/u obras piadosas. W. H. L. de Wette destacó en 1826 que el problema de la propiedad y la renuncia a la misma ocupaban un lugar sobresaliente en la obra de Lucas.[67] En 1891, P. Feine atribuyo la piedad de los pobres en la obra lucana a la fuente peculiar del tercer evangelista. En esa fuente él creía ver una radicalización de la proclamación de Jesús por comunidades judeocristianas.[68] Por el 1900 se habló del "comunismo de amor" de la comunidad primitiva, viendo allí un antecedente del socialismo.

La historia del estudio del material económico lucano evidencia intereses y también conclusiones muy divergentes, nada de extrañar tratándose de materia tan radical, explosiva y cuestionadora. Para unos, Lucas es el portavoz de los pobres y juez de los ricos; para otros, es el evangelista de los ricos. Unos lo ven como recopilador de la parte más importante de la tradición cristiana primitiva sobre el tema *Jesús y los pobres*; para otros, Lucas ha tergiversado la radicalidad jesuana modificando y domesticando ese material y poniéndolo al servicio de las clases explotadoras.

Unos ven en esos materiales paralelos a la ética popular y filosófica de Epicteto, Séneca o la diatriba cínico-estoica; otros, un conjunto de tradiciones provenientes de judeocristianos pobres de Judea. Otros se ven confrontados con serios problemas a la hora de relacionar situaciones aparentemente opuestas: por una parte, la solidaridad total de Jesús con los pobres, expresada en sus ayudas concretas (milagros de

---

[65] H.-J. Degenhardt, *Lukas Evangelist der Armen.*

[66] F. Bovon, *Luc le théologien*, p. 410.

[67] W. H. L. de Wette, *Lehrbuch der hist.-kritischen Einleitung in die kanonischen Bücher des NT*, 1926 (1948[5]), p. 160; citado por W. Schmithals, *Einleitung in die drei ersten Evangelien*, p. 356.

[68] P. Feine, *Eine vorkanonische Überlieferung des Lukas in Evangelium und Apostelgeschichte*, citado por W. Schmithals, *Einleitung in die drei ersten Evangelien*, p. 356.

curación y alimentación), en el anuncio del reino y en sus enseñanzas; por otra, el hecho de que Jesús y los apóstoles se hayan alojado en casas de personas ricas e importantes en la sociedad. A este conjunto también pertenece la mención de mujeres ricas en Hch.

Más allá de las distintas líneas de interpretación, en las que unos asumen el desafío del proyecto económico lucano y otros lo tratan de doblegar e incluso de domesticar para quitarle su radicalidad, lo que se rescata como positivo de todos los estudios es el reconocimiento de la importancia del tema en la obra lucana y para la interpretación de las Escrituras en nuestro *hic et nunc*, el *aquí y ahora*.

En nuestra comprensión, la exégesis es parte de la misión amplia de las mujeres y los hombres de iglesia, de personas comprometidas con la praxis eclesiástica en su más amplio sentido abarcando la pastoral, la proclamación, el liderazgo, tareas docentes desde la catequesis hasta la formación universitaria, la investigación, la reflexión, el testimonio, el servicio, la diaconía, la celebración. En este marco, el trabajo de investigación de las Escrituras no es un mero ejercicio intelectual y académica o una práctica de competencia científica. Es parte del compromiso cristiano en el *aquí y ahora*, en el lugar geográfico y el momento histórico en el que nos toca vivir; y, como puede afirmar la fe, en el que Dios nos colocó. ¿Cuáles son las coordenadas socioeconómicas y relacionales de este *aquí y ahora*? Son las que ha trazado la imposición del sistema neoliberal globalizado en todo el mundo, y cuyos efectos trágicos los sufren primordialmente las personas pobres y marginadas ubicadas en la geografía que se ha dado en llamar *Tercer Mundo*; y en medida creciente, también ciertos sectores del llamado *Primer Mundo*.

1.2. El empalme del estudio lucano con la realidad actual de la globalización neoliberal

En los últimos años del siglo XX y los primeros del XXI, el tema de la globalización neoliberal[69] se ha instalado en diversos círculos como púa con gancho en la carne de la reflexión teológica.[70] Con esta espina están relacionados varios ítems que de tanto en tanto asomaban en la masa de la reflexión teológica crítica, pero que ahora aparecen estrechamente relacionados entre sí: pobreza, riqueza, exclusión, género, víctimas, ciudadanía responsable, desarrollo ecológicamente sustentable, mayordomía, situación de los pueblos originarios, justicia, explotación, imperialismo, genocidio, violencia, dignidad de la vida. Cada uno de estos ítems se convierte hoy en un tema ético prioritario, enmarcado en el vasto panorama del desafío que constituye el sistema socioeconómico mundial.

La crisis socioeconómica sufrida por más de la mitad de la población mundial se revela como una crisis espiritual y de valores, pues el análisis ético y teológico de la situación evidencia que no estamos ante efectos secundarios de procesos de por sí benignos ni de destinos trágicos ocasionados por la "mano invisible del mercado"; sino de decisiones muy fríamente calculadas por quienes manejan a nivel mundial el poder económico, político y militar.

La estructura fundamental del neoliberalismo globalizado consiste en la absolutización del mercado, que se impone mediante la desregulación, la liberalización y la privatización de todas sus esferas y el consiguiente retiro del control regulador del estado sobre la economía. Este proceso combinado de introducción e imposición de un sistema totalitario ha producido un crecimiento económico espectacular para ciertos

---

[69] Es importante emplear consecuentemente la fórmula *globalización neoliberal* o *neoliberalismo globalizado*, evitando el término *globalización* a secas; pues *globalización* abarca un sinnúmero de cuestiones económicas, sociales, culturales e incluso psicológicas; y su empleo impreciso ha producido más confusión terminológica y semántica que aclaración conceptual.

[70] Reelaboramos aquí reflexiones de la primera parte de un artículo propio: René Krüger, "Dios o el Mamón. Una visión bíblica de la economía", en René Krüger y otros (Ed.), *Vida plena para toda la creación. Iglesia, globalización neoliberal y justicia económica*, Buenos Aires, AIPRAL-Instituto Universitario ISEDET, 2006, p. 17-32.

sectores y un empobrecimiento brutal para la inmensa mayoría de la población latinoamericana. Se impone, pues, una reflexión urgente sobre las implicancias de la introducción de este sistema. Para quienes queremos hacer esta reflexión desde nuestra fe cristiana y como base para el sustento de nuestro accionar como creyentes y como comunidades cristianas, es imperioso partir de las voces de los perdedores, las víctimas y los sacrificados de este proceso.

Luego de una década de diligente aplicación de las recetas económicas neoliberales, más de la mitad de la población de América Latina sufre bajo la disolución de los tiernos brotes de un estado social de beneficencia, la destrucción de la clase media, una deuda externa totalmente impagable (que en parte es ilegítima y en parte ya ha sido pagada por los elevados intereses), la reducción sistemática de la producción industrial, la paralización de la agricultura, una desocupación cada vez mayor y un agudo crecimiento de la pobreza estructural. Se agregan el desmantelamiento de la mayor parte de las redes sociales, la feminización de la pobreza, la mayor marginación de las poblaciones indígenas y negras, la destrucción del medio ambiente, la venta de las riquezas nacionales a empresas transnacionales, el derroche de las reservas estatales, una corrupción inigualable, violencia creciente, la inestabilidad económica y la total miserización de la clase pobre.[71]

Desde hace un tiempo a esta fecha, cada vez más personas, sectores enteros de la población de diversos países e incluso naciones enteras comenzaron a percatarse de que ese sistema económico, anunciado e introducido a voz de cuello como la única solución para todos los males económicos de la humanidad, no ha producido el ansiado bienestar prometido, sino que ha enriquecido tan sólo una pequeña capa de la población, mientras que la gran mayoría se ha empobrecido. Las promesas económicas y sociales con las cuales ha sido introducido el sistema neoliberal se evidenciaron como falsas, desleales, engañosas y fraudulentas; no sólo porque no se logró el desarrollo anunciado; sino porque el sistema mismo parte de la falsa afirmación de la no intromisión del estado en materia de control del mercado. Ello es falso porque las naciones ricas del norte protegen cuidadosamente su propia economía mediante subsidios, reglamentaciones aduaneras y mecanismos de control, exigiendo en cambio libertad de mercado en el sur; es falso porque los poderosos de la economía y la especulación financiera en el sur saben aprovechar muy bien los órganos estatales para obtener pingües ganancias; y es falso porque el sistema imperial está dispuesto a imponer sus metas mediante el empleo de la violencia, llevando con ello al absurdo el postulado de la libertad del mercado.

De esta manera, el neoliberalismo globalizado se evidencia como la mentira mejor organizada de toda la historia económica: exige la libertad total del mercado prometiendo que de esta manera se llegará al bienestar y la abundancia para toda la humanidad; pero quienes menos cumplen con este esquema son precisamente los que lo imponen. A través de la globalización neoliberal, la economía, diseñada originalmente para sostener la vida y el bienestar de todos, se ha trasformado en un sistema totalitario de fe de acumulación de riqueza para unos pocos, poniendo en peligro la vida en su totalidad en nuestro planeta. Este sistema es un pecado estructural, pues la economía dejó de funcionar como organización del bienestar general de las personas, y ahora una mayoría de la población es la que debe existir y

---

[71] Bajo *miserización* se comprende un proceso por el cual individuos, familias, grupos e incluso capas sociales enteras de la población caen en un profundo estado de miseria, del cual ya no pueden salir. El ingrediente esencial de la miserización es la exclusión definitiva del mundo laboral. La pérdida del lugar de trabajo y con ello, de todos los ingresos, se combina con la imposibilidad de una nueva integración al mercado laboral. Esta imposibilidad puede tener varias causas (que incluso se pueden combinar entre sí): eliminación del lugar de trabajo; despido por racionalización, embarazo, edad, enfermedad; cierre del establecimiento por quiebra o traslado a otro país. La experiencia evidencia que la mayoría de las personas, que una vez quedan excluidas de esta manera, queda hundida en la miserización.

trabajar para que se cumplan las leyes económicas hechas para posibilitar la acumulación de riqueza para una minoría.

En lo económico, el mercado capitalista no está más al servicio del intercambio de bienes y servicios para todos, ni está dispuesto a ajustarse en lo político y lo social para ser de provecho para el bien común. Construido sobre la propiedad privada exclusiva de una minoría de propietarios, el mercado totalmente desregulado tiene una sola meta: maximizar la acumulación de riqueza para unos pocos, lo cual la Biblia llama "Mamón". Con este término la Biblia apunta al último escalafón de un proceso en el cual algunos pocos acumulan y atesoran más que la amplia mayoría y en contra de la misma, que en consecuencia sufre la exclusión.

El núcleo de esta lógica de exclusión se expresa de manera terriblemente clara en una formulación de uno de los padres del neoliberalismo, el Premio Nobel austriaco (1974) August Friedrich von Hayek:

> "Una sociedad libre requiere de ciertas reglas morales que en última instancia se reducen a la mantención de vidas: no a la mantención de todas las vidas porque podría ser necesario sacrificar vidas individuales para preservar un número mayor de otras vidas. Por lo tanto las únicas reglas morales son las que llevan al 'cálculo de vidas': la propiedad y el contrato".[72]

La propiedad de capital, que tiene por objeto incrementarse a sí misma, se convierte en este planteo en juez sobre la vida y la muerte, en el dios de este sistema que sacrifica a seres humanos y destruye la naturaleza. Este mercado capitalista de especulación financiera es la arena de lucha del *homo oeconomicus.* A nivel teológico, esta autoafirmación del homo oeconomicus constituye la esencia del pecado según la clásica formulación de Martín Lutero del *homo incurvatus in seipsum* –el ser humano encorvado sobre sí mismo–, concretamente el ser humano que posee los medios y el poder para desarrollar los mecanismos de acumulación egoísta.

El capital se destina cada vez menos a la producción sustentable de bienes y servicios. En lugar de ello, queda concentrado en negocios de especulación financiera, causando desempleo y degradación de las condiciones de trabajo e incrementando el endeudamiento estructural. Ahora bien, dado que el dinero no se puede multiplicar por generación espontánea, en algún remoto rincón de la compleja cadena de inversiones financieras hay personas que deben trabajar en condiciones infrahumanas o que pierden todo lo que tienen para que algunos ricos ganen fortunas sin mover un solo dedo. En este sistema, la naturaleza es considerada como mera materia prima para la acumulación de riqueza. La tecnología sirve a los mismos propósitos, aún a riesgo de causar peligros irreversibles en el caso de la biotecnología. Con semejante panorama trágico, la economía y las finanzas, en vez de sostener y fomentar la vida, se han degenerado para convertirse en un sistema totalitario que beneficia a cada vez menos personas, mientras que la amplia mayoría y la naturaleza son expuestas sin protección a la destrucción.

Esto es un paquete difícil que cuestiona profundamente nuestra fe en el Dios Trino, Creador y sustentador de la vida, Salvador, Santificador y formador de comunión. No alcanza si como cristianos e iglesias sólo tomamos en cuenta la voz de las víctimas como un dato más, al lado de los brillantes índices de crecimiento de ciertos sectores y los éxitos de los que hacen alarde. Es imprescindible partir directamente de la perspectiva de estas víctimas y realizar una discusión teológica sobre la ideología y las prácticas del neoliberalismo globalizado. Y efectivamente, en los más distintos ámbitos de las iglesias, desde el sermón dominical hasta las conferencias regionales de liderazgo y los grandes eventos ecuménicos internacionales, desde las aulas de facultades de teología hasta la formulación de las oraciones de intercesión en el culto, ha tenido una importancia singular el tópico de la globalización económica neoliberal,

---

[72] Entrevista en *El Mercurio* del 19.4.1981, Santiago/Chile. Véase la interpretación detallada de esta cita en: Franz J. Hinkelammert, *Crítica a la razón utópica*, San José, Costa Rica, DEI, 1984[1] (1990[2]), p. 88ss.

de tan nefastas consecuencias sobre la población vulnerable, el medio ambiente y la soberanía misma de los pueblos y Estados.

Los desafíos que el proceso de globalización neoliberal plantea a las iglesias son tantos que cabe aplicarles aquella respuesta de Mc 5,9: *Me llamo Legión, porque somos muchos*. Este sistema produce un número creciente de personas hambrientas, enfermas, marginadas, empobrecidas, perseguidas y otras víctimas; de manera que no sólo se van agotando las posibilidades y los recursos de la diaconía tradicional de las iglesias –la acción del buen samaritano y la buena samaritana– sino que también va surgiendo cada vez con más fuerza la pregunta acerca del sentido mismo de este servicio. Los ladrones, asaltantes y asesinos se multiplicaron de tal manera, que los buenos samaritanos y las buenas samaritanas ya no alcanzan para socorrer a todas las personas asaltadas, heridas y tiradas al costado del camino. Por ello se hace imperioso que la acción samaritana se proyecte a la búsqueda y el desenmascaramiento de las razones más profundas que producen esta multiplicación de las víctimas. Ya no alcanza con curar a las víctimas. Hay que denunciar y tratar de parar a quienes producen tantos mutilados, pues éstos ya no son ocasionales, sino que son parte "calculada" del sistema.

Por su esencia misma, la Iglesia cristiana se relaciona con todas las cuestiones fundamentales de la vida humana. Ella es llamada a levantar su voz y a actuar con urgencia todas las veces cuando son amenazadas la vida misma y sobre todo la supervivencia de los débiles. Precisamente en este punto de encuentro asumido por los cristianos y las cristianas entre la libertad y la vida plena por un lado, y la opresión, la explotación y la muerte por el otro, se originaron las teologías de la liberación. Cuando en el umbral del tercer milenio empezaron a percibirse las consecuencias perniciosas de la globalización neoliberal para sectores crecientes de la población mundial, muchas Iglesias comenzaron a levantar su voz de advertencia, protesta y denuncia; y a ofrecer al mismo tiempo alternativas, trabajando en los espacios micro- y macroecuménicos de encuentros, conferencias, jornadas, congresos, grupos de estudio, etc. Asumiendo la larga tradición de la denuncia profética y del compromiso de Jesucristo con las personas excluidas y despreciadas, esas Iglesias y sus organismos ecuménicas nacionales, continentales e internacionales sostienen que es imperioso comprometerse con el sostenimiento y la plenitud de la vida humana, desenmascarar los ídolos engañosos, cuestionar críticamente todo sistema que perjudique la vida, y buscar alternativas viables.[73]

---

[73] Queremos mencionar algunas iniciativas y textos especialmente significativos a nivel macroecuménico: *Processus Confessionis. Process of Recognition, Education, Confession and Action Regarding Economic Injustice and Ecological Destruction*, Background Papers, No. 1, World Alliance of Reformed Churches, Ginebra 1998; *Colloquium 2000. Faith Communities and Social Movements Facing Globalization*. International and Interfaith Colloquium 2000 on Faith-Theology-Economy, Ulrich Duchrow (Ed.), Studies from the World Alliance of Reformed Churches, Geneva, 2002 (véanse esta documentación y todas las ponencias del Coloquio 2000 en www.econ-theo.org); Karen L. Bloomquist, *Engaging Economic Globalization as a Communion. A Working Paper of the Lutheran World Federation*, Ginebra, Mayo 2001; el documento final de la consulta de las Iglesias de Europa Central y Oriental sobre *Globalization in Central and Eastern Europe. Responses to the Ecological, Economic and Social Consequences*, realizada del 24 al 28.06.2001 en Budapest, Hungría, y auspiciada por el CMI, la Alianza Reformada Mundial, la Conferencia de Iglesias Europeas y el Área Europea de la ARM. El documento lleva el título *Serve God, not Mammon*, y puede ser consultado en www.wcc-coe.org/what/jpc/buda-statement/html
El proceso impulsado por el CMI continuó con una Conferencia de las Iglesias sobre la misma temática en Nadi, Fiji, del 12 al 16 de agosto de 2001, conjuntamente con la Conferencia de Iglesias del Pacífico, bajo el sugestivo título *The Island of Hope*. A nivel latinoamericano comenzó un proceso similar impulsado por el CLAI a través de su Programa *Fe, Economía y Sociedad* (FES). Este programa elabora y publica estudios y materiales para el trabajo de las iglesias. Incluye análisis de la realidad, discusión de temáticas específicas, aportes bíblicos y sugerencias para actividades de grupos de estudio a nivel de las comunidades cristianas. Véase en especial la siguiente documentación: *Programa Fe, Economía y Sociedad. "Globalizar la vida*

En toda esta búsqueda, la referencia a las bases de la fe es de fundamental importancia. Se plantea la pregunta cómo evaluar, pues, desde la fe, la Biblia y las raíces teológicas que compartimos, el panorama de la globalización neoliberal. Esta pregunta nos lleva al corazón de las Escrituras Sagradas.

1.3. Perspectivas bíblicas sobre la economía y la sociedad

La Biblia contiene numerosos textos sobre la economía y las relaciones socioeconómicas. El marco genérico de la Biblia ve estas esferas bajo la perspectiva de los binomios oposicionales *pobres y ricos, pobreza y riqueza.*

En el corazón teológico de la doctrina bíblica se hallan los conceptos de la encarnación, la crucifixión y la resurrección de Jesucristo; y en lo eclesiológico, el concepto del cuerpo de Cristo. Al transferir estos conceptos al análisis de los sistemas y procesos sociales, económicos y políticos, resulta que la evaluación de los mismos debe partir de los miembros débiles, pequeños, excluidos y despreciados de la sociedad; planteando en todo momento como pregunta fundamental qué efectos tiene un determinado sistema para estos miembros y quién se beneficia con ese sistema. Puesto que las consecuencias socioeconómicas y culturales del actual sistema mundial son comparables a los efectos funestos del racismo, el exterminio de los indígenas de América, la esclavitud, la Shoa, las guerras de exterminio masivo y otros hechos aberrantes de la historia inhumana, las iglesias no pueden sino levantar su voz de advertencia y juicio, buscar urgentemente medidas alternativas y ocuparse de la relación conflictiva entre ricos y pobres, pues allí radica el dramatismo de la situación actual.

Desde los tiempos bíblicos, la pregunta acerca del origen de la pobreza y de la riqueza ha sido respondida por la clase dominante con una ideología justificadora de los abismos socioeconómicos que veía en la riqueza una muestra de la bendición de Dios. A lo largo de la historia, han sido desarrolladas también definiciones metafísicas adicionales: "Es voluntad de Dios", "Siempre hubo y habrá pobres", "Es el destino", "Es fuerza mayor". Esto llevó a la autojustificación de los ricos y al desprecio de los pobres. En consecuencia, este paquete ideológico descalifica al pobre como haragán, falto de inteligencia e incapaz; y para colmo de males, castigado; en tanto que considera al rico como aplicado, trabajador, exitoso y bendecido. Lo contradictorio es que mientras esta ideología de la bendición (religiosa o secularizada) aplica estos calificativos morales, la misma ideología (religiosa o secularizada) de la bendición no está dispuesta a hacer un cuestionamiento ético de los procedimientos de apropiación, defensa egoísta y acumulación de la riqueza por unos pocos.

En el ámbito de lo político, estas representaciones mentales simbólicas de índole religiosa y metafísica encontraron en la última década del siglo XX una analogía

---

plena", Departamento de Comunicaciones del Consejo Latinoamericano de Iglesias, Quito, Ecuador, 2002. Todos los materiales del Programa FES pueden obtenerse en el sitio del CLAI en internet: http://www.claiweb.org/fes/principal.htm

Por mandato de la Federación Luterana Mundial, han sido publicadas las posturas y declaraciones de las Iglesias luteranas latinoamericanas en: René Krüger (Ed.), *Para que puedan resistir... Las iglesias luteranas latinoamericanas frente a la globalización neoliberal y la deuda externa*, Buenos Aires, Instituto Universitario ISEDET – Federación Luterana Mundial, 2004. El libro contiene también análisis teológicos y materiales litúrgicos. Los textos similares de las Iglesias de la familia reformado-presbiteriana, miembros de la Alianza de Iglesias Presbiterianas y Reformadas de América Latina (AIPRAL), fueron editados en: René Krüger y otros (Ed.), *Vida plena para toda la creación. Iglesia, globalización neoliberal y justicia económica*, Buenos Aires, Instituto Universitario ISEDET – AIPRAL, 2006. Los textos más representativos de ambos libros fueron publicados también en idioma inglés para entablar un mejor diálogo con las Iglesias del hemisferio norte y de África, Asia y Oceanía, en: René Krüger (Ed.), *Life in All Fullness. Latin American Protestant Churches Facing Neoliberal Globalization.* Publication sponsored by The Lutheran World Federation, the Alliance of Presbyterian and Reformed Churches of Latin America, and the University Institute ISEDET; ISEDET, Buenos Aires, 2007.

metamorfoseada en afirmaciones tajantes tales como: "Luego de la caída del sistema comunista, quedó demostrada la superioridad del sistema capitalista"; "No hay alternativas; no se puede hacer nada";[74] "Nadie puede salirse del sistema globalizado". Sin embargo, al no ser otra cosa que justificaciones de una situación dada, todas estas apreciaciones son meramente encubridoras de la realidad. Para colmo, el pensamiento *TINA* afirma que esta división del cuerpo social no sólo es inevitable, sino también justa. Se produce una culpabilización de las víctimas: la desocupación y la pérdida de protección no son vistas como problemas estructurales, sino como situaciones puntuales de individuos incapaces y culpables de su situación.

Ahora bien, una aproximación económica, política y social crítica, a la vez que teológica, lleva a sostener que la inequidad y la exclusión no tienen nada que ver con órdenes perennes, destinos metafísicos o mecanismos socioeconómicos inevitables; sino con la injusta distribución de los medios de producción, bienes y servicios; y con actitudes y decisiones económicas, legales y de poder muy concretas e identificables.

Una excusa barata solía afirmar que las propuestas económicas de la Biblia no se podían aplicar en la actualidad porque en la época bíblica la situación era totalmente distinta. Esto podrá haber tenido validez para el traslado de elementos del sistema monárquico a la actualidad; pero la investigación evidenció que ya desde el siglo VIII a. C. se desarrolló en toda la región del mundo bíblico una configuración económica de mercado, basada en la propiedad privada en proceso de absolutización, en una economía financiera y de intereses, y en la producción en latifundios con un sistema esclavista.[75] En tierras bíblicas, la introducción de este modelo llevó a un quiebre de la solidaridad de los agricultores y dividió la sociedad en gente sin tierra y esclavizados por un lado, y latifundistas y grandes comerciantes por el otro. A ello se agregó la escisión entre el campo y la ciudad, enriqueciéndose en ésta la corte, funcionarios, sacerdotes y posteriormente publicanos. Los imperios helenísticos herederos de Alejandro Magno y el romano se basaron en estos antecedentes.

El capitalismo europeo de la era moderna empalmó con este esquema, profundizándolo y ampliándolo con los nuevos medios de producción. Con el desmantelamiento sistémico de la economía social de mercado –allí donde pudo desarrollarse ésta– por la imposición global del sistema neoliberal, el mecanismo de la acumulación continúa creciendo cada vez más.

Los diferentes rechazos bíblicos de la opresión, la explotación, la injusticia, la marginación, etc. se dirigen contra las formas aún primitivas de los mecanismos sistémicos de enriquecimiento por un lado y empobrecimiento por el otro. Debe tenerse en cuenta que no se trata de meros juicios ético-morales sobre algunos individuos inmorales, sino sobre los sistemas socioeconómicos mismos como tales, claro está, siempre manejados por individuos.

Es importante tener presente la siguiente evolución cronológica de la historia de Israel:[76]

---

[74] Éste es el tristemente célebre eslogan atribuido a Margaret Thatcher, condensado en la fórmula *TINA*, acrónimo formado por las iniciales de la frase en inglés *There is no alternative*, *No hay alternativa*, a saber, al capitalismo del libre mercado. La frase fue repetida tantas veces por el entorno de Thatcher que llegó a ser una especie de "mantra" secular, recitado para conjurar a todo el mundo de que ese tipo de capitalismo era la única teoría económica posible. Susan George, una crítica prominente de la globalización neoliberal, ha hecho célebre la réplica al pensamiento "TINA" mediante el eslogan "TATA!": *There Are Thousands of Alternatives!*, *¡Hay miles de alternativas!* Este eslogan alternativo remite al principal lema del movimiento que se opone a la globalización neoliberal: *Otro mundo es posible*.

[75] Véase Ulrich Duchrow y Franz J. Hinkelammert, *La vida o el capital. Alternativas a la dictadura global de la propiedad*, San José, Costa Rica, DEI, 2003, Cap. 1.

[76] Seguimos a Ulrich Duchrow, *Alternativas al capitalismo global – extraídas de la historia bíblica y diseñadas para la acción política*, Ediciones ABYA-YALA, 1998, Parte II.

1. Luego de la liberación del sistema político-económico del trabajo forzado en la esclavitud bajo el faraón "divino" y en la época anterior a la constitución nacional de Israel (1250 a 1000 a. C.), se buscó construir una alternativa "nacional" bajo la voluntad de Dios, en el sentido de la conservación de la libertad; y caracterizada por la solidaridad familiar y tribal mediante la independencia e incluso la oposición regional y estructural a los grandes imperios del antiguo Cercano Oriente, construidos sobre la esclavitud y altos tributos.

2. En la época de los reyes del reino único y luego dividido (1000 hasta 586 a. C.), se intentó "disciplinar" o "domar" mediante determinadas leyes la economía de la propiedad y el sistema real, cuestionado por muchos en Israel. El Salmo 24,1 subraya enfáticamente: *Del Señor es la tierra y su plenitud, el mundo y los que en él habitan.* La idea central es que la tierra en sí, juntamente con toda la humanidad, es propiedad de Dios; y que Dios entrega la tierra a la humanidad para que ésta pueda vivir de la misma. Si el Salmo lo subraya tan enfáticamente, es porque debió enfrentarse a otros que pretendían ser dueños de la tierra y de sus habitantes. En efecto, desde el siglo VIII a. C. diversos textos bíblicos venían discutiendo sobre la cuestión de la propiedad debido a que en ese momento se había originado en Grecia una nueva modalidad económica basada en la propiedad privada y en la práctica de la cobranza de intereses, que se extendió rápidamente por todo el Antiguo Cercano Oriente. Los préstamos debían ser garantizados mediante la propiedad del deudor. Si éste por una mala cosecha u otro contratiempo no podía devolver lo que había pedido prestado, perdía su tierra y en ocasiones incluso su propia libertad. Esto llevó rápidamente a una escisión en el cuerpo social, aumentando por un lado los latifundistas y por el otro los pobres, los sin tierra, los esclavos. Juntamente con estos mecanismos se desarrolló el dinero, no sólo para posibilitar el intercambio comercial y el pago de las deudas, sino también la acumulación de la riqueza.

Este proceso suscitó la crítica profética dirigida contra los excesos del poder, la explotación económica de los débiles, la acumulación ilimitada de propiedades (cf. Is 5,8) y el sistema en sí. Fue en esta época que las reformas legales de la Torá proporcionaron claras contramedidas estructurales y leyes preventivas (Ex 22,24: prohibición de tomar intereses por préstamos) frente a los mecanismos socioeconómicos que se iban desarrollando, fundamentalmente relacionadas con el régimen de préstamo a interés y la esclavitud por endeudamiento; queriéndose revertir la inversión del circuito de la bendición mediante leyes económicas y sociales preventivas y correctoras para proteger a quienes se empobrecían.

3. En la época exílica y persa (586 a 333 a. C.), Israel reflexionó profundamente sobre cómo vivir según los mandamientos de su Dios YHVH dentro del nicho que le permitía ocupar el imperio, esforzándose por construir alternativas frente a la normalidad del Oriente antiguo, y formando una especie de "República de la Torá" en el marco del imperio persa.

4. En la época de los imperios totalitarios, primero el helenístico y luego el romano, a partir del 168 a. C. se desarrollan formas de resistencia y de esperanza en el reino de Dios que debe tener cara humana y que superará los imperios. Diversos grupos intentaron desenmascarar el carácter antidivino de los grandes reinos o imperios helenístico-romanos y pasaron a la resistencia contra la imposición totalitaria de su economía financiera y de propiedad excluyente. Las propuestas de estos grupos se hallan en los escritos apocalípticos. Allí también surgió con nitidez la fe en el juicio final con su doble resultado de resurrección para la vida eterna y resurrección para el castigo eterno. Jesús y la primera Iglesia cristiana participaron en este amplio movimiento contracultural y contrahegemónico. En el caso de Jesús, se agrega la convicción que también bajo las circunstancias históricas más adversas el reino de Dios ya va construyendo a nivel microsocial pequeñas alternativas mediante comunidades mesiánicas, que son espacios de contención para todo tipo de personas marginadas, empobrecidas y despreciadas.

1.4. El carácter situado del estudio de la Biblia

Y con ello volvemos a la temática lucana, objeto de este estudio, y a la vez al contexto actual. La tarea de la Iglesia es la proclamación del señorío de Jesucristo para la salvación de todas las personas, el llamado a la fe en él y al seguimiento en una comunidad viviente. Forma parte esencial de esta misión el esfuerzo por realizar la salvación en Jesucristo –recibida por gracia mediante la fe– en una nueva vida, practicada en la construcción de comunidad solidaria, sin exclusión, marginación o anulación del prójimo. La realización de esta misión puede compararse con una elipse con dos focos. Uno de ellos lo constituye la toma de posición de la comunidad cristiana, su ubicación en el proceso histórico como comunidad testificante y paradigmática del reino; el otro foco queda conformado por la manera de leer los textos bíblicos. Ambos focos se condicionan mutuamente; y el problema de esa interrelación es precisamente la cuestión central de toda hermenéutica.

A partir de este criterio de la interrelación entre ubicación histórica de la comunidad cristiana y lectura de sus textos canónicos, fundantes y normativos, se deduce que toda lectura es *situada*, tanto eclesiástica como contextualmente en el sentido más amplio. Toda lectura tiene su contexto teológico, confesional, político, cultural, ideológico, de clase, de género, lingüístico, personal. Se ha convertido en lugar común de muchos estudios bíblico-teológicos que se inscriben en las líneas aquí expuestas establecer que su lectura no sólo es situada, sino conscientemente situada. Y esta ubicación consciente marca una diferencia cualitativa con respecto a otras lecturas, p. ej., fundamentalista, neoconservadora, idealista, espiritualizante o como siempre quieran llamarse; e incluso con respecto a corrientes exegéticas que juegan al nivel de una pretendida neutralidad. Todo análisis, lectura, exégesis, interpretación de cualquier texto, sagrado, político, histórico, cultural etc. siempre es *SITUADO*. La crítica ideológica permite descubrir funciones encubridoras y/o legitimadoras de determinadas posturas y situaciones precisamente en aquellas lecturas que pretenden ser "sólo" científicas y neutrales. Dado que ninguna persona puede leer un texto bíblico fuera de su contexto personal y vivencial, ese contexto siempre se introduce en la lectura, modela la metodología y establece criterios de selección a la hora de realizar interpretaciones y luego tomar opciones.

A nuestro criterio, la única manera de tratar de evitar una manipulación total de los textos fundantes por el contexto y los esquemas del exégeta es que éste tome conciencia de sus condicionamientos, los explicite, los analice críticamente y los trate de incorporar al diálogo hermenéutico con el texto canónico. De esta manera, el contexto amplio, lejos de "contaminar" el trabajo científico, lo enriquecerá; y también otorgará verdadera relevancia a los escritos cristianos en cuanto fundantes y revelatorios. Así la asunción del contexto y de los condicionantes de la praxis plantea desafíos al texto normativo; y éste a la vez desafía y corrige esa praxis.

La lectura de la Biblia y la búsqueda de su mensaje y sentido, realizadas en un contexto eclesiástico inmerso en los problemas de un continente mayoritariamente pobre, dependiente y explotado, permite enriquecer la reflexión y la praxis cristianas, depurar los acercamientos y métodos exegéticos y aprovechar resultados positivos de otras exégesis, y descubrir acaso inusitados aspectos que hacen hablar a Dios de manera significativa, relevante y reveladora desde aquellos documentos que son su Palabra.

El estudio de la Biblia en América Latina y a partir de una ubicación concreta en las problemáticas del continente ya ha dado frutos de descubrimiento de "aspectos inusitados". Enriqueciéndose con aportes de la exégesis de otros contextos, pero ubicando los mismos en coordenadas históricas y no existencialistas, se ha recuperado mucho del sentido histórico y liberador del reino de Dios. El estudio del éxodo, el tema de la justicia histórica, el fenómeno singular del profetismo, la visión israelita de la historia como proceso y no como círculo o estancamiento, la corporalidad, las coordenadas contextuales del movimiento mesiánico y profético de Jesús, los espacios de contención constituidas por las primeras comunidades cristianas, el descubrimiento de Pablo como intelectual contestatario que elabora una alternativa frente al bloque

histórico e ideológico del imperio romano, el énfasis neotestamentario en la salvación presente como base para la transformación integral futura, todo ello es parte vital de una verdadera revolución hermenéutica producida en la investigación bíblica latinoamericana y de algunos otros contextos similares. Es tanto base para una renovada comprensión de las Escrituras como a la vez fruto de un estudio de las mismas a partir de la inserción de cristianas y cristianos en los múltiples aspectos de los procesos latinoamericanos.[77]

1.5. El proyecto temático

Para nosotros, decir *Biblia* es establecer una referencia a la última palabra sobre el significado de nuestras vidas y la fe cristiana. A la vez, referirse a la Biblia es referirse siempre a ella como *interpretada*, pues el acceso a ella se produce siempre a través de quienes la leen, releen e interpretan. Al mismo tiempo, es necesario tener presente que la Biblia es el resultado de un peculiar proceso hermenéutico;[78] en otras palabras, es la resultante de un proceso de lectura, relecturas e interpretaciones.

Hacer que la Biblia hable como texto fundante no significa aplicar sus unidades literarias (parábolas, dichos, historias de milagros, credos, himnos, tablas, etc.) a situaciones actuales que se suponen similares a las bíblicas. Para ello se tendría que recrear como en un laboratorio bioquímico comunitario o en un invernadero socioeconómico y político exactamente aquellas condiciones históricas que fueron matriz y caldo de cultivo de los diversos pasajes y libros bíblicos – un intento de hecho ridículo e imposible; no obstante, intentado por los concordismos y fundamentalismos, aunque más no sea con recreaciones y representaciones mentales. El concordismo presenta dos problemas principales: reduce el mensaje bíblico a situaciones que tienen su paralelo en determinadas experiencias de la historia de Israel o de la primitiva iglesia; y superficializa el querigma reduciéndolo a la facticidad externa, confundiendo así el hecho con su sentido.[79] En última instancia, el concordismo produce lo contrario a su intención, pues en vez de abrir las vidas actuales al novedoso impacto bíblico, reduce el mensaje a situaciones "dominadas". Ello no es sino una domesticación del mensaje.

La lectura más fecunda es a nuestro criterio la lectura de la acción y la palabra de Dios en nuestras vidas, comunidades, sociedades y en el mundo, siempre a partir de la aceptación –en términos de fe, confianza y obediencia– de la acción y la palabra vinculantes de Dios canonizadas en la Biblia; acción y palabra normativas, formantes y fundantes para la praxis del seguimiento de Jesucristo. Para ello no sólo es ventajoso, sino imprescindible comprender el significado de los eventos históricos bíblicos (en lenguaje teológico: hechos salvíficos) y de su transmisión escrita (en términos teológicos: la Palabra de Dios) testimoniados en la Biblia; y desvelar el sentido que

---

[77] Véase una síntesis del proceso (hasta 1973) de redescubrimiento de la dimensión histórica del reino de Dios según los escritos bíblicos (relacionado a su vez con la recuperación de la historia real como lugar de la salvación) en Samuel Silva Gotay, *El pensamiento cristiano revolucionario en América Latina y el Caribe. Implicancias de la teología de la liberación para la sociología de la religión*, Cordillera/Sígueme, 1983[2], cap. 4: "La revolución hermenéutica", p. 137-181. El autor incluye en este capítulo una presentación de las reflexiones básicas de los biblistas latinoamericanos ubicados en la línea de la teología de la liberación: S. Croatto, G. Hirata, P. Miranda, J. Pixley, L. F. Rivera, M. Vasil; amén de algunas ideas de teólogos sistemáticos: R. Alves, H. Assmann, R. Avila, G. Gutiérrez, J. Míguez Bonino, P. Negre, J. L. Segundo.
A este listado importante caben agregar más nombres "clásicos", tales como E. Cardenal, C. Mesters, M. Schwantes; y un número apreciable de autoras y autores organizados en torno a los estudios comunes y la preparación y edición de *RIBLA*, *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, acaso la publicación exegético-hermenéutica de mayor nivel de compromiso con la difícil realidad del continente.

[78] José Severino Croatto, *Hermenéutica bíblica. Para una teoría de la lectura como producción de sentido*, Buenos Aires, La Aurora, 1984, p. 73.

[79] Véase esta crítica del concordismo en J. S. Croatto, *Hermenéutica bíblica*, p. 13-14.

tuvo la palabra de Dios para aquellos y aquellas creyentes que nos legaron su testimonio en las páginas de las Escrituras. Aquí se juega todo el problema de la interrelación entre el Canon bíblico y nuestro contexto, la Escritura fundante y los condicionamientos de quienes la leemos y aceptamos.

Aquí también se sitúa nuestra confesión en el sentido que sentimos un especial interés por aquellos textos que guardan peculiar empatía con los problemas de la situación latinoamericana: pobreza, opresión, violencia, dependencia, injusticia, búsqueda de justicia, problemas de poder y de estatus, marginación, exclusión, miserización, derechos humanos, el sentido de la vida en condiciones infra- e inhumanas, diseño de alternativas, dignidad de todos los hijos y todas las hijas de Dios, seguimiento de Cristo y misión de la iglesia en estas circunstancias.

La Biblia contiene abundantes textos que tocan cuestiones económicas y que tienen que ver con las relaciones comunitarias, sociales y económicas. Entre los textos neotestamentarios se destacan el Evangelio de Lucas y la Epístola de Santiago como testigos del arraigo social sumamente fuerte del mensaje cristiano original y de la llamada *piedad de los pobres*. Estos dos escritos neotestamentarios evidencian un alto grado de preocupación de sus respectivos autores por las situaciones de injusticia y marginación de sus comunidades y por el reflejo de los abismos socioeconómicos de la sociedad en el seno de la iglesia. Así es que tematizan los abismos entre pobres y ricos, el grito por justicia, la opción de Dios por los pobres, la toma de posición de los proclamadores y pastores; y presentan instrucciones concretas para la estructuración de la vida comunitaria. La importancia de sus textos radica en el hecho de que no sólo tienen un trasfondo social y económico, sino que son textos fundamentalmente teológicos, nacidos de la adhesión total a Jesucristo y del deseo apasionado por poner en práctica esta fe.

El EvLc está construido sobre una serie de oposiciones e inversiones, y en su oposición fundamental vibra el problema de la relación *pobres–ricos*, *humildes–poderosos*, *despreciados–despreciadores*.

Todo texto completo es una unidad mayor. En el caso del EvLc, su coherencia viene dada por las líneas de sentido que lo recorren y por la trama que lleva al desenlace final. El texto es una estructura complejísima en extremo que contiene una cantidad prácticamente inanalizable de elementos, aspectos, temáticas y líneas de sentido, las llamadas isotopías. Al estudiar este documento, se impone la necesidad de optar por uno o algunos de sus elementos. El rigor científico de esta empresa exige establecer y reconocer los criterios que fundamentan la opción o extracción de determinados elementos para el análisis. Un análisis histórico-crítico y semiótico exhaustivo en materia de escritos bíblicos sólo es posible tratándose de textos menores con algunos pocos capítulos.[80]

Encuadramos nuestro análisis del EvLc entre aquellas investigaciones que se limitan a una temática más específica del libro bíblico en cuestión. Nos concentramos en la respuesta que da Lucas en el primer volumen de su doble obra al problema de la existencia de ricos, prestigiosos y despreciadores por un lado, y de pobres, pecadores y despreciados por el otro, a saber, dentro del cuerpo de la iglesia (o, con mayor precisión, en las comunidades lucanas). Creemos ver con meridiana claridad en el EvLc esa relación específica por un lado de ricos, personas con estatus que les da prestigio, y gente con una determinada conciencia de superioridad que la lleva a despreciar a otras personas; y por el otro, una agrupación de pobres (en sentido económico), personas pecadoras y menospreciadas y/o despreciadas. En ocasiones, un mismo individuo o grupo encarna dos o incluso las tres de estas caracterizaciones; en otros casos no se los puede identificar con más que con una sola característica. También hay unidades de texto que presentan a un personaje rico, pero despreciado, y sobre el cual se opera una transformación de papeles temáticos. Por esta posibilidad

---

[80] A título de ejemplo puede mencionarse el análisis de Jean Calloud y François Genuyt, *La Première Épître de Pierre. Analyse sémiotique*, París, Les Éditions du Cerf, 1982: el análisis de 1 Pedro llena un libro de 200 páginas.

de interrelación de caracteres advertimos desde el vamos contra el peligro de identificar los epítetos como ropaje aplicable de manera estereotipada; y por de pronto sólo puede decirse que Jesús se identificó con pobres, pecadores y despreciados; y que pronunció palabras claras sobre la riqueza y los ricos, los despreciadores y los prestigiosos, llamándolos a la transformación de sus vidas.

Este estudio consiste en un análisis de los textos que tratan la temática económica; y puesto que entendemos que el proyecto económico de Lucas no es teórico, sino que apunta a la realización práctica en el seno de la comunidad cristiana, combinamos el análisis de este tema con el de la dimensión relacional, presente en las unidades que contienen referencias a personas pecadoras, el perdón, aprecio y desprecio, comunidad, relaciones interpersonales, construcción comunitaria, etc.

Leeremos, releeremos y, si se quiere, "reescribiremos" de esta manera el EvLc a lo largo de las isotopías económica y relacional, combinando ambas dimensiones luego con la isotopía ideológica para la cual elegimos las figuras de Abraham; y todo ese conjunto será un intento de lectura desde, en y para las comunidades cristianas en América Latina.

Es nuestra tesis que en el contexto de la teología de la historia desarrollada por Lucas, uno de los problemas que más le preocupó al evangelista fue la existencia de diferencias económicas y de prestigio o estatus en el seno de la comunidad cristiana. En otros términos: la presencia conflictiva de ricos y pobres y la actitud de ciertos miembros de la iglesia hacia otros. Este problema acuciante es la concreción material, económica y relacional de la prolongación de la iglesia en la historia (atención: conscientemente no decimos "de la demora de la parusía"). Lucas escribe entonces su evangelio en buena parte como *proyecto económico, relacional y ortopráctico de vida comunitaria, a partir de la fe en y el seguimiento de Jesucristo como Señor y Salvador.* Éste no fue el único fin o tema del EvLc; y nos distanciamos claramente de aquellas tendencias exegéticas que quieren identificar en el EvLc o incluso en la doble obra lucana una sola temática u objetivo. Entendemos que no estamos ante *LA teología* de Lucas, sino ante un elemento de la misma, si bien fundamental, pero no el único.

Entendemos que la obra de Lucas, en cuanto proyecto económico y relacional de vida comunitaria, es la concreción literaria de una visión teológica de la historia de la salvación. La genialidad de este proyecto, lamentablemente despreciado y desfigurado por los seguidores de Conzelmann con su berretín escatologista y parusíaco, no sólo consiste en una visión histórico-salvífica que le permite a la iglesia *caminar* por los tiempos;[81] sino que es fundamentalmente un trazado de ortopraxis cristiana comunitaria que tiene por meta superar el abismo entre /pobres–pecadores–despreciados/ y /ricos–prestigiosos–despreciadores/. De allí hay un solo paso hermenéutico para perfilar el concepto de la comunidad cristiana como "vehículo" servidor del cambio salvífico ofrecido a la humanidad entera.

Esta visión de la obra lucana podría ser también un humilde aporte más a la superación de la comprensión de Lucas como "inventor" de la historia de la salvación por el problema de la demora de la parusía.

En este trabajo nos imponemos varias delimitaciones:

- al EvLc y no a la doble obra lucana;
- a la dimensión económica y relacional del EvLc y no a su teología completa;
- a determinados textos, grupos de textos e isotopías dentro del EvLc.

La primera delimitación se debe a que más allá del hecho de que Lucas haya tenido en mente el segundo tomo al escribir el evangelio, este primer volumen "cierra" por sí

---

[81] Para Lucas es esencial la noción del CAMINO y del CAMINAR/VIAJAR. Plasmó esta concepción en su estructuración tripartita del primer tomo, elaborando un amplio relato de viaje; y en el segundo tomo, al emplear la designación *el camino* para hablar de la propuesta cristiana (Hch 18,26; 19,23; 24,14).

solo en el sentido de constituir un discurso coherente; con un programa narrativo principal que recorre su ciclo y llega a su culminación; con sujetos, objetos, acciones y relaciones perfectamente definidos y constituidos; con una terminología y una simbología propias; con una red isotópica que conforma un entramado lógico; con una oposición fundamental y una circulación del relato coherente. La coherencia de la primera obra también se deduce de la memoria que presenta el autor en Hch 1,1-3. Por todo ello es lícito, amén de necesario, analizar el efecto de sentido que produce el texto del evangelio como obra propia, y no meramente como una primera parte de una doble obra.

Ahora bien, para comprender la estructuración del evangelio –amén de conocer la proyección de la primera iglesia y las realizaciones anunciadas e impulsadas desde el evangelio–, es imprescindible tomar en cuenta la estructuración de la doble obra. De allí que todo análisis del EvLc no puede prescindir de referencias a Hch y de su consideración como segundo tomo de una obra integral.

La segunda delimitación constituye una opción temática cuyos fundamentos quedaron expuestos en lo antedicho; y la tercera se desprende de la segunda.

Podemos sintetizar de la siguiente manera nuestro enfoque de la temática económico-relacional lucana:

– Los pobres en sentido económico,[82] las personas despreciadas y los pecadores tienen determinadas necesidades relacionadas con su situación, cuya satisfacción puede llamarse *Programa*: satisfacción de las necesidades básicas de comida, vestido, salud, hogar, descanso, familia; gozar de reconocimiento, aceptación a nivel relacional y dignidad; tener acceso a Dios a través de los bienes religiosos y el universo simbólico religioso; sentirse comprendidos, amados y contenidos.

– A estos programas se oponían en el tiempo de Jesús determinadas estructuras cuyo ejercicio constituía otros tantos anti-programas con respecto a los primeros:

- Estructuras económicas y políticas de explotación que beneficiaban a los ricos y poderosos;
- Estructuras sociales y mentales de desprecio, desprestigio, conciencia de estatus;
- Estructuras religiosas relacionadas con los conceptos de pureza, perfección, filiación divina, pueblo elegido, perdón. Estas estructuras oprimían a quienes no tenían posibilidades económicas y religiosas de participar en los privilegios de la bendición divina.

– Estos conflictos no se desarrollaron solamente en tiempos de Jesús, sino también en el momento concreto en que vivía el autor del tercer evangelio, que por convención seguiremos llamando *Lucas*.

– Este Lucas, al redactar su evangelio, incluyó en su proyecto estos conflictos de su tiempo y los relacionó con sus similares del momento histórico de Jesús, recopilando materiales sobre estas situaciones y redactando su texto con la perspectiva de solidaridad total –no mera lástima o compasión– con el grupo de /pobres–despreciados–pecadores/. El relato evangélico estatuye la formación de un *héroe* (en sentido semiótico)[83] capaz de asumir y transformar, en virtud de su competencia, la

---

[82] Que es el sentido que Lucas le da al término πτωχός [*pobre, paupérrimo*]; cf. el artículo sintético que condensa diversas investigaciones sobre el particular. C. Calderón, "¿Quiénes son los pobres en Lucas 6:20", en: *Kairós* 35 (2004) 31-53.

[83] La semiótica se maneja con un metalenguaje en el que muchos términos tienen otro valor semántico que en el uso "común". *Héroe* en semiótica es el sujeto principal del programa narrativo del texto, y no necesariamente un *héroe* al estilo histórico, épico o legendario. Filemón y Onésimo no son precisamente héroes en estos sentidos, pero sí lo son en sentido semiótico. *Inmanencia*, en sentido semiótico, no se opone a una trascendencia dentro de coordenadas metafísicas o religiosas, sino que se opone al plano de la manifestación dentro de coordenadas estructurales.

situación desventajosa de ese grupo. En el momento de la redacción evangélica, el programa de ese grupo se convierte en *Programa Narrativo* (PN), mientras que las operaciones de las estructuras opresivas asumen el papel de un *Anti-Programa*.

– Lucas, al recoger las tradiciones mencionadas e integrarlas de manera singularmente creativa y constructiva en su edición del evangelio, establece una referencia normativa al Salvador Crucificado y Resucitado, Señor de la iglesia y el universo, y a su total solidaridad con personas pobres, pecadoras y despreciadas. El texto relata la capacitación de los primeros seguidores y seguidoras para la continuación de la obra fundada por Jesucristo. De ello se deduce que uno de los objetivos fundamentales del EvLc es la capacitación de los cristianos y las cristianas para la misma tarea; y que para Lucas esa opción, al evidenciarla con tantos materiales peculiares y con su tarea redaccional, es esencialmente constitutiva de la praxis cristiana.

– Una pregunta esencial para la interpretación del EvLc es la siguiente: ¿Quién es el opositor (u oponente) principal? ¿Roma, los zelotes, los fariseos, los ricos, los samaritanos, los judíos, los judeos, los judaítas, Jerusalén, los sacerdotes, el sumo sacerdote, el sanedrín, Pilato, los Herodes, Satanás, Judas, los cobradores de impuestos, los ritos religiosos, los comerciantes del templo, los despreciadores, los prestigiosos, el templo...? ¿O será una actitud, un programa de vida del cual se podrá decir que une a los distintos oponentes que se van perfilando a través de las páginas del EvLc?

La respuesta a estas preguntas será buscada mediante el establecimiento de la estructura elemental del significado, la búsqueda de la oposición fundamental y la aplicación final del cuadrado semiótico.

A lo largo de todo el texto del EvLc, opera un mecanismo verificatorio que conjunta los datos del *ser* y el *parecer* (cf. infra sobre el particular); y proyecta sus efectos de sentido a partir de las afirmaciones del autor sobre Jesús como también de las verificaciones de quienes simpatizan con Jesús y de quienes se le oponen, particularmente por la praxis de relaciones con personas pecadoras, pobres y despreciadas y de las defensas de las mismas. Dado que este mecanismo eclosiona en dos momentos culminantes en la crucifixión y en las apariciones del Resucitado, donde finalmente queda revelado claramente la conjunción del *ser* y el *parecer*, la consideración de dos momentos necesariamente forma parte del estudio del proyecto económico-relacional del EvLc. Por ello el trabajo incluye un ítem dedicado a un texto específico (Lc 23,39-43) de la pasión y otro dedicado a las verificaciones en Lc 24, combinado con la constitución de *testigos* y de su *tarea*; pero sin estudiar en profundidad todo el relato de la pasión y todas las apariciones del Resucitado.

A estas demarcaciones positivas se agregan otras negativas en el sentido de indicar qué campos, áreas, focos etc. no serán considerados en este estudio.

– Más allá del establecimiento de los elementos imprescindibles para la delimitación de unidades de texto, no se harán estudios de crítica literaria especial de las fuentes lucanas sobre la base de la distinción clásica entre *tradición* y *redacción*; pues lo que nos interesa es el estudio del mecanismo con el cual el texto final –canónico– produce su efecto de sentido. El análisis estructural o semiótico, como también la crítica narrativa, no interpreta el EvLc especificando qué parte proviene del EvMc, cuáles segmentos o unidades de la Fuente de los Dichos y qué elementos del material peculiar L; ni adscribe mayor significado a aquellas partes de la narrativa que parecen haber provenido directamente del evangelista. En semiótica y en crítica narrativa se asume que el autor espera que el público lector reciba la obra en la forma en la entregó

Otro caso "chocante" a primera vista de terminología traspolada se constata en los esquemas de valoración, pues allí se emplean calificaciones de *mentiroso*, *falso*, *verdadero* o *secreto*, siempre en sentido semiótico y no en el ético o moral.

el lector, y que su lectura le brinde el sentido en sus propios términos.[84] Sí le interesa a este enfoque determinar cómo cada elemento de la narrativa contribuye a la construcción del proyecto integral, brindándole como obra global una experiencia de comprensión al público lector.

– No se investigará ni se pretenderá determinar el respectivo valor histórico o la historicidad de los diferentes materiales que Lucas integró en su evangelio, pues el objetivo de este estudio no consiste en adentrarse a lo fáctico a nivel de la historia, sino investigar el proyecto de fe y vida que ofrece el texto en su forma final y canónica. En este sentido, no se preguntará si y en qué medida los diversos materiales integrados por Lucas suministran información sobre la persona de Jesucristo, su entorno y la iglesia primitiva, de qué tipo de información se trata y cuánto aporta para la reconstrucción de la historia sucedida; sino que nos interesa plantear la pregunta acerca del proyecto que se propuso transmitir el autor del evangelio. No cuestionamos ni negamos la validez de la investigación del nivel histórico; ni cuestionamos ni negamos que los materiales evangélicos permitan acceder a ese nivel; pero su investigación cae fuera de las metas propuestas. Simplemente dejamos constancia que el objetivo de nuestro análisis se sitúa en otro nivel: el del proyecto; y, tratándose de un análisis estructural, apoyado por el concurso del instrumental histórico-crítico, nos interesa investigar tanto cuál es el proyecto del autor a partir del relevamiento de los datos del tejido del texto, como asimismo cómo se produce el efecto de sentido de ese proyecto. En perspectiva semiótica se establece que mediante el interjuego y las interrelaciones de sus unidades, el discurso del EvLc genera un personaje literario central, Jesucristo, y una serie de otros actores y actantes. La semiótica respeta "profundamente" las creaciones literarias que ofrece el texto, y le está vedada la intromisión al "antes" del texto,[85] aunque para su trabajo le es imprescindible contar con los aportes obtenidos por la metodología histórico-crítica.

Aquí se plantea una distinción entre *historia* y *discurso*. *Historia* remite al contenido de la narración: *qué se cuenta* o *narra*; *discurso* remite al nivel retórico: *cómo se cuenta* o *narra* esa historia.[86] Nuestro enfoque trata de identificar las líneas básicas de la narrativa, siempre en sentido estructural y relacionado con los mecanismos de producción de sentido. Esta distinción es ciertamente análoga, aunque no paralela, a la que establece la exégesis histórico-crítica entre *tradición* y *redacción*. Si bien el análisis del nivel narrativo entiende que la *historia* que narra Lucas proviene de alguna rama de la tradición recibida, es decir, de fuentes escritas u orales, y que la manera en la que el autor presenta esa historia es parte de la expresión de su proyecto teológico, el repaso estructural y narrativo no establece ninguna separación "material" entre la historia y el discurso, sino que se centra en los mecanismos de producción de sentido del discurso. El contenido entero de la narrativa de Lucas constituye la "historia en discurso". Si se considera que a la semiótica le interesa investigar cómo el texto dice lo que dice (es decir, explicitar los mecanismos de la producción de sentido), queda claro que el significado del texto queda mejor descrito en términos de *efecto* que el discurso tiene sobre su público lector antes que simplemente en término de lo que representa.

– Relacionada con esta puntualización se halla la siguiente delimitación: No se persigue como objetivo central emplear los textos como acceso al contexto socioeconómico ni como material para la reconstrucción de ese contexto. Todo ello es tarea de la exégesis sociopolítica de los textos bíblicos, de buena trayectoria en la exégesis y con importantes resultados, varios de los cuales nutrirán nuestro propio análisis.

– Otra consecuencia de lo explicitado es que tampoco nos interesa discutir hasta qué punto la obra lucana se encuadra en el mundo de las obras historiográficas de la antigüedad, en qué medida el autor persigue objetivos historiográficos comunes y

---

[84] Mark Allan Powell, "Toward a Narrative-Critical Understanding of Luke", en: *Interpr* 48 (1994), p. 343.

[85] Cf. infra sobre la relación entre métodos histórico-críticos y análisis semiótico.

[86] Seguimos aquí a M. A. Powell, "Toward a Narrative-Critical Understanding of Luke", p. 343.

corrientes de su entorno, y hasta qué punto es consciente de sus condiciones historiográficas. Estas cuestiones exigirían una amplia consideración de la obra lucana entera desde el punto de vista de los escritos de los historiadores de la época, con lo cual saldríamos por completo de los objetivos definidos por la semiótica.[87]

– Concluimos la lista de delimitaciones con una autolimitación importante. Lucas dedica varios de sus textos a presentar diversos encuentros de Jesucristo con mujeres, con proyectos y realizaciones de dignificación y liberación de éstas. En este trabajo se analizan sólo el Magníficat y la curación de la mujer encorvada, con plena conciencia de la abundancia de materiales lucanos sobre la temática en cuestión. Si no se incluyen más unidades de texto, siendo éste uno de los temas lucanos destacados, es por la conciencia de las dificultades de la tarea y de todo lo que a este autor varón le falta por estudiar y conocer para poder embarcarse en este campo de las investigaciones lucanas y bíblicas en general. Es por ello que remitimos ya desde aquí a las numerosas investigaciones realizadas sobre esos textos por mujeres y en algunos casos también por varones; investigaciones que dan cuenta no sólo de la alta especialización de quienes las realizan, sino también de su compromiso personal y de su involucrarse en la tarea de proseguir hoy con la dignificación y la liberación de mujeres y varones, apoyándose en la práctica de Jesús y alimentándose por la misma.

En cuanto a las dificultades aducidas, de hecho hay considerables diferencias de apreciación e interpretación con respecto a la manera en la que Lucas trata la temática en cuestión. Diversas teólogas feministas le acusan de haber promovido sólo roles femeninos tradicionales (oración, limosna, apoyo económico de misioneros) y de minimizar deliberadamente la participación activa de mujeres en profecía, misión y liderazgo de la iglesia primitiva; de no presentar narraciones de mujeres llamadas, comisionadas, llenas del Espíritu;[88] y se afirma incluso que lo peligroso de ello radica en el poder artístico sutil de la presentación lucana que seduce al público lector llevándolo a una aceptación acrítica del texto y de los roles tradicionales de género como divinamente ordenados.[89] Ahora bien, las mismas voces críticas le reconocen a

---

[87] Para un breve panorama de ubicación lucana en el contexto historiográfico antiguo, cf. C. K. Barret, *Luke the Historian in Recent Study*, Londres, Epworth Press, 1961; Henry J. Cadbury, "Commentary of the Preface of Luke", en: F. J. Foakes Jackson y K. Lake (Eds.), *The Beginnings of Christianity*, I, 1, Londres, Macmillan, 1922, p. 489-510 (se trata de un estudio ya clásico); T. Callan, "The Preface of Luke-Acts and Historiography", en: *NTS* 31 (1985) 582-586; Donald J. Sneen, "An Exegesis of Luke 1:1-4 with Special Regard to Luke's Purpose as a Historian", en: *ET* 83 (1971-72) 40-43; I. Howard Marshall, *Luke: Historian and Theologian*, Exeter, 1970; A. J. Mattill, *Luke as a Historian in Criticism since 1840*, Ph. Dissertation, Vanderbilt University, 1959; y en especial Joel B. Green y Michael McKeever, *Luke-Acts and the New Testament Historiography*. Grand Rapids, Baker, 1994. Centrado en historiografía, este libro pasa revista a un total de 517 items sobre el tema publicados desde 1970 hasta su aparición.

[88] Barbara E. Reid, "Luke: The Gospel for Women?", en: *CThM* 21 (1994) 405-414, passim.

[89] Cf. Halvor Moxnes, "The Social Context of Luke's Community", en: *Interpr* 48 (1994), p. 387; Jane Schaberg, "Luke", en: Carol A. Newsom y Sharon H. Ringe (Eds.), *The Women's Bible Commentary*, Londres, SPCK; Louisville, Westminster/John Knox Press, 1992, p. 275. Cf. en especial la colección de artículos en Amy-Jill Levine y Marianne Blickenstaff, *A Feminist Companion to Luke*, Londres, Sheffield Academic, 2002.

No es este el lugar para revisar con mayor profundidad estas acusaciones. Sin ánimo de cuestionar sus bases y muchos de sus descubrimientos, y reconociendo claramente la presentación de la organización eclesiástica masculina en Hch, nos permitimos indicar que no todas los reproches generalizados se adecuan siempre con total justicia a las evidencias del texto. Permítasenos un ejemplo con relación a los términos *profetizar*, *profeta* y *profetisa*, aun advirtiendo las limitaciones que tienen los estudios cuantitativos. Pero siempre suministran por lo menos una primera pista. En el EvLc hay sólo dos empleos del verbo *profetizar*, uno en Lc 1,67 aplicado a Zacarías y el otro en Lc 22,64 aplicado a Jesús, en la burla que le aplica la custodia. Aquí no hay referencia a una función de liderazgo eclesial. Distinto es en Hch. De los cuatro empleos del verbo *profetizar* en Hch, dos se hallan en la cita del texto de Joel, presentado por Pedro en Pentecostés (Hch 2,17-18). Allí hay lenguaje inclusivo con expresa mención de sujetos

este evangelio el potencial de desafío y promesa, que puede y debe ser explotado mediante un acercamiento con los métodos críticos contemporáneos.[90]

Sea como fuere, y reconociendo las limitaciones culturales, religiosas y de época de Lucas en cuanto a avances significativos en la materia, es un hecho que el mensaje de esperanza de liberación de las personas oprimidas proclamado por Lucas es relevante para las mujeres precisamente porque muchas de las personas pobres y marginadas, en todas las épocas, han sido y son mujeres y criaturas que dependen de éstas.

El estudio, además de su meta central de búsqueda del proyecto del documento y su inscripción en los lineamientos de los objetivos del análisis semiótico, se relaciona por cierto con la dimensión redaccional, pero en su sentido estructural y no tanto en el clásico de la *historia y crítica de la redacción*. Se requiere preguntar más bien lo siguiente: ¿Qué propósito persiguió el autor al incorporar tal o cual material en su obra, qué fines tuvo para hacerlo de una determinada forma y en lugares específicos de su obra, por qué estructuró y transformo precisamente así y no de otra manera tantos elementos diversos? Y, a partir de esas estructuraciones, ¿cuál es el proyecto de fe y vida, cuál es el mundo del texto del EvLc? ¿Cuál es el propio Programa Narrativo del evangelista?

Todo trabajo redaccional de un autor, su elaboración final, es siempre una clausura de sentido. Por incluir textos –fuentes– anteriores que también constituían clausuras en su momento, la redacción confiere un nuevo sentido al texto parcial y global. Las partes menores de la obra van siempre referidas a la unidad superior y nueva del texto concluido. Esto implica que para la interpretación de un determinado escrito la cuestión de las fuentes tiene menores implicancias que la cuestión de la estructura y la redacción finales. Ello lógicamente no es una declaración de guerra dirigida en contra del análisis literario, la historia de las formas y las tradiciones en nombre de la crítica redaccional y el análisis estructural, pues de hecho en toda investigación deben ser tomados también en cuenta los procesos anteriores a la forma final; pero en el análisis de la composición final hay pasos cualitativamente nuevos que permiten establecer un avance hacia nuevas dimensiones (como lo fue en su momento la superación de las interpretaciones alegorizante, espiritualista, individualista o existencialista por comprensiones históricas).

---

masculinos y femeninos: *vuestros hijos y vuestras hijas*; *mis siervos* y *mis siervas*. Sobre estas personas Dios derramará su Espíritu, y *profetizarán*. La tercera mención de *profetizar* se aplica a los ex discípulos de Apolos, originalmente bautizados en el bautismo de Juan, y ahora por Pablo en el nombre de Jesús. Luego de este bautismo, el Espíritu Santo vino sobre ellos, hablaban en lenguas y profetizan (Hch 19,6). La cuarta mención es particularmente interesante: Hch 21,9 indica que las cuatro hijas doncellas de Felipe el evangelista profetizaban. En síntesis: la cita en Hch 2 condensa de manera programática la actuación del Espíritu con relación a la misión de profetizar, que harán varones y mujeres; y luego Lucas brinda un ejemplo de varones y otro de mujeres que profetizan. Aquí sí hay descripción de liderazgo, y bien parejo en materia de género.

Por su parte, los siete empleos del término *profeta* en el EvLc se hallan en unidades cristológicas y se relacionan de diversas maneras con Jesús mismo, no con sus discípulos y discípulas. De los cuatro empleos del mismo vocablo en Hch, uno se refiere a Jesús, dos a los antiguos profetas, y uno a un profeta actual, Agabo (Hch 21,10). Pero hay una verdadera joya lucana: entre los cuatro evangelistas, sólo Lucas emplea el término *profetisa*, aplicándolo a Ana (Lc 2 36). Hay un solo empleo más en el NT, aplicado a *Jezabel, que se dice profetisa*, Ap 2,20.

Por lo menos si de profetizar se trata –y sin duda ésta era una función de liderazgo en la joven iglesia– Lucas tiene, pues, una visión equilibrada en cuanto al género; y no corresponde acusarlo de "excluir" a las mujeres del ejercicio de este ministerio.

Hay

[90] Jane Schaberg, "Luke", p. 275 y 291.

Véase el interesante estudio de Adela Ramos, "Las mujeres en el Evangelio de Lucas", en: *RIBLA* 40 (2000) 71-86, con su análisis de los tres ejes concernientes a las mujeres en Lc.

Volviendo al EvLc, lo decisivo es constatar que su autor quiso introducir algo especial con su ampliación de sus respectivas bases y fuentes. El análisis semiótico abarca la investigación sobre la manera en que Lucas dijo su mensaje y, sobre la base de la afirmación que la estructura también habla sobre el mensaje en sí, es posible preguntar qué es lo que Lucas quiso decir con la incorporación de los materiales peculiares L y los dichos al EvMc del cual tomó tanto el esquema u orden secuencial como buena parte del material del tipo "eventos". Esto implica desvelar la operatividad de los elementos de Mc, L y logia en su interrelación en el EvLc; y verificar el microjuego de los elementos incluidos dentro de la macroestructura del escrito entero.

El texto lucano crea un mundo narrativo, y es ese mundo lo que examinamos en primer lugar cuando hablaremos, siempre a partir de unidades de texto concretas, de las relaciones sociales, el *ethos* y el universo simbólico de Lucas.[91] Pero ello de ninguna manera equivale a afirmar que es imposible acercarse efectivamente al contexto histórico del autor y su público lector, contando con la metodología adecuada. Queda claro que el mundo sociocultural y el universo simbólico creados por el texto deben proporcionar sentido a su público lector; y sólo lo pueden hacer si están relacionados con el mundo y el universo de este público. Es más: dado que los evangelios canónicos, como textos fundantes de una fe de estructura histórica y no mitológica,[92] también describen sujetos, lugares y eventos históricamente conocidos, exigen un conocimiento extratextual de su público lector; y a la vez invitan a la comprobación al presentar testigos personales de los hechos salvíficos. Por consiguiente, es posible diseñar un perfil del conocimiento requerido, y sobre esta base, tratar de situar la audiencia empírica.[93] Ahora bien, reiteramos que ello no es el objetivo de esta investigación.

Y asi llegamos a la delimitación metodológica y la presentación de los procedimientos del análisis.

1.6. El proyecto metodológico

En este estudio aplicamos una combinación de pasos y resultados del método histórico-crítico con algunos elementos de la investigación sociohistórica y con el instrumental del análisis estructural o semiótico. Dado que el objetivo fundamental de este estudio no consiste en los objetivos parciales de los pasos del método histórico-crítico ni en la elaboración de LA teología de Lucas, tampoco se analizarán todos los aspectos de los textos escogidos desde la perspectiva histórico-crítica. El objetivo propuesto es el análisis semiótico y hermenéutico del proyecto económico y relacional del EvLc; y para lograrlo, nos servimos selectivamente de los aportes de la dimensión histórico-crítica. Al respecto, dos puntualizaciones.

1. En cuanto a la crítica literaria, seguimos el esquema de la teoría de las dos fuentes, por considerarla la mejor explicación existente hasta el momento para solucionar el problema sinóptico.[94] Para el caso del EvLc, esto significa que Lucas

---

[91] H. Moxnes, "The Social Context of Luke's Community", p. 379.

[92] Para ilustrar este concepto, téngase presente la estructura mitológica de una serie de religiones: la de los antiguos griegos y romanos, la germana, las indígenas, el hinduismo. En cambio, las religiones abrahamíticas tienen estructura histórica, con personajes fundantes anclados en una historia con lugares, tiempos, eventos y testigos.

[93] Joseph B. Tyson, *Images of Judaism in Luke-Acts*, Columbia, SC, University of South Carolina Press, 1981, p. 22-23.

[94] Una dificultad peculiar del problema sinóptico, que permanece con la aplicación de la teoría de las dos fuentes, consiste en la existencia de las llamadas "coincidencias menores" (en inglés: *Minor Agreements*) entre Mt y Lc, no provenientes de la Fuente de los Dichos (las coincidencias entre Mt y Lc que no se hallan en Mc se llaman "coincidencias mayores"). Las "menores" se subdividen en dos grupos: negativas y positivas. Las negativas son omisiones de palabras, segmentos de frases, frases enteras o unidades que hacen tanto Mateo como Lucas sobre el texto común del EvMc; las positivas son agregados de palabras, giros o frases breves al texto del EvMc; reemplazos coincidentes de palabras o expresiones; ubicaciones diferentes del esquema marcano, coincidentes en Mt y Lc; cambios estilísticos iguales y de formas y

trabajó con las siguientes fuentes: el Evangelio según Marcos, la Fuente de los Dichos y un conjunto de materiales peculiares, buena parte de los cuales presentan rasgos similares y transversales, razón por la cual se puede considerar su conjunto como una fuente propia, que ha recibido la designación de "L".

2. En el transcurso de los diversos análisis se relevan y se indican fuentes y tradiciones de las que se vale Lucas directamente a partir de los textos, sin recurrir –como lo hacen diversos comentarios y monografías– a largos capítulos especiales que presentan panoramas enciclopédicos, p. ej., sobre *pobres y ricos* en el AT, los apócrifos, la apocalíptica, Qumrán, los textos rabínicos,[95] el NT y el cristianismo temprano.[96]

Como la doble obra lucana contiene dos unidades relacionadas no sólo por la autoría, las intenciones del autor, temas teológicos, proyectos de mundo, sino también por elementos estructurales, se impone bosquejar primeramente la estructura manifiesta global de la doble obra. Así se estudiará en primer lugar la estructura conjunta de la doble obra y luego la del EvLc. Allí se aprecia un bosquejo geográfico transformado en misiológico. El plan Lc-Hch constituye un gran quiasmo topológico con tres elementos en cada lado. El EvLc, por su parte, tiene suficientes elementos autónomos como para verificar por separado su estructuración, lo cual constituye un segundo paso luego del anterior. Dentro del EvLc, el llamado "relato de viaje" interesa especialmente por su mayor acumulación de materiales "económicos" y relacionales como también por su estructura simétrica.

El protocolo de lectura Lc 1,1-4 recibe un breve tratamiento individual. Este protocolo tiene suficiente importancia dentro del proyecto lucano como para dedicarle un análisis. No sólo se trata de la pieza con el griego más pulido de toda la obra lucana y la única en griego clásico en todo el NT, sino que constituye uno de los más elegantes y ricos protocolos de lectura de toda la literatura bíblica y acaso también el

---

construcciones gramaticales. El problema de todas estas coincidencias es múltiple, ya que en muchos casos se trata en primer lugar de un problema de crítica textual (cambios de texto por influjo de paralelos). La problemática, que para algunos exégetas aún es impedimento para la aceptación de la teoría de las dos fuentes, sólo puede hallar soluciones concretas para cada texto en particular. Asimismo, la teoría indicada debe completarse con la suposición de que Mt y Lc no trabajaron con el texto actual del EvMc canónico, sino otra recensión algo más breve y ligeramente distinta en cuestiones pequeñas, ya sea algo anterior o posterior, y que después se perdió.

Por otra parte, buen número de las coincidencias menores son sólo breves mejoras estilísticas, y con ello, verdaderas coincidencias.

Para un estudio más detallado de problemática remitimos a Andreas Ennulat, *Die „Minor Agreements". Untersuchungen zu einer offenen Frage des synoptischen Problems*, Tubinga, Mohr-Siebeck, 1994; Timothy A. Friedrichsen, "New Dissertations on the Minor Agreements", en: *EThL* 67 (1991) 373-394 (una revisión de tres disertaciones sobre los *Minor Agreements*); W. Schmithals, *Einleitung in die drei ersten Evangelien*, p. 209-215; y Tim Schramm, *Der Markus-Stoff bei Lukas. Eine literarkritische und redaktionsgeschichtliche Untersuchung*, Cambridge, University Press, 1971.

[95] El procedimiento ciertamente algo extravagante de pretender fundamentar todos los textos posibles del NT con las citas del Talmud y la literatura midrásica indicadas por Paul Billerbeck (y Hermann L. Strack) en el *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, I-VI*, Múnich, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1922-1961, es altamente cuestionable desde el punto de vista metodológico, pues si bien las citas aducidas del judaísmo suelen provenir de una larga tradición oral, ellas fueron fijadas por escrito mucho tiempo después de la formación del NT. En cambio, sería altamente deseable la elaboración de un comentario similar al NT a partir de los diversos Targumim o Targumes. Empleamos a Strack-Billerbeck tan sólo cuidadosamente y apenas para ilustrar determinados paralelos, pero no como fundamentación. Siguiendo el uso común, citamos "Strack-Billerbeck", remitiendo a la discusión sobre el aporte de Strack (cf. IV, Erster Teil, Vorwort, p. V-VI), y dejando que se está imponiendo la indicación de la autoría sólo mediante "Billerbeck".

[96] Una variante de esos panoramas lo constituyen los apartados que en determinados comentarios anteceden el comentario propiamente dicho del texto bíblico.

más completo. Su importancia es tal que se lo puede calificar de programa teológico y, semióticamente hablando, de verdadero anuncio del PN del evangelista.

Luego viene el análisis detallado de las unidades que constituyen el sistema económico-relacional del texto y que son sus unidades de comunicación de los elementos de esta temática.

Hay diversas posibilidades de delimitación de unidades semánticas: oraciones, sentencias, grupos de oraciones, frases, unidades pequeñas. Cabe señalar que para los efectos del análisis semiótico no resulta adecuada la tradicional división en perícopas. "Perícopa" significa aproximadamente "unidad menor de texto". En la época de la Reforma, se impuso la costumbre de llamar "perícopa" a las secciones de texto destinadas a las lecturas de tipo litúrgico y homilético. De esta manera, por razones litúrgicas, homiléticas y edificantes se ha destruido con frecuencia el proyecto teológico de un autor bíblico. Mientras que Lucas no sólo establece un orden determinado entre las unidades que componen su documento, sino que impregna un carácter teológico a la estructura global, la segmentación de su texto en perícopas devino en una verdadera fragmentación en la que el público lector u oyente pierde de vista la línea teológica de la obra. La exégesis no puede transferir, pues, el término "perícopa" a secciones y unidades de texto delimitadas sobre la base de criterios literarios y lingüísticos. Tampoco puede aceptar las delimitaciones ya hechas, por más tradición que acarreen, pues esta sanción pseudoliteraria y a la vez pseudolitúrgica daría la impresión de que estamos ante unidades literarias constitutivas de un evangelio, una epístola o lo que fuere, siendo que en realidad las perícopas fueron seleccionadas con fines muy específicos.[97] Esto no significa que todas las perícopas tradicionales tengan límites deficientes, sino tan sólo que un análisis lingüístico debe elaborar sus propias unidades de estudio sobre la base de sus propios criterios. Un caso interesante –y lamentable– es el de Lc 15. Ese discurso proyecta su sentido sólo a partir de la estructura –y lectura– total del capítulo, y a la vez se halla vinculado estructuralmente con el cap. 16. Sin embargo, las divisiones clásicas hechas para la predicación seccionaron todo el capítulo en varias microunidades hasta obtener trocitos espiritualizables, pero desvinculados de la intención lucana. Así, p. ej., alguien puede llegar a evangelizar a partir de la oposición "mundo – no mundo" en la parábola del hijo pródigo, perdiendo totalmente de vista que para el texto la oposición es muy distinta.

Debido al hecho de que el procedimiento del análisis semiótico es complejo y los correspondientes manuales lo suelen presentar con una terminología "seca" y nada fácil de asimilar en una primera lectura, es conveniente indicar brevemente los conceptos fundamentales y los pasos de ese análisis. Quien maneja estos conceptos y procedimientos del análisis, puede omitir la lectura de este ítem.

1.7. El procedimiento del análisis semiótico

1.7.1. Principios de la semiótica

Como toda metodología, la semiótica se basa en determinados principios fundamentales, que se indican a continuación.

1.7.1.1. Distinción entre sincronía y diacronía

En la lengua hay dos aspectos: el sincrónico y el diacrónico. El diacrónico se refiere a las transformaciones del idioma a lo largo de su evolución; y es estudiado por la filología, la etimología, la historia de la lengua. Diferente de ello es el aspecto sincrónico. La lengua no es sólo un conjunto de términos que descansan pasivamente en un diccionario o en una gramática. Es un código entre cuyos elementos se pueden establecer relaciones, diferencias y oposiciones. En un discurso oral o escrito, las palabras adquieren su valor a partir de su posición y oposición con respecto a otros

---

[97] Franz Dornseiff, „Lukas der Schriftsteller. Mit einem Anhang: Josephus und Tacitus", en: *ZNW* 35 (1936), p. 129.

signos lingüísticos. La semiótica, como parte de la lingüística, se propone estudiar esas interrelaciones sincrónicas dentro del sistema de la lengua, pero siempre en un texto concreto, no es un diccionario.

1.7.1.2. La lógica binaria por oposición

La semiótica parte de la afirmación que el espíritu humano funcionó y funciona siempre de la misma manera, sean cuales fueren la época, lengua, cultura, ideología o condicionamientos. Este funcionamiento trabaja sobre la base de una lógica binaria por oposición: sí - no; positivo – negativo, alto – bajo, adentro – afuera, abierto – cerrado, particular – universal. Captamos sentidos sólo a partir de diferencias y oposiciones. Cada enunciado evoca consciente o inconscientemente su oposición u opuesto, que lógicamente varía según el contexto en el que figura un determinado término. Percibimos siempre por lo menos dos términos como coexistentes en oposición. Dos términos con identidad son comprendidos combinadamente (es decir, hay conjunción, igualdad o similaridad); dos términos con diferencias son comprendidos como distintos (entonces hay disyunción).

Los efectos de sentido que percibimos en el texto o en una conversación provienen de un sistema estructurado de relaciones que está construido sobre una o dos oposiciones fundamentales. A partir de esa oposición fundamental se dibujan funciones y sus contrarias, papeles positivos y negativos, programas y anti-programas, sujetos y anti-sujetos, etc.

Siendo universal esa lógica binaria por oposición, es posible aplicar el análisis semiótico a toda y cualquier manifestación cultural de la humanidad y por ende, también a textos de cualquier época y cultura. El sistema binario es una constante antropológica y lingüística con validez para todo tiempo y lugar, y por su funcionamiento consecuente posibilita la comprensión y la reproducción de textos que vienen en este caso de la antigüedad bíblica.[98]

Llevando este postulado al campo del análisis narrativo, se impone la necesidad de definir el valor de los términos no sólo por su etimología, sino fundamentalmente en función de sus relaciones con otros términos; relaciones éstas que se basan en conjunciones o disyunciones, similaridad, igualdad u oposición. Para el análisis semiótico, ningún término tiene significado a partir de una postulada consistencia autónoma, propia u original, sino sólo en relación con otros.[99]

---

[98] Ciertas críticas dirigidas contra la postulación y más aún contra la aceptación de esas constantes lingüísticas y antropológicas parecen obedecer antes a una curiosa incomprensión de lo que se quiere plantear con esas constantes que a una verdadera discusión científica sobre la existencia de las mismas. La semiótica nunca postuló ni postula un modelo único de formas literarias ni una ideología "dualista", sino una lógica binaria que funciona por oposición, subyacente a todo lo que está "más acá de las palabras" (curiosa pero muy feliz formulación del Grupo de Entrevernes, *Análisis semiótico de los textos*, p. 39; destacando que las estructuras superficiales se construyen "más allá" de las palabras, y las profundas se construyen "más acá2 de las mismas"); y que organiza los discursos a partir de una o dos oposiciones fundamentales en cada caso. A la vez, postula que el mecanismo de captación del sentido que proyecta un discurso se basa exactamente en la misma lógica binaria por oposición. Las críticas de K. Berger contra la existencia de esas constantes no dan en el blanco, cf. Klaus Berger, *Exegese des Neuen Testaments. Neue Wege vom Text zur Auslegung*, Heidelberg, Quelle und Meyer, 1977, p. 66-67. Tampoco convencen sus observaciones generales sobre el estructuralismo, p. 67-68.

[99] Robert Waelkens, "L'analyse structurale des paraboles. Deux essais: Luc 15,1-32 et Matthieu 13,44-46", en: *RThLouv* 8 (1977), p. 160.

Ya hace añares, James Barr señaló en su crítica del *ThWNT / TDNT* la insuficiencia de una consideración meramente etimológica que no hace justicia a las relaciones dentro del texto mismo: J. Barr, *Bibelexegese und moderne Semantik. Theologische und linguistische Methode in der Bibelwissenschaft.* Mit einem Geleitwort von H. Conzelmann, Múnich, Christian Kaiser Verlag, 1965, sobre todo p. 236. (Versión en inglés: *The Semantics of Biblical Language*, Oxford, The Clarendon Press, 1961). Barr sostiene que comúnmente la frase y el complejo

Es de esencial importancia destacar que el binarismo no está en las cosas en sí ni constituye la realidad en sí, sino que es el mecanismo por el cual captamos sentidos a partir de diferencias. Es decir, no es ningún tipo de dualismo, ni cósmico, ni psicológico, ni antropológico, ni ontológico. Además, no se trata de constantes oposiciones, sino de la combinación de aspectos de identidad y de aspectos diferenciales. Lo que se opone binariamente son las unidades elementales del significado, no las cosas en sí ni los sentidos del texto.

1.7.1.3. El concepto de efecto de sentido

La organización y la estructura del texto produce un determinado efecto, que llamamos efecto de sentido. Estos efectos producidos por el texto presuponen un sistema de relaciones entre los elementos significantes que suministran sentido. Este sistema no es obra del azar, sino que constituye una verdadera estructura basada en la lógica binaria de relación y oposición. Como el análisis semiótico analiza la forma del sentido basada en la estructura, puede ser llamado también análisis estructural. Cuando se lo aplica a textos bíblicos, se habla de análisis semiótico o estructural de textos bíblicos.

Para esta forma de encarar los textos, el sentido no es una entidad metafísica adosada a lo literario y que también podría existir independientemente de ello. Es un efecto, un resultado engendrado por un entrejuego de interrelaciones entre elementos significantes de un determinado texto. El análisis semiótico o estructural trata de describir cómo se produce ese sentido. El sentido sobrepasa la suma de los elementos integrados en el texto (tradiciones, conceptos, fuentes), e incluso sobrepasa las intenciones del autor; es decir, su trabajo composicional y redaccional, que es la manera en la que el autor ordena y transforma los elementos que integra en su texto, omitiendo, agregando y modificando cosas, para que el producto de su trabajo realmente exprese su propósito. Por ello no es suficiente saber de qué elementos se compone un texto y cómo organizó el redactor sus materiales, sino que conviene descubrir cómo funcionan esos elementos y cómo su tejido produce su efecto.

Ese efecto de sentido puede ser aclarado si se desmantelan los elementos lingüísticos y los mecanismos que lo producen, buscando el modo o la armazón sobre la que es construido. La semiótica investiga, pues, el funcionamiento del texto y examina las leyes de la coherencia interna y la estructuración: ¿Cómo funciona el texto? ¿Cómo dice el texto lo que dice? ¿Qué afirmaciones, negaciones, conjunciones y oposiciones hay en el texto?

1.7.2. Niveles de análisis

En el modelo de análisis semiótico de Algirdas Julián Greimas,[100] se suele distinguir entre *estructuras de superficie* y *estructuras profundas*.[101] El manual del Grupo de

---

literario son los portadores lingüísticos de las afirmaciones o mensajes teológicos, y no los términos, conceptos o palabras aisladas. Las duras críticas no quedaron sin respuestas. Gerhard Friedrich salió a la defensa del célebre "Kittel-Friedrich" en „Semasiologie und Lexikologie", en: *ThLZ* 94 (1969) 801-816; véase también del mismo autor „Zum Problem der Semantik", en: *KuD* 16 (1970) 41-57; y del mismo autor, „Zur Vorgeschichte des Theologischen Wörterbuchs zum Neuen Testament", en: *ThWNT*, X, p. 1-52, sobre todo p. 51-52.
Barr también criticó todo ese mundo de conceptos elaborados a partir de diferenciaciones simplistas entre pensamiento hebreo y griego. El ataque de Barr al modelo divisionista de las mentalidades fue respondido por Thorleif Boman en la cuarta edición ampliada de 1965 de su libro *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen*, Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga, 1983[7] (1951[1]), p. 194-213, "Sprache und Denken". Boman corrige acertadamente una serie de apreciaciones algo superficiales, apresuradas y/o equivocadas de Barr. Asimismo rectifica diversas citas de su propia obra, tergiversadas por Barr.

[100] Algirdas Julien Greimas, lituano radicado en París, durante muchos años figura líder del análisis estructural en la *Ecole Pratique des Hautes Études en Sciences Sociales*, ha incorporado los resultados de diversas investigaciones de Ferdinand de Saussure (obra fundamental: Ferdinand de Saussure, *Curso de lingüística general*. Publicado por Charles Bally

Entrevernes deja de lado el nivel de las estructuras manifiestas, craso error si se considera que las mismas son la "puerta de entrada" al texto y una primera manifestación de lo que pasa en el interior del tejido. El mismo manual divide las de *superficie* en un componente narrativo y uno descriptivo.

Más funcional a la integridad de los textos es la siguiente nomenclatura para los niveles o estructuras a las que se dedica la semiótica: *estructuras manifiestas*, *estructuras inmanentes*, *estructuras profundas*, comprendiendo bajo *inmanentes* lo que el Grupo de Entrevernes llama *estructuras de superficie*. Consideramos más potable el término *inmanente*, pues evita la confusión entre *manifestación* y *superficie*.

En un símil simplificado, las estructuras *manifiestas* son la "cara" de un texto; las *inmanentes*, el "cuerpo" con todos sus órganos y sus funciones; y las *profundas*, la "mentalidad" operacional y relacional. O, en un símil tomado de la geometría, un texto viene a ser un cubo cuya faz superior es la estructura *manifiesta*; el cubo en sí contiene la *inmanencia* (en dos niveles); y la estructura *profunda* es una dimensión "más acá del cubo", perteneciente al mismo, pero geométrica y visualmente irrepresentable.[102]

1.7.2.1. Estructuras manifiestas

La estructura manifiesta consiste en la organización de las unidades literarias, los paralelismos de todo tipo, las oposiciones, los quiasmos, las estructuras concéntricas y

---

y Albert Secheyahe con la colaboración de Albert Riedlinger, Buenos Aires, Losada, 1978[12]; véase la recopilación importante de artículos sobre Saussure de Ana María Nethol (Ed.), *Ferdinand de Saussure*, Buenos Aires, Siglo XXI Argentina Editores, 1971; y sobre la relación de la lingüística con la teología, Yves Simoens, "Linguistique sauerienne et théologie", en: *RSR* 61 (1973) 7-22), Vladimir Propp (obra fundamental: Vladimir Propp, *Morfología del cuento*, Buenos Aires, Juan Goyanarte, 1972), Claude Lévi-Strauss (obra fundamental : Claude Lévi-Strauss, *Antropología estructural*, Buenos Aires, Eudeba, 1968), E. Benveniste (obra fundamental: Emile Benveniste, *Problemas de lingüística general*, II, México, Ed. Siglo XXI, 1971) y otros; los combinó con una metodología propia y los aplicó a la investigación de la semántica, dimensión algo descuidada hasta ese momento por la lingüística. Greimas ha expuesto sus conceptos básicos en dos obras: *Sémantique structurale. Recherche de méthode*, París, Larousse, 1966 (versión castellana: *Semántica estructural*, Madrid, Gredos, 1971); y *Du sens. Essais sémiotiques*, París, Seuil, 1970 (versión castellana: *En torno al sentido*, Madrid, Fragua, 1973). Muy conocido es su brillante presentación práctica del método en *Maupassant. La sémiotique du texte. Exercices pratiques*, París, Seuil, 1976. Una de las primeras introducciones al pensamiento y al modelo de trabajo greimarianos es el ensayo de Corina Galland, "Introduction à la méthode de A.-J. Greimas", en: *EThR* 48 (1973) 35-48.

[101] Grupo de Entrevernes (Jean-Claude Giroud; Louis Panier, Red.), *Análisis semiótico de los textos. Introducción, teoría, práctica*. Traducido del francés por Iván Almeida. Prólogo, notas y acomodación por Juan Mateos, Madrid, Cristiandad, 1982, p. 18.

[102] Además del manual del Grupo de Entrevernes ya indicado, son muy útiles también las siguientes obras: Joseph Courtés, *Introducción a la semiótica narrativa y discursiva. Metodología y aplicación*. Estudio preliminar de A. J. Greimas. Traducido del francés por Sara Vasallo. Buenos Aires, Hachette, 1980; Equipo "Cahiers Evangile", *Iniciación en el análisis estructural*, Estella, Verbo Divino, 1978; Jean-Claude Giroud, *Semiótica. Una práctica de lectura y de análisis de los textos bíblicos*, Estella, Verbo Divino, 1988; Algirdas Julián Greimas y otros, *Lingüística y comunicación*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1976; Grupo de Entrevernes, *Signos y parábolas. Semiótica y texto evangélico*. Con un estudio de Jacques Geninasca. Epílogo de Algirdas Julien Greimas, Madrid, Cristiandad, 1979; Louis Panier, "Lecture sémiotique et projet théologique", en: *RSR* 78 (1990) 199-220 ; del mismo autor: „Theologische Implikationen einer setmiotischen Lektüre biblischer Texte", en: *ThQ* 169 (1989) 223-237; Daniel Patte, *Structural Exegesis for New Testament Critics*, Minneapolis, Fortress Press, 1990; del mismo autor: D. Patte, *What is Structural Exegesis?*, Philadelphia, Fortress Press, 1976. Sobre la terminología semiótica véase A. J. Greimas, *Semiótica. Diccionario razonado de la teoría del lenguaje*. Versión española de Enrique Ballón Aguirre y Hermis Campodónico Carrión, Madrid, Gredos, 1982.
Nos permitimos remitir a una breve introducción propia a la materia: René Krüger, "Análisis semiótico de la Biblia", en *Cuadernos de Reflexión Bíblica*, Instituto Superior Ecuménico Andino de Teología (ISEAT), La Paz, Bolivia, Octubre 2003.

todas las simetrías. El conjunto de estos elementos da una primera muestra de lo que pasa en el interior del texto.

Es sorprendente descubrir que la literatura bíblica también está llena de simetrías, que son disposición de palabras, frases, elementos o unidades menores en orden invertido, en el que el primero corresponde al último, el segundo al penúltimo, y así sucesivamente. La simetría más sencilla recibe el nombre de quiasmo, que proviene de la letra griega *ji* con forma de equis latina; y se debe a la disposición cruzada u opuesta de los elementos pares. Cuando hay más que cuatro elementos, pero siempre en número par y paralelo, se habla de una estructura quiásmica. Una estructura con una cantidad impar de elementos recibe el nombre de concéntrica, pues sus elementos forman como círculos o anillos equidistantes de un centro común. En todas estas estructuras, el centro o núcleo (sea un elemento impar o una combinación de dos o más en el centro de la simetría) es de vital importancia, pues suele contener temas esenciales, núcleos teológicos y "motores" de transformación.

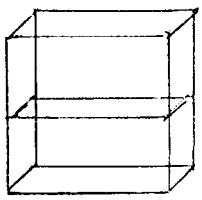
Este nivel manifiesto es lo "visible a simple vista". Es el texto "material" con sus efectos estilísticos. El autor o la autora se vale de las expresiones "materiales" correspondientes a la lengua en la que quiere hablar o escribir, construye su discurso y se lo ofrece al público lector. Forzosamente, todo estudio de un texto debe "entrar" por ese nivel manifiesto, pues constituye lo estructurado, articulado, explícito, enunciado y denotado.

1.7.2.2. Estructura inmanente

La estructura inmanente no es visible a simple vista, pero tan real como cualquier elemento visible. El plano inmanente suele llamarse estructural o estructurante, pues "gobierna" y regula el plano manifiesto o estructurado.

Sumergiéndose dentro del cubo, la semiótica se plantea una serie de preguntas, todas ellas variantes de una misma preocupación básica: la producción del sentido. ¿Mediante qué dispositivos internos y qué sistema inmanente de relaciones entre sus elementos el discurso crea su efecto de sentido? ¿Qué es lo que posibilita precisamente éste y no otro efecto de sentido? ¿Cuál es la armazón que sostiene el relato desde su profundidad? La sintaxis habitual termina con el fin de la oración; más precisamente, con el punto; pero un texto generalmente consiste de varias o muchas frases, ¿cómo se relacionan éstas? ¿De qué reglas de combinación y de qué transformaciones dentro de un discurso o un texto resultan los efectos de sentido? ¿Cómo "funciona" el texto? ¿Cómo dice el texto lo que dice?[103]

Volviendo al símil del cubo, lo podemos imaginar organizado en dos capas, además del plano de lo manifiesto:



(Plano manifiesto, lo "visible")
Componente narrativo: sujetos, objetos, cambios y Programas
Componente descriptivo: figuras, conjuntos, papeles y temas

1.7.2.2.1. El componente narrativo

Una vez estudiada la manifestación, el análisis pasa de la cara superior del cubo al interior del mismo. Si bien nos movemos en un plano metafórico con este símil, es un hecho que la semiótica descubre que la "cara" es la expresión de lo que el texto "tiene

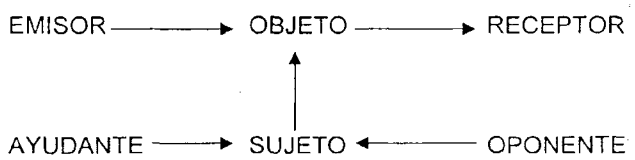
[103] Grupo de Entrevernes, *Análisis semiótico de los textos*, p. 16.

adentro" y que se llama precisamente nivel inmanente, cuyo primer componente es el narrativo, también llamado estructura narrativa o sintáctica.

1.7.2.2.1.1. El esquema actancial

El primer nivel se compone de sujetos, objetos, estados, movimientos, acciones, cambios y transformaciones. Aquí "viven" los llamados actantes, que no deben confundirse con actores, que son los personajes literarios. Cuando un actante entra en la definición de un actor, se habla de un papel actancial. La meta del análisis en esta instancia es identificar los sujetos y objetos, y clarificar qué sujetos realizan qué acciones con qué objetos. Es decir, se observa y se describe el comportamiento de los actantes a través del decorrer del texto.

La sucesión de estados (un sujeto en conjunción o disyunción con un objeto) y cambios (dar, perder, quitar, ceder, conseguir, apoderarse de un objeto, etc.) constituye un programa narrativo. El desarrollo de los programas establece diversos tipos de interrelaciones entres los sujetos del texto. Para visualizar mejor el funcionamiento y las interrelaciones de los actantes, la semiótica se vale de un esquema actancial, que tiene seis funciones o posiciones actanciales: sujeto, objeto, destinatario o receptor, emisor, ayudante y oponente.



Los actantes se obtienen reduciendo la cantidad casi infinita de variables de personajes a un número limitado de constantes estructurales, roles actanciales o esferas de acción.[104]

Los seis actantes, combinados siempre por parejas complementarias u opuestas, construyen su accionar sobre tres ejes: el de la comunicación (el superior, en el esquema gráfico); el de la volición (deseo, querer; es el eje vertical); y el del poder (el inferior). El eje de la comunicación presenta al actante inicial (en cuanto se lo puede ubicar en el momento causal del programa), el EMISOR, que destina un OBJETO a un RECEPTOR o DESTINATARIO. Sobre este eje se realizan comunicación, transferencia, transmisión, privación, pérdida, recepción. Nótese que en ocasiones hay una cierta dificultad para identificar claramente al emisor, pues muchos textos hablan más del sujeto. En otros casos, ambos se superponen o son el mismo actor. Lo decisivo es que el emisor es una posición actancial que propone la comunicación de un objeto al receptor. Esto puede ser logrado, a veces con auxilio del ayudante; o frustrado o impedido, si se impone el oponente. Siempre es el emisor quien determina quién recibe qué. Ello inicia entonces un programa de acción: un mandato, que es aceptado por el sujeto. El personaje en esa posición realiza la comunicación del objeto a través de diversas acciones, superando los obstáculos que lo impiden, o es frustrado en ese empeño.

En el eje del poder, el ayudante colabora con el sujeto; y el oponente realiza una acción opuesta a la del sujeto. Ese eje puede englobar el *know-how*, el apoyo y la resistencia, los tres en todas sus formas posibles.

Sobre el eje de la volición (también llamado eje del proyecto), el sujeto desea obtener o "manejar" un objeto. El eje integra búsqueda, conquista, lucha, toma de posición.

El sujeto no suele actuar tanto por sí mismo ni en interés propio, sino para restituir o instaurar un orden; y hace posible la transferencia del objeto al receptor suprimiendo

---

[104] D. Patte, *What is Structural Exegesis?*, p. 44 y siguientes.

los obstáculos que impiden la comunicación, atacando los poderes que causan la privación.

Ayudante y oponente pueden presentarse como personajes, pero también como cualidades, información, conocimiento, objetos inanimados, poderes, estructuras de poder. El oponente, cuando vence al sujeto y a sus ayudantes, se transforma explícitamente en anti-sujeto de un nuevo modelo que es anti-actancial con respecto al primero. Es decir, realiza un programa alternativo.

1.7.2.2.1.2. Fases de la narratividad

Compaginando varios esquemas actanciales seguidos, se obtienen las fases de la narratividad de un programa narrativo: influjo, capacidad, realización, valoración:

INFLUJO CAPACIDAD REALIZACIÓN VALORACIÓN

La fase principal es la *realización*. Para descubrirla, el análisis debe preguntar qué acciones cambian los estados de los sujetos. La *capacidad* es el conjunto de cualidades que posibilitan la acción. El *influjo* es el sujeto, la intención o la fuerza que mueve al sujeto actuante a realizar su acción. Finalmente, está la fase de *evaluación*, que se presenta cuando se reconocen los cambios ocurridos y el estado final. Si bien estas cuatro fases del programa narrativo se corresponden por secuencia lógica, no siempre se hallan explícitamente indicadas en un texto.

1.7.2.2.2. El componente descriptivo

Un texto no sólo contiene elementos narrativos (sujetos y objetos, estados y cambios, programas narrativos con sus distintas fases), sino que éstos contenidos también toman formas y modos específicos. Un cambio de estado puede producirse de manera pacífica o violenta, con alegría o con tristeza; puede sobrevenir de manera lenta, rápida, voluntaria o forzada. Estos ingredientes que describen, "pintan", dan color a los sujetos y las funciones conforman el componente descriptivo. Son "adjetivos" y "adverbios" en la gramática de la estructura.

1.7.2.2.2.1. Figuras y conjuntos figurativos

El análisis pasa del componente narrativo al descriptivo para hacer en primer lugar un relevamiento de las unidades esenciales de este plano, que es la figura. La figura da colorido, movimiento y forma a la acción.

Las diversas figuras de un texto se interrelacionan a su vez entre sí y constituyen conjuntos figurativos. Un conjunto es una especie de "figura superior" que engloba muchos aspectos menores. Por su parte, todos los conjuntos se entrelazan y se entrecruzan, formando una especie de red o tejido constituido por trayectorias figurativas a itinerarios temáticos.

Al elaborar su texto, el autor o la autora "pinta", "decora", "caracteriza" a sus personajes, actantes, acciones; y lo hace aplicándoles esos conjuntos compuestos de muchas figuras. Los conjuntos sirven, pues, para revestir a los actantes; y así resultan papeles temáticos y temas descriptivos.

El tema descriptivo es un concepto unificador bajo el cual pueden englobarse varios conjuntos figurativos. Cuando el autor aplica un tema descriptivo a un determinado sujeto, resulta un papel temático.

Al identificar y luego describir todos estos elementos, el análisis semiótico obtiene un cuadro que podría calificarse de "antropomórfico", pues el nivel de los componentes narrativo y descriptivo "viven" y actúan los actantes cuan verdaderos personajes o personas humanas.

1.7.2.3. Estructura profunda

Un texto no es un mero conjunto de sujetos y objetos que se oponen o se relacionan de una determinada manera, decorados por estas o aquellas figuras y sus respectivos conjuntos. Tampoco es un conjunto de abstracciones, oposiciones fundamentales, cuadros de relaciones, bosquejos y esquemas; elementos éstos revelados por el estudio estructural. Ni es un conglomerado de estratos y formas anteriores, descubiertos o postulados por el análisis histórico-formal y redaccional.[105] Es un *texto*, un *tejido*, que quiere ser asumido como tal en la rueda final del examen; precisamente como unidad, cualitativamente superior a la suma de sus partes, estratos, oposiciones y relaciones internas. ¿Cómo se sostiene ese tejido? Lo sostiene una estructura profunda.

Una vez concluida la descripción de los programas narrativos y las figuras de un texto, van apareciendo ciertos valores en toda esa amalgama de sujetos, objetos y acciones. Algunos valores se relacionan entre sí, otros se oponen. "Bajando" cada vez más en el análisis, se puede llegar a la llamada oposición fundamental. Este nivel ya no tiene equivalente en el símil del cubo tridimensional, pues designa una dimensión "más acá de las palabras"; pertenece a una "cuarta" dimensión, si se quiere. Allí existe un sistema operacional que organiza el paso de un valor o estado a otro, estructurando de esta manera el componente narrativo; y al mismo tiempo, ese sistema relacional clasifica los valores de sentido según sus interrelaciones, y estructura el componente descriptivo.

Las figuras de los conjuntos y las acciones de los programas se reúnen y se interconectan en el texto; los rasgos comunes –cuan átomos– que se encadenan crean un registro de significado, un nivel común de proyección, una *isotopía semiológica*. La interrelación de varios conjuntos y programas está construida sobre unos rasgos comunes que a partir de una oposición fundamental permiten asegurar determinados significados, descartando otros. Para identificar este plano de rasgos definitorios, clasemáticos, el análisis debe plantearse la siguiente pregunta: ¿Qué es lo que articula las diferencias expresadas en las isotopías semiológicas, o qué oposición permite agrupar datos reiterativos por un lado y desechar otros significados contenidos en los lexemas y las figuras por el otro? El "título" de esa oposición fundamental no es un elemento "visible" del texto, ni un resumen de su contenido. Es tan sólo el nombre de un binomio oposicional que impone articulaciones significativas a los distintos planos de sentido.

1.7.2.3.1. La oposición fundamental

El análisis semiótico intenta encontrar el común denominador de los componentes narrativo y descriptivo, viendo qué actantes, figuras, conjuntos, etc. se combinan y cuáles se oponen. Los diferentes elementos se agrupan a lo largo de líneas de sentido, las llamadas isotopías, líneas de sentido que recorren el texto a lo largo y a lo ancho. El ensamble de los dos componentes forma las estructuras internas del texto, colocando sus elementos a lo largo de líneas de sentido, llamadas isotopías semiológicas. Éstas organizan los elementos narrativos y descriptivos sobre una oposición final. El análisis semiótico trata de identificar esa oposición sobre la que se construye y organiza todo el discurso, y le busca un nombre adecuado a esa oposición, que no pertenece a la geometría del discurso, es decir, a su despliegue, sino que constituye su "mentalidad" operacional y relacional. El binomio debe sintetizar todas las relaciones y oposiciones encontradas en el análisis, p. e. *abierto* versus *cerrado*, *fijo* versus *móvil*, *aceptación* versus *rechazo*, *seguridad* versus *inconstancia*, etc. Este binomio se halla sobre la isotopía semántica. A diferencia de la isotopía semiológica, determinada por la redundancia y la permanencia de categorías nucleares y que constituye un plano común que guarda parentesco con lo que suele llamarse "código", la isotopía semántica queda determinada por la redundancia de categorías clasemáticas, que son

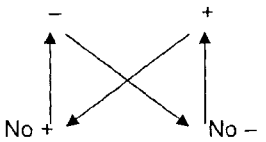
---

[105] Pablo Rubén Andiñach, "Amós. Memoria y Profecía. Análisis estructural y hermenéutica", en: *RBíbl* 45 (N.E. N. 12) (1983/4), p. 215.

rasgos que sitúan en contexto las figuras del idioma. Una isotopía semiótica consiste en el mínimo elemento común de las diversas redes figurativas de un texto.

1.7.2.3.2. El cuadrado semiótico

El último paso del análisis semiótico consiste en la descripción de esta oposición final que sustenta todo el texto desde la profundidad. Para ello se proyecta el conjunto de relaciones y oposiciones sobre el llamado cuadrado semiótico, formado en sus vértices superiores por los términos del binomio oposicional y en los inferiores por las respectivas negaciones de los mismos, en disposición cruzada. Así se obtiene la estructura elemental del significado.[106]



Nivel o estructura profunda,
con lógica binaria por oposición

El cuadrado clasifica todos los valores y relaciones del texto. No se trata de un resumen ni es una reducción lógica del texto, sino una reducción lógico-semántica. Es un modelo taxonómico, pues clasifica los valores y las relaciones. No debe repetir los términos de los componentes narrativo y descriptivo, pues entonces sería un mero resumen del texto y no su representación o la figuración de los mecanismos que producen el efecto de sentido.[107]

La aplicación final del cuadrado semiótico se asemeja a la utilización de una "calculadora"[108] mediante la cual se ensamblan y organizan coherentemente todos los resultados obtenidos por los análisis de los dos componentes, repasados luego por el análisis de las isotopías. Esta "calculadora" da cuenta de las relaciones entre los valores semánticos y de las operaciones de transformación de los mismos, y brinda también un modelo de la circulación del relato. En esta circulación, el texto suele comenzar por uno de los extremos superiores para avanzar hacia su negación (en línea diagonal sobre el cuadrado) y elegir luego una opción a partir de esta negación. Esta opción está ubicada en el vértice superior opuesto al inicial. Textos breves pueden contener sólo el paso de un valor a otro (siempre a través del cruce por la negación del primer término); textos medianos pueden tener una vuelta completa; y relatos mayores suelen contener varias circulaciones.

Finalizado el análisis semiótico, se abren nuevas puertas para la interpretación; y si bien las bases hermenéuticas de hecho acompañan todo el proceso desde la elección de un texto hasta la reducción lógico-semántica sobre el cuadrado semiótico, la verdadera hora del despliegue hermenéutico se instala sobre el trabajo exegético realizado.

En entrecruce de aportes de las investigaciones histórico-críticas y la metodología del análisis semiótico puede parecerse ciertamente a un comentario, pero no lo es en el sentido tradicional que se dedica a la filología, peculiaridades gramaticales y sintácticas, formas y géneros literarios, procesos de redacción, entorno, datos históricos, etc. El análisis semiótico incorpora estos elementos en la medida en que le ayuden a explicitar la formación del sentido, y no para verificar la constitución histórica del texto. Esto debe tenerse presente al recorrer el estudio.

Cada unidad del EvLc tiene una doble identidad: es parte integrante de una red mayor, y a la vez es producción o proyección peculiar de la oposición fundamental del

---

[106] Algunos autores amplían el cuadrado semiótico a un hexágono semiótico; cf., p. ej., R. Waelkens, "L'analyse structurale des paraboles", p. 162.

[107] Grupo de Entrevernes, *Análisis semiótico de los textos*, p. 167.

[108] Expresión tomada de J. Calloud y F. Genuyt, *La Première Épître de Pierre*, p. 23: "machine à calculer".

texto entero (precisamente ese valor lo reconoce en parte la clásica división en perícopas, pero no considera lo primero). Esta doble identidad hace que el estudio no sólo tenga que dedicarse al valor propio de las unidades bajo análisis individual, sino que también deba considerarse estructuralmente la ubicación de cada texto en la unidad mayor y determinarse las operaciones, modificaciones, repeticiones, transformaciones y otros cambios que opera cada unidad en esa estructura superior.

Este segundo paso del análisis semiótico constituye un nuevo recorrido por todo el texto, luego de la revisión de cada unidad. El segundo paso es el análisis semiótico de las isotopías. Tres de estas líneas de sentido nos interesan en particular: la ideológica, la económica y la relacional. La primera evidenciará cómo el programa del Jesús lucano pone en tela de juicio los privilegios ideológicamente afirmados, estableciendo una serie de inversiones: asigna a Abraham a los pobres, pecadores y despreciados; y vincula su "nueva Escritura" con las tradiciones del pueblo del pacto. La isotopía económica permitirá ver la opción del Jesús lucano por los pobres y viceversa; la crítica de los ricos; las recomendaciones, exigencias y los consejos para los poseedores de bienes y dinero. La isotopía relacional verificará la opción del Jesús de Lucas por los pecadores y despreciados y viceversa; y el enojo, la crítica y las burlas de los prestigiosos y despreciadores.

Una vez hecho el repaso de estas tres isotopías, se arribará a la síntesis semiótica con la aplicación del cuadrado semiótico y la proyección de una oposición fundamental sobre este instrumento. El análisis semiótico llega a su meta si el modelo final representa adecuadamente el fenómeno estudiado (es decir, el proyecto económico-relacional del EvLc), y si llega a hacer más comprensible el funcionamiento del texto en cuanto proyecto. El proceder estructural cumple su cometido si llega a sacar a luz el sistema o la estructura inmanente del texto;[109] es decir, si puede exponer aquel sistema independiente del nivel lingüístico que organiza el encadenamiento de estados y cambios (o sea, los programas) y las figuras del texto. Mientras que la relectura permanece en la superficie del texto, sus elementos parecen tener sentido y significado en sí mismos; pero cuánto más se profundiza el análisis en términos de estructura profunda, tanto más las unidades "se abren" y hacen aparecer sus interrelaciones y conexiones con una trama de correlaciones que es sostenida por una oposición fundamental. Con las reglas de la organización del discurso aparentemente pasa lo mismo que con las reglas de la gramática para aquella persona que domina el idioma: pasan inconscientemente de la mente de la persona que habla o escribe a sus frases y construcciones. El análisis semiótico busca hacer consciente esa gramática del discurso y sus elementos estructurantes, construyendo finalmente un modelo descriptivo que pueda manifestar claramente esos elementos y la organización del discurso.

Debe tenerse presente que la elección de los conceptos con los que se quiere identificar la oposición fundamental también depende de la sintonía del lector o exegeta con su texto, como también del enfoque de la aproximación o, como también se puede decir, de la precomprensión. No es nada raro que dos enfoques diametralmente opuestos proyecten dos oposiciones fundamentales antagónicas sobre un mismo texto. Alguien identificado con la ideología capitalista neoliberal puede considerar que la propuesta de Jesús en Mt 6,25-34 proyecta la oposición *muerte* vs *vida*, siendo su propuesta el fracaso, la bancarrota y la muerte, ya que invita a no preocuparse por nada. Desde la perspectiva del reino de Dios y del seguimiento de Jesucristo, se podría hablar de la misma oposición, pero identificando la propuesta del texto con la vida, definida en términos de disponibilidad para el reino. La misma duplicidad, según el punto de partida, puede verse en los modelos actanciales: el sujeto del programa narrativo del EvLc es oponente para los ricos, prestigiosos y despreciadores; pero es héroe (en sentido semiótico) para los pobres, pecadores y despreciados. Estas constataciones no significan relativizar los textos, como si pudieran decir cualquier

---

[109] Jean Calloud, *Structural Analysis of Narrative*, Philadelphia, Fortress Press; Missoula, Scholars Press, 1976, p. 3.

cosa; sino que obligan a quien realice la lectura a asumir y explicitar su punto de partida, su ubicación, su identificación, su compromiso. Cuál es esa ubicación para este estudio en concreto quedó aclarado en el ítem sobre el empalme del estudio lucano con la realidad latinoamericana actual bajo los efectos del sistema neoliberal globalizado.

A partir de esa clarificación, se constata que la exégesis semiótica, herramienta y no maestra del texto y de su comprensión, se identifica con uno de los dos polos de la oposición fundamental que ella verifica en el texto. De allí que la "neutralidad científica" deba ser reformulada en el sentido de una opción previa que facilite las claves hermenéuticas con las cuales se extraerá el proyecto del texto para la actualidad. Ello se aplica a todos los textos fundantes en vigencia en una comunidad de fe.

Ahora bien, el análisis estructural no puede presentar como meta única el establecimiento de las relaciones entre los elementos estructurales y estructurantes,[110] sino que debe colaborar con el acercamiento al sentido del texto. La estructura profunda será así señal clave en el camino de la comprensión del texto, camino éste en el que el o la exegeta ha de integrarse a sí misma en el proceso de compenetración con el sentido. Con ello, la semiótica se convierte en instrumento al servicio de la interpretación de los textos, adquiriendo significado fundamental a la hora de formular líneas teológicas o incluso la teología misma de un determinado autor bíblico. De esta manera, el análisis estructural "deja al texto ser texto"; o, en las palabras de Levoratti, lo afirma en su alteridad y crea el distanciamiento necesario para que el texto sea la instancia crítica decisiva de todas las apropiaciones de sentido.[111]

En la presente relectura y reescritura del EvLc operaremos con el instrumental semiótico sobre el texto lucano en el doble sentido del término: empleando las herramientas, conceptos y procesos que se necesiten para seccionar el texto; y como sinónimo de *proceder*. No pretendemos imponer al texto todos los conceptos del análisis estructural. El sistema del discurso lucano ha de ser investigado más bien a partir del juego que presentan sus elementos. Así, p. ej., un observador muy atento y con claridad lógica en su pensamiento puede deducir muchas reglas de fútbol observando cuidadosamente un partido; pero no tendrá que hacer aplicación mecánica en un solo partido de todos los casos posibles y previstos en el cuerpo de reglamentos, reglas, prohibiciones, castigos, etc.

La lectura semiótica concluirá con la consideración del EvLc como proyecto de fe y vida; memoria de cristianos pobres, pecadores y despreciados, que encuentran una nueva identidad a partir del acercamiento de Dios en Jesucristo a todos ellos; y como instrumento de liberación. En la difícil relación entre historia y teología, vida en el mundo y salvación, eón presente y eternidad, realidad bajo el mal y reino de Dios, Lucas propone su solución: la comunidad de creyentes como paradigma de una nueva identidad basada en el ser, la actitud perdonadora de Dios, el compartir; y no en el tener, la acumulación egoísta de bienes y el desprecio. La inversión del orden económico, relacional y social permite descubrir los perfiles de una estructura para la comunidad cristiana como "vehículo" para el cambio que con toda justicia merece el título de *salvífica*.

1.8. Una convergencia metodológica: métodos histórico-críticos y semiótica

Durante muchas décadas, decir *exégesis* equivalía a decir *método histórico-crítico* (crítica textual, crítica literaria, historia de las formas, historia de las tradiciones, historia de la redacción y la composición). En los años setenta y ochenta del siglo XX, varios nuevos métodos como también aproximaciones hermenéuticas comenzaron a tener

---

[110] Sobre el rechazo de semejante afirmación de un "estructuralismo extremo" cf. René Kieffer, „Die Bedeutung der modernen Linguistik für die Auslegung biblischer Teste", en: *ThZ* 30 (1974), p. 233.

[111] Armando Jorge Levoratti. "Exégesis y análisis semiótico de los textos bíblicos", en: *RBíbl* 46 (N. E. N. 13-14) (1984), p. 96.

cabida en la investigación científica de los textos bíblicos: el análisis sociológico y sociohistórico, la investigación estructural o semiótica, la narratología; y también se formaron nuevas hermenéuticas, como el acercamiento canónico, las lecturas desde diversas perspectivas particulares, y la rica hermenéutica feminista y del género.

El gran prestigio que logró el método socioanalítico en América Latina se relaciona con la incorporación de los apremiantes problemas y planteamientos sociales en la reflexión de las Iglesias y la teología y en consecuencia también por la exégesis. Casi paralelamente se introdujo la investigación estructural de los textos como metodología especial de la lingüística moderna,[112] pero se advierte que la mayoría de los trabajos se limitan al relevamiento y al análisis de las estructuras manifiestas. El método semiótico completo de Greimas es muchísimo más complejo es el estudio de la manifestación del texto. Fue desarrollado en Francia y también se incorporó a la exégesis latinoamericana, pero es usado de manera más limitada.

Puesto que no es necesario presentar el método histórico-crítico, sólo cabe exponer algunas reflexiones sobre los límites del mismo, la importancia de la semiótica y la relación entre ambas metodologías de acercamiento a los textos bíblicos.

El MHC llegó a ciertos límites cuando se trataba de analizar sincrónicamente los diferentes elementos lingüísticos (y no sólo los literarios y redaccionales) y comprenderlos como totalidad organizada. Al instalar el proceso de formación de un determinado texto, una tradición o un conjunto de textos en el centro del interés de la investigación, y al colocar con ello el énfasis en la prehistoria de la formación final, actual y canónica del texto, se produce el riesgo de confundir los resultados de la crítica literaria, la historia de las formas y las tradiciones con el sentido mismo del texto. Con ello, el interés de la exégesis se traslada en última instancia a una etapa precanónica del texto.[113] El análisis redaccional parece equilibrar esa desventaja; sin embargo, es un acercamiento similar, pues se lo suele comprender como una *historia de la redacción*, colocando con ello nuevamente el énfasis sobre el proceso de la formación del texto en lugar de trabajar sobre su forma final. Ahora bien, la teología, la proclamación y la enseñanza del mensaje de los textos trabajan sobre textos que poseen una determinada forma final. Los pasos histórico-críticos reconstruyen la historia del texto y aportan datos imprescindibles para su comprensión, pero no equivalen directamente a la explicación del sentido del texto. El sentido no es suministrado por los fragmentos del gran vitral o mosaico, sino por la figura final, definitivamente estructurada.[114] Claro está que la compresión de las piezas del vitral y del proceso del armado original es parte esencial de esta interpretación.

Aquí entra el aporte de la semiótica. Así como el método histórico-crítico es indispensable para el análisis "estratigráfico" o "arqueológico" y diacrónico del texto, el análisis semiótico de las diferentes estructuras de manifestación y superficie, el nivel narrativo (sujetos, objetos, actantes, funciones y programas), el nivel descriptivo (figuras, conjuntos figurativos, temas descriptivos, papeles temáticos e isotopías) y la estructura profunda es imprescindible para la comprensión sincrónica del texto.

En la medida en que el estudio histórico-crítico del texto con su prehistoria pasa a la comprensión semiótica del texto "en sí", se resuelve también de manera "natural" el

---

[112] Para un breve pantallazo sobre las principales ideas fundamentales de la lingüística véase Heinrich Zimmermann, *Neutestamentliche Methodenlehre. Darstellung der historisch-kritischen Methode*, Neubearb. von Klaus Kliesch, Stuttgart, Katholisches Bibelwerk, 1982[7], p. 267-275 y 280-285; como también los ejercicios sobre diversos textos, p. 285-307.

[113] J. S. Croatto, *Hermenéutica bíblica*, 1984, p. 15.

[114] En este nivel se inserta también el acercamiento canónico (*Canonical Approach*), según el cual el canon tiene una función hermenéutica para la interpretación de la Biblia. Esta perspectiva ha sido desarrollada vigorosamente por Brevard S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, Philadelphia, Fortress Press, 1979; „Die theologische Bedeutung der Endform eines Textes", en: *ThQ* 167 (1987) 242-251; y *The New Testament as Canon. An Introduction*, Valley Forge, Pennsylvania, Trinity Press International, 1994.

problema de la relación entre la semiótica y el método histórico-crítico, muy discutido en los primeros tiempos del análisis estructural.

En el trabajo histórico-crítico se realiza una transferencia ciertamente ilegítima al asumir que la exposición de la dimensión semántica del texto (¿Qué dice el autor?) lleva directa y mecánicamente a la dimensión hermenéutica (¿Qué *nos* dice el texto?). El ser humano crea significados, que estos no pueden ser transmitidos poco más o menos como "paquete". Las estructuras altamente diferenciadas en las que se desarrolla y con las que le toca vivir también le imponen significados; por ello el sentido proyectado por un autor o una autora no necesariamente tiene que equivaler al sentido que transmite el texto final. Los diferentes niveles de sentido se relacionan con diversas estructuras de su contexto como también del actual, son determinados por ellas y las sobredeterminan. A la vez, el texto mismo se compone de estructuras, que no sólo son un "medio" para la transmisión de sentido, sino que son parte del mensaje. Por ello, la combinación de la investigación de las estructuras del texto con el estudio de sus dimensiones históricas (autor o autora, situación matriz, destinatarios, lugar, época, etc.) posee una mayor posibilidad de hacer hablar al texto. De ello se desprende que la combinación y la mutua complementariedad del método histórico-crítico como investigación diacrónica de los elementos del texto y de la semiótica como su comprensión sincrónica hacen mayor justicia a la comprensión del ser humano como creador de significados y sentidos y a la vez como ser histórico condicionado por significados que le son "impuestos".[115]

La semiótica comprende el texto como expresión lingüística y como categoría fundamental, y no como mero acceso a otros niveles (historia de la formación del texto, su prehistoria, contexto, cultura, religión, sociedad, etc.), como suele suceder en mayor o menor grado con el MHC y también en la lectura sociopolítica. La definición "texto como expresión lingüística" o "categoría fundamental" implica lo siguiente. La semiótica trata de "respetar" al texto como construcción con identidad propia, como mensaje puesto por escrito, como "tejido" que produce sentido (en latín, *textum* y *textus* significan *tejido*; *textus* pasó a significar la *conexión del discurso*; y de ello se deriva *texto*).

Esta formación llamada *texto* refleja por una parte determinadas intenciones y situaciones de su creador o creadora; pero al mismo tiempo tiene una dinámica propia que posee mayor o menor fuerza; y ejerce su influencia sobre determinadas situaciones "irradiando" su sentido, en ocasiones siglos e incluso milenios después de su origen. Esto suele suceder sobre todo con textos religiosos. El análisis de esa construcción artística, productora de sentido, hace más justicia a la identidad propia y la autonomía del texto que un mero acercamiento histórico. De allí que la semiótica y la lingüística bíblica en general no sean simplemente una metodología más que pueda agregarse al MHC, sino que se trata de una nueva orientación, un nuevo paradigma científico.[116]

Los efectos de sentido que una lectora o un lector percibe en el texto son originados por un sistema estructurado de relaciones que está montado sobre una o dos oposiciones fundamentales. A partir de esa oposición fundamental, se originan funciones y antifunciones, papeles positivos y negativos, programas y antiprogramas, sujetos y anti-sujetos, etc. De ello se deduce que todo texto e incluso cada una de sus afirmaciones incluyen un elemento de alguna manera polémico. El relevamiento de estas relaciones (incluyendo las oposiciones, que lógicamente también constituyen relaciones), de las leyes que determinan la coherencia intratextual y de la estructuración del tejido del texto colaboran con el descubrimiento de los mecanismos que producen el sentido del texto. Por ello se habla más bien de producción de sentido y efectos de sentido, y no del "sentido en sí", dado que el sentido es creado por la disposición organizada de los elementos del texto. Los efectos de sentido buscados (y frecuentemente también no buscados) por el autor o la autora y contenidos en el texto

---

[115] D. Patte, *What is Structural Exegesis?*, p. 14.

[116] H. Zimmermann, *Neutestamentliche Methodenlehre*, p. 271.

–también pueden ser llamados *resultados de sentido*– presuponen un sistema de relaciones entre los elementos significantes. Este sistema no es obra del azar, sino que constituye una estructura basada en la lógica binaria de conjunción y oposición. Por ello es posible rastrear la producción de este efecto y descubrir de esta manera la disposición o la red sobre la que está construida.[117]

El análisis semiótico de textos pregunta, pues, acerca de la producción del sentido de un texto. Se lo llama también análisis estructural, puesto que analiza la forma de la producción de sentido basada en una arquitectura o estructura del texto.

En sus años iniciales la metodología semiótica fue rechazada frecuentemente por exégetas comprometidos con el método histórico-crítico. Por el otro lado, diversos semióticos también creían poder arreglárselas sin el trabajo histórico-crítico. Ahora bien, quedó demostrado claramente que esto era un cortocircuito. Si bien el análisis semiótico se centra en el texto en sí, debe desecharse totalmente el postulado exclusivista de una "eliminación" completa de las preguntas acerca de los antecedentes del texto. Queda claro que la semiótica pregunta acerca de lo que sucede en el texto mismo[118], y no acerca del *Sitz im Leben*, la época de composición, el autor o los destinatarios. En el texto mismo suceden hechos y acciones lógicas: afirmaciones, negaciones, conjunciones, oposiciones, verificaciones, acercamientos, comparaciones, alejamientos. Todo lo demás, por lo cual pregunta el método histórico-crítico, la ciencia introductoria y el análisis canónico, sucedió o sucede fuera del texto: *antes* de su conformación definitiva (crítica literaria, formas y géneros, tradiciones, transmisión, redacción, composición; cuestiones de introducción); *con* el texto (p. ej., canonización); *después* de él (transmisión del texto, crítica textual); *por* él (historia de los efectos). Igualmente, por varias razones de peso el método histórico-crítico es imprescindible para la comprensión semiótica de un texto. En primer lugar, los textos bíblicos son obras clausuradas, que ya no están expuestas a modificaciones como sí lo es un diálogo actual en el que se pueden hacer cuestionamientos y brindar respuestas. Si un exegeta estructural pregunta acerca de procesos de formación o de trasfondos de un texto, sólo el método histórico-crítico puede responderle. En segundo lugar, los textos provienen de culturas y épocas distantes, que se volvieron extrañas para nosotros. La comprensión misma de los conceptos y las formulaciones exige la asimilación de tanto material lingüístico, histórico, cultural, religioso, etc., que para todo trabajo científico con esos textos se requiere un amplísimo léxico cultural.

De esta manera, luego de intercambiar críticas mutuas, ambas orientaciones metodológicas comenzaron a entablar un diálogo. Desde los últimos años de la década del setenta del siglo XX, los exégetas comprometidos con la semiótica vienen repitiendo que ambos métodos, el histórico-crítico y la semiótica, ya no pueden seguir ignorándose mutuamente. Tienen dos metas en común: trabajan sobre los mismos textos, y les interesa el sentido de los textos. La única actitud aceptable y madura es, pues, la de la cooperación[119] y de la convergencia de los métodos,[120] dedicándose el

---

[117] Jean Calloud, *Structural Analysis of Narrative*, p. 1.

[118] Jean Calloud, *Structural Analysis of Narrative*, p. 9-10.

[119] J. Delorme, "L'intégration des petites unités littéraires dans l'Evangile de Marc du point de vue de la sémiotique structurale", en *NTS* 25 (1978-79), p. 469.

[120] Véase sobre ello un trabajo de los primeros años "en común": Paul Riccoeur, "Del conflicto a la convergencia de los métodos en exégesis bíblica", en: Roland Barthes y otros, *Exégesis y hermenéutica*, Madrid, Cristiandad, 1976, p. 33-50.
La revisión de la clásica obra *Neutestamentliche Methodenlehre* de H. Zimmermann por Klaus Kliesch (1982) ya toma en cuenta la necesidad de esta cooperación entre la exégesis histórico-crítica y la crítica lingüística, y bosqueja breves programas para los diferentes pasos metodológicos (crítica textual, crítica literaria, historia de las formas, historia de la redacción (p. 275-285). Kliesch subraya que el trabajo lingüístico es indispensable, pero al mismo tiempo constata (para su momento) que falta "un método amplio para la interpretación del texto sobre una base lingüística", p. 280. Este déficit queda corregido por el método semiótico de Greimas, tal como es presentado por el manual del Grupo de Entrevernes. Kliesch remite a la versión alemana del primer libro del Grupo de Entrevernes: J. Delorme (Ed. para el Grupo de

método histórico-crítico a la investigación del texto y su prehistoria (y no sólo a la prehistoria del texto), y la semiótica al texto en sí, presuponiendo para ello esa prehistoria.

Actualmente muchos comentarios, monografías y artículos trabajan con una combinación de los diferentes métodos en la investigación de los textos bíblicos. En lo que respecta al mundo exegético de América Latina, éste es consciente de que el conjunto y el desarrollo de los métodos exegéticos y sus posibilidades de combinación no constituyen ningún monopolio de una determinada tradición cultural o confesional, sino que están a disposición de todas las personas que están interesadas en el trabajo con el texto bíblico. El mundo latinoamericano sabe que el método histórico-crítico se desarrolló ante todo en Europa[121] y que la semiótica de Greimas surgió concretamente en Francia;[122] pero también sabe que la investigación y la interpretación de la Biblia constantemente se enriquecen con aportes de otros contextos, con nuevas preguntas y sobre todo con nuevos horizontes hermenéuticos. En este panorama, las perspectivas hermenéuticas originadas en la América Latina marcada por las diferencias sociales y económicas, las isotopías socioeconómicas y relacionales de la explotación, el sufrimiento y la esperanza atraviesan la mayor parte de los estudios exegéticos y hermenéuticos de este continente.

Entrevernes), *Zeichen und Gleichnisse. Evangelientext und semiotische Forschung.* Mit einer Studie von J. Geninasca und einem Nachwort von A. J. Greimas, Düsseldorf, Patmos Paperback, 1979 (original francés: *Signes et paraboles. Sémiotique et texte évangélique*, Paris, Seuil, 1977; versión castellana: Grupo de Entrevernes, *Signos y Parábolas. Semiótica y texto evangélico.* Con un estudio de Jacques Geninasca. Epílogo de Algirdas Julien Greimas, Madrid, Cristiandad, 1979), y dice: „Este libro presenta el inventario y el método del análisis semiótico de textos, como se lo viene practicando desde hace tiempo en Francia", p. 281, nota 33; pero no menciona el manual del mismo Grupo de Entrevernes, publicado en 1979: *Analyse sémiotique des textes. Introduction – Théorie – Pratique*, Lyon, Presses Universitaires, 1979.
Sobre la complementariedad véanse también H. Frankemölle, *Biblische Handlungsanweisungen. Beispiele pragmatischer Exegese*, Maguncia, 1983, p. 11-32 y 199-204; y Wilhelm Egger, *Lecturas del Nuevo Testamento. Metodología lingüística histórico-crítica*, Estella, Verbo Divino, 1990, p. 93-95 y 192-194.
La cooperación metodológica se practica y se propaga desde hace más de dos décadas en la ISEDET (hasta 2001, Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos; ahora Instituto Universitario ISEDET; Buenos Aires, Argentina). El instrumental y los resultados del método histórico-crítico se combinan con la semiótica, el método socioanalítico, elementos de crítica ideológica, la perspectiva de género, la hermenéutica y las cuestiones de la proclamación y la doctrina de la iglesia. Nos permitimos remitir aquí a nuestro manual de métodos exegéticos, publicado por el ISEDET: René Krüger, Severino Croatto y Néstor Míguez, *Métodos Exegéticos*, Buenos Aires, Publicaciones EDUCAB, ISEDET, 1996 (2ª Edición, versión corregida y aumentada); reimpresión 2006.

[121] Con un aporte muy significativo de la exégesis alemana.

[122] Durante largos años, Erhardt Güttgemanns ha hecho el difícil intento de arraigar en Alemania la lingüística y el método semiótico en las ciencias bíblicas. A comienzos de la década de los setenta publicó una colección de seis artículos con análisis de textos desde una perspectiva lingüística en *Studia linguistica neotestamentica. Gesammelte Aufsätze zur linguistischen Grundlage einer neutestamentlichen Theologie*, Múnich, Christian Kaiser Verlag, 1973². Güttgemanns y su grupo publicaron también regularmente a partir de 1970 diversos análisis lingüísticos en *Linguistica Biblica. Interdisziplinäre Zeitschrift für Theologie und Linguistik.* Véase también E. Güttgemanns, *Studia linguistica biblica*, BEvTh 60, Múnich, 1970; y del mismo autor, *Einführung in die Linguistik für Textwissenschaftler. Kommunikations- und informationstheoretische Modelle* (FThL 2), Bonn, 1978.

2. ANÁLISIS EXEGÉTICO Y SEMIÓTICO DEL TEXTO

El presente proceso de relectura semiótica del EvLc con los aportes histórico-críticos difiere de ciertos análisis que podrían parecer similares,[123] por abocarse también a la temática económica y/o relacional.

La diferencia radica en que muchos exégetas comúnmente suelen agrupar los textos bajo determinados títulos de línea económica: predicación de las buenas nuevas a los pobres, exigencias de renuncia a los bienes, peligros de la riqueza, el uso correcto de los bienes; o también: Jesús y los pecadores, arrepentimiento y perdón. En este recorrido semiótico, el paso de agrupar textos recién se produce al final, cuando se reconstruyen las isotopías.

El análisis estructural debe respetar la estructuración propia del evangelio; es decir, verifica el orden que el autor le impregnó al conjunto de diferentes materiales que ofrece al público lector. Es precisamente ese orden el que contiene valiosos indicios sobre el mensaje, ya que puede descubrir una progresión (que puede ser positiva o negativa, según la opción de los diversos personajes, el autor y el público lector), que suele llevar al desenlace final.

Si la parábola del rico y Lázaro figura después de la del administrador y otros materiales menores en Lc 16, y si todo esto viene después de las tres parábolas de la oveja, la moneda y los hijos perdidos, es porque todo el conjunto mantiene una interrelación estructural entre sus diversas unidades y subunidades. Lo mismo puede decirse sobre la relación entre las dos parábolas del rico necio y el rico y Lázaro. Lucas escribió un evangelio, y no una serie de tablas de deberes domésticos o económicos aislados.

El recorrido por el texto completo del EvLc se hará, pues, desde la óptica económico-relacional, deteniéndose el análisis en las unidades y secuencias que versan directamente sobre esta temática; y enunciándose a la vez la concatenación de estos materiales entre sí y con el resto. A lo largo de este recorrido, algunas unidades recibirán un tratamiento especial por contener una mayor acumulación de elementos económicos y/o relacionales y por converger allí de manera más densa la correspondiente isotopía.

Luego de este recorrido por las unidades, serán analizados transversalmente los elementos obtenidos a los efectos de reconstruir las isotopías indicadas y lograr la síntesis semiótica final.

Se advierte que el estudio no pretende ser un comentario histórico-crítico del EvLc, sino un recorrido semiótico que reconoce e incluye pero no profundiza específicamente los aportes del análisis histórico-crítico.

Para la selección de los materiales económico-relacionales del EvLc analizados en este estudio se emplearon tres criterios fundamentales:

1. La terminología económica clave: *pobre*, *rico*, *bienes*, *dinero*, *limosna*, *dar*, *repartir*, *avaricia*, *Mamón*,[124] etc.; y la relacional: *pecador*, *arrepentimiento*, *perdón*, etc.

2. Conceptos y elementos importantes que hacen a esa temática y que tuvieron especial importancia en aquel contexto: *samaritano*, *Abraham*, *templo*, *leproso*, *sábado*, *seguridad material*, *confianza en Dios*, *justicia*, *salvación*, *justificación*, *perdición*.

3. El despliegue de programas y figuras (en sentido semiótico) construidas sobre las isotopías analizadas: ideológica, económica y relacional.

Hay unidades de texto en las que los tres elementos se destacan visiblemente y al mismo tiempo, como, p. ej., en la historia de Zaqueo: rico, dar, bienes, pobres,

---

[123] Sobre todo de estudios como el de Cf. Walter E. Pilgrim, *Good News to the Poor. Wealth and Poverty in Luke-Acts*, Augsburg Publishing House, Minneapolis 1981; y en menor escala, el de H.-J. Degenhardt, *Lukas Evangelist der Armen*.

[124] Si bien muchas versiones traducen aquí *riquezas*, optamos por mantener la transliteración castellana del término griego, que a su vez ya es transliteración del arameo y que fue mantenido así por quienes transmitieron los materiales evangélicos.

ISEDET

devolver, pecador, hospedarse, Abraham, perdición, salvación; inversión ideológica de Abraham; modelo de conversión para ricos, aceptación de un despreciado pecador. En otras unidades, los elementos son menos "visibles". Allí es donde se introduce el análisis isotópico en busca de líneas de sentido que recorren el texto y lo vinculan con una determinada temática. Esto implica que en la etapa de elección de unidades de texto, el análisis estructural propiamente dicho debe ser antecedido por un recorrido isotópico preliminar de todo el documento. Con respecto a esta selección, puede extrapolarse –"transpolarse", más exactamente– lo que vale para el establecimiento de las estructuras manifiestas: el análisis estructural no trabaja con los "títulos" tradicionales de las antiguas perícopas, sino con las líneas de sentido que en determinados lugares del texto hacen aflorar sus intenciones, desplegándose en complejos programas y en ricas figuras.

2.1. Estructuras manifiestas globales

Identificar, describir y analizar las estructuras manifiestas de una obra literaria no sólo es cuestión vital para el análisis literario propiamente dicho, sino lo es mucho más aún para la búsqueda del sentido y de los mecanismos de producción del mismo.[125] Condice esta afirmación con la idea que la estructura también es mensaje, por ser fruto de un proceso que incluye elementos lógicos, conscientes, intencionales y muy bien pensados; y a la vez elementos "naturales" de la cultura del autor. Un evangelista expresa su intención no sólo mediante la manera en que redacta una unidad aislada, modifica los elementos de sus fuentes, omite y agrega piezas; sino también con la manera de ordenar y relacionar las piezas individuales.[126] La constatación de estructuras permite reconstruir líneas teológicas del pensamiento del autor mediante la vía controlable de estructuras y procesos literarios, ya que los modelos de estructuras literarias están al servicio del proyecto teológico.[127] Por eso tampoco es conveniente hablar de la "división" del texto en unidades, segmentos, partes o lo que fuere, sino decir que el texto se organiza de tal o cual manera.

Hay pocos escritos neotestamentarios que logran combinar de manera tan magistral el material rico, abundante y variado de sus fuentes de los más diversos orígenes con una elaboración literaria estructural consciente por parte del autor. Y es consciente porque en la "bisagra" de su doble obra, al final del EvLc y al comienzo de Hch, Lucas explicita su modelo teológico-geográfico del plan de propagación del mensaje salvífico. Esto evidencia que el autor tuvo un plan sistemático mediante el cual estructuró su obra. Ese plan nos interesa ahora.

Toda investigación lucana necesariamente debe confrontarse con el hecho de que se trata de una doble obra, EvLc-Hch. Ya no se discute la estrecha relación entre ambos documentos. Nadie negará las diferencias estilísticas y de vocabulario como también de algunos enfoques entre el primer y el segundo tomo; pero éstas no pueden atribuirse a una autoría distinta. En realidad ni siquiera se puede demostrar que las diferencias terminológicas y de estilo excedan los límites que son de esperarse para cualquier autor.[128] Para explicar estas diferencias, no sólo puede recurrirse al carácter diferenciado de las fuentes de ambos escritos, sino también a un intervalo de tiempo entre la redacción de los mismos.[129] En ese intervalo se ubican, entonces, dos procesos: cambios en las situaciones de las comunidades lucanas y, con ello, el surgimiento de nuevas problemáticas; y desarrollos del autor mismo con reflexiones nuevas sobre esas situaciones cambiadas.

---

[125] E. Rasco, *La Teología de Lucas*, 114.

[126] Wilhelm Wilkens, „Die theologische Struktur der Komposition des Lukasevangeliums", en: *ThZ* 34 (1978), p. 1.

[127] Conclusión a la que también arriba específicamente para el EvLc Michael Theobald, „Die Anfänge der Kirche. Zur Struktur von Lk. 5,1-6,19", en: *NTS* 30 (1984), p. 103.

[128] B. E. Beck, "The Common Authorship of Luke and Acts", en: *NTS* 23 (1977), p. 351. 346-352.

[129] Esto ya fue propuesto en 1909 por J. C. Hawkins en *Horae Synoptiae*, 1909², p. 180; citado por B. E. Beck, "The Common Authorship of Luke and Acts", p. 352.

A nuestro criterio, el argumento esencial y decisivo para el reconocimiento de una misma mente y una misma mano de autor lo constituye la evidencia estructural. Esa cuestión es más convincente que otras por reflejar mejor los procesos literarios y una determinada mentalidad. El vocabulario, empleos del léxico y giros, cuestiones estilísticas y gustos quedan más sometidos a cambios de moda y de expresión.

La estructura de la doble obra lucana está íntimamente ligada a un plan geográfico, estudiado frecuentemente en la investigación. La mayoría de los especialistas estima ver en ese plan no tanto un desarrollo geográfico histórico en lo que se refiere a la vida de Jesús, sino un recurso teológico. Pero ello no justifica hablar de falsificación de la historia, distorsión o ignorancia geográfica de Lucas;[130] sino que obliga a investigar las intenciones teológicas que están detrás de las estructuraciones de los textos sobre una geografía "artificial" o alegórica.

Es un acto de justicia académica recordar que uno de los primeros investigadores que estudió redaccionalmente la doble obra lucana, mucho antes de que aparecieran los trabajos de historia de la redacción propiamente dicha, fue Henry J. Cadbury.[131] En el mismo plan de indicar algunos estudios especiales de la serie de investigaciones sobre la materia (sin repasar la extensa lista de comentarios bíblicos, de acceso más común), cabe recordar a Robert Morgenthaler,[132] que partió de la observación de que la obra lucana es artística; y más que ello: es arte. Preguntándose cómo el artista Lucas usó sus materiales, verificó que construyó su obra sobre el principio de la duplicidad o de pares (*Zweigliedrigkeit*, en alemán). Se puede hablar del "principio de lo bimembre".[133] Morgenthaler identificó diversos tipos de pares: narraciones y escenas dobles, testigos, testimonios, estructuras. Relaciona esta duplicidad con las disposiciones de la Biblia Hebrea de que todo testimonio debe ser dado por la boca de dos o tres testigos: Dt 17,6 y especialmente 19,15; Nm 35,30 (y en el NT: Mt 18,16ss); 2 Co 13,1; 1 Ti 5,19; Heb 10,28, 1 Jn 5,6ss; Ap 11,3-4.[134]

El plan de Hch fue analizado también por Philippe H. Menoud en 1954,[135] señalando algunos elementos estructurales. W. C. van Unnik pasó de allí al plano teológico al trazar paralelos con el EvLc y estableciendo que Hch es el complemento y "sucesor" legítimo del evangelio, ya que constituye su confirmación.[136] En 1965, A. Q. Morton y G. H. C. MacGregor presentaron su estudio sobre la estructura de la doble obra.[137]

---

[130] Como lo hace –por varios otros– Chester Charlton McCown, "Gospel Geography. Fiction, Fact, and Truth", en: *JBL* 60 (1941), p. 17.

[131] Henry J. Cadbury inició su serie de estudios lucanos con *The Making of Luke-Acts*, Londres, 1927 (1958[2]) y *The Acts of the Apostles*, Londres, 1933, en la serie editada por F. Foakes Jackson y K. Lake (Eds.), *The Beginnings of Christianity*, IV y V, Londres, Macmillan; cf. las referencias en F. Bovon, "Orientations actuelles des Études lucaniennes", p. 162, nota 2. Cadbury volvió sobre el tema lucano analizando elementos estructurales en "Four Features of Lucan Style", en: Leander E. Keck y J. Louis Martyn (Eds.), *Studies in Luke-Acts*, p. 87-102. Allí destacó como característico del estilo lucano el paradigma repetición – variación, distribución – concentración. Eso en realidad no es estilo, sino directamente estructuración.

[132] Robert Morgenthaler, *Die lukanische Geschichtschreibung als Zeugnis. Gestalt und Gehalt der Kunst des Lukas*; *1. Teil: Gestalt*; *2. Teil: Gehalt*; Zúrich, Zwingli-Verlag, 1948.

[133] Morgenthaler explicita la arquitectónica bimembre del arte de Lucas en su Tomo 1, p. 163.

[134] De interés especial para el análisis desde la perspectiva de género y de la dimensión relacional son los múltiples paralelos *mujer-hombre*, *hombre-mujer* en múltiples tópicos de la doble obra lucana (predicación, dichos, parábolas, relatos de milagros, discipulado y seguimiento). Cf. sobre el particular J. Stricher, "The Men-Women Parallels in the Work of Luke", en: *BDV* 53 (1999) 14-17.

[135] Philippe H. Menoud, "Le plan des Actes des Apôtres", en: *NTS* 1 (1954-55) 44-51.

[136] W. C. van Unnik, "The 'Book of Acts': The Confirmation of the Gospel", en: *NT* 4 (1960) 27-59.

[137] A. Q. Morton y George Hogarth Carnaby MacGregor, *The Structure of Luke and Acts*, Nueva York, 1965.

Helmut Flender habla de la forma binaria y dialéctica (con coordinaciones, subordinaciones y síntesis) del estilo lucano.[138] Agréguese también la oposición, elemento clave en la obra lucana; y que no se trata de un mero procedimiento estilístico literario, sino de un modelo estructural que se basa en la propia realidad lucana y a la vez en la dialéctica del proceso salvífico.[139]

Un rastreo de los elementos literarios con carácter artístico fue realizado por W. C. van Unnik.[140] Presenta un conjunto de observaciones y breves análisis del trabajo de Lucas desde el punto de vista artístico y estilístico. También brinda ejemplos de paralelos de la literatura de la época.

En 1971, E. Samain publicó un artículo sobre sus elementos de composición y estructura de la doble obra.[141]

Otra investigación valiosa, citada con frecuencia en los comentarios y artículos, es la de C. H. Talbert.[142] Estudia simetrías, quiasmos, alternancias arquitectónicas, paralelismos antitéticos y funcionamientos binarios de la obra lucana; y los completa con elementos similares e idénticos de la literatura contemporánea de aquella época. Con estos datos, pasa a bosquejar la teología de Lucas. Explica el empleo de la simetría en la obra lucana como medida para dar expresión a las tradiciones sobre Jesús y los apóstoles. Ahora bien, es importante la omisión de la consideración de la oposición estructurada *pobres vs ricos*. El examen de Talbert, que habría podido dar el paso de la estética a la ética, se queda simplemente en lo literario.

Un bello ejemplo de profundización de la teología lucana a partir de la dimensión estructural lo brinda el artículo ya citado de W. Wilkens.[143] Descubre una estructuración basada siempre en tres pasos *(Dreischrittkomposition)*: proclamación – revelación – envío (o misión); y constata que en el centro de cada ciclo composicional triple figura siempre un tema cristológico.[144] Al mismo resultado de una estructura construida sobre tres elementos *(Dreierstruktur)* llega también A. Büchele.[145]

Un camino diferente recorre R. Meynet en su análisis retórico del EvLc, publicado en dos grandes pasos en 1979[146] y luego en 1988.[147] En la primera obra, Meynet enfatiza

---

[138] Helmut Flender, *Heil und Geschichte in der Theologie des Lukas*, Múnich, Christian Kaiser Verlag, 1968², toda la primera parte del estudio.

[139] Con seguridad, Flender no rechazaría esta ampliación, pues el *Zugleich*, la simultaneidad, es uno de sus concepto claves, cf. el párrafo "Das Problem des Zugleich von Eschatologie und Geschichte", p. 146 de su libro.

[140] W. C. van Unnik, "Éléments artistiques dans l'évangile de Luc", en: *EThL* 46 (1970) 401-412.

[141] Etienne Samain, "L'évangile de Luc et le Livre des Actes: éléments de composition et de structure", Cahiers bibliques 10; en: *FV* 70 (1971) 3-24.

[142] C. H. Talbert, *Literary Patterns, Theological Themes, and the Genre of Luke-Acts*, Missoula, Montana, Scholars Press, 1974.

[143] W. Wilkens, „Die theologische Struktur der Komposition des Lukasevangeliums", en: *ThZ* 34 (1978) 1-13.

[144] W. Wilkens, „Die theologische Struktur der Komposition des Lukasevangeliums", p. 3 y 12; y 10, respectivamente.

[145] Anton Büchele, *Der Tod Jesu im Lukasevnagelium. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung zu Lk 23*, Frankfurt, Josef Knecht, 1978. El análisis específico de la materia se encuentra en las p. 171-182. Büchele sintetiza su apreciación final de la estructura de tres elementos como medio de expresión típico de Lucas afirmando que el autor emplea esta estructura como principio formal de su trabajo redaccional y composicional, p. 192.

[146] Roland Meynet, *Quelle est donc cette parole? Lecture "rhétorique" de l'évangile de Luc (1-9, 22-24)*, I – II, París, Les Éditions du Cerf, 1979. Ya el mismo título "Lectura 'retórica'", con el entrecomillado del adjetivo, significó una *captatio benevolentiae* de aquellos exégetas que simpatizan con nuevas formas de acercamiento al texto bíblico (destacado por Michel Cambe, "Bulletin de Nouveau Testament: Études lucaniennes", en: *EThR* 56 (1981), p. 161.

[147] R. Meynet, *L'Évangile selon Saint Luc. Analyse rhéthorique.* Vol. 1: *Planches*; Vol. 2: *Commentaire*, París, Les Editions du Cerf, 1988. Nótese la doble "mejora" en el título de este trabajo con respecto al título del primero: de *lectura* a *análisis*, y la omisión de las comillas. Ambos elementos son indicios de una afirmación del enfoque retórico.

que en el EvLc hay estructuras que no son propiamente narrativas, sino retóricas. Lucas aplicó los cánones de la retórica hebrea, como, p. ej., el quiasmo del discurso, muy diferente del quiasmo grecolatino de la frase. Según Meynet, el quiasmo es empleado sistemáticamente en el EvLc. Esta estructura modela muchísimos textos veterotestamentarios; y este empleo mismo en el EvLc establece un punto de unión o puente con las Escrituras del pueblo del pacto, de manera que no sólo hay referencias directas y reediciones de situaciones histórico-salvíficas de la Biblia Hebrea en este evangelio, sino también relación estrecha por vía de elementos estructurales. Retomar, presentar de nuevo, repetir esquemas de textos del AT: he aquí un modelo retórico peculiar de Lucas que podría llamarse "escriturístico".[148] Meynet confirma con abundantes ejemplos lo que se había evidenciado en muchísimos estudios sobre la estructura literaria de escritos bíblicos: la estructura simétrica (quiásmica y concéntrica) es una forma de expresión típica de la literatura hebrea.[149]

En su trabajo de 1988, Meynet presenta primero el texto en francés de todo el EvLc, dispuesto según la organización retórica de los pasajes individuales (Vol. I); y luego brinda comentarios a los textos en dos pasos fundamentales: composición de la secuencia analizada, con referencias interescriturales; e interpretación, con reflexiones sobre los datos obtenidos del análisis retórico.

En 1983, R. F. O'Toole trazó una estructuración en paralelo entre ambas obras lucanas a partir de la "prolongación" de la caracterización de Jesús en sus discípulos.[150]

En 1991, Fearghus Ó Fearghail publicó su disertación de 1987 sobre la función de Lc 1,1-4,44 en la composición de la doble obra lucana.[151] Destaca que el mensaje de Lucas ya se halla contenido *in nuce* en esta introducción (formada a su vez por el prólogo Lc 1,1-4 y el conjunto Lc 1,5-4-44), según se desprende del programa anunciado en el proemio y los temas presentados en el conjunto mayor y relacionados con la persona y la misión de Jesús.

Un estudio referido específicamente a Samaria en la doble obra lucana, pero que asume que esta obra fue concebida como una unidad literaria y teológica estructurada como tal, fue publicado en 1994 por P. Haudebert.[152] Colaboran con la construcción de

---

[148] Como observación crítica al trabajo de Meynet, por otra parte sumamente rico en observaciones y análisis detallados y con abundante material sobre los quiasmos en el EvLc, debemos preguntar por qué o cómo Meynet pudo haber dejado fuera de consideración la estructura propia del relato del viaje Lc 9,51-19,44; precisamente el más precioso ejemplo de macroestructura simétrica lucana. La cuestión también fue planteada por F. Bovon en "Chroniques du côté de chez Luc", en: *RThPh* 33 (1983), p. 180.

[149] Cf. sobre el quiasmo R. Meynet, *Quelle est donc cette parole?*, I, p. 109-147.
Como aclaración conceptual y metodológica valga recordar la diferencia entre quiasmo y estructura o simetría concéntrica. Si una estructura consta de un número par de elementos correspondientes entre sí de manera simétrica, estamos ante un quiasmo, cuya forma más simple es A B B' A'. Si en cambio contiene un número impar de elementos, correspondiéndose los extremos entre sí y desde allí hacia el interior progresivamente los demás, quedando un elemento único en el centro, estamos ante una estructura o simetría concéntrica. Su forma elemental es A B X B' A'. Aclaración tomada de Adrien Lenglet, "La structure littéraire de Daniel 2-7", en: *Bib* 53 (1972), p. 170, nota 2.
Hay autores que no distinguen entre estructura o simetría concéntrica y quiásmica. El mismo Meynet, *Quelle est donc cette parole?*, I, p. 56, habla directamente de la "simetría concéntrica o quiasmo". Lo que en nuestro análisis llamamos estructura concéntrica para Meynet es "quiasmo retórico", ibídem.

[150] Robert F. O'Toole, "Parallels Between Jesus and His Disciples in Luke-Acts: A Further Study", en: *BZ* (NF) 27 (1983) 195-212.

[151] Fearghus Ó Fearghail, *The Introduction to Luke-Acts. A Study of the Role of Lk 1,1-4,44 in the Composition of Luke's Two-Volume Work*, Analecta Biblica 126, Roma, Pontificio Instituto Bíblico, 1991.

[152] P. Haudebert, "La Samarie en *Luc Actes*. Lc 9,51-56 – Ac 8,4-8", en: *Impacts* (Angers) 1 (1994) 25-34.

esa unidad el incidente en la aldea Lc 9,51-56 y la misión de Felipe Hch 8,4-8. La sección central de la doble obra tomada ahora como una unidad, Lc 19-28-Hch 7,60, se proyecta dentro de un marco desde Samaria (Lc 9,51-56) a Samaria (Hch 8,1.4-8). Haudebert entiende que esta inclusión no es un mero artificio literario, sino un elemento importante de la concepción teológica del autor, para el cual los samaritanos tienen un rol de intermediarios entre judíos y gentiles.

Un tono similar tiene la disertación de L. Bergholz publicada en 1995,[153] en la que el autor sostiene que Lc-Hch fue desde su comienzo hasta su final una obra artísticamente planificada, constituyendo el paralelismo el principio formal para ello. Resulta algo curioso que Bergholz no considere la estructuración simétrica de la doble obra, cuyos datos son obvios porque Lucas mismo los suministra al final del evangelio y al comienzo de Hch.

El artículo de W. S. Kurz[154] incursiona en el carácter peculiar de lo que se ha dado en llamar "textos 'open-ended'", y establece que el texto completo de Lc-Hch tiene una naturaleza tal que constituye una invitación que se proyecta sobre el público lector original y futuro (llamado por Kurz "lectores canónicos"). Se deduce de ello que Kurz concibe Lc-Hch como una gran estructura, en la que se tiende un arco desde la primera persona plural del ἐν ἡμῖν [*entre nosotros*] de Lc 1,1 y el final abierto de Hch.

Otra estructuración concéntrica de la doble obra fue suministrada en 2000 por H. Hoet.[155] Salvo para la división entre la segunda y tercera parte de Hch, el plan de Hoet coincide básicamente con el que presentamos en este estudio: Jesús en Galilea, Lc 5,1-9,50; de camino a Jerusalén, 9,51-19,48; en Jerusalén 20,1-24,49; luego, la Ascensión, Lc 24,50-53/Hch 1,1-11, como pivote entre ambos libros; los discípulos en Jerusalén, Hch 1,12-7,60; la dispersión del testimonio, 8,1-21,16; y Pablo a Roma 21,17-28,31.

En 2001, F. Danker publicó un artículo sobre la doble obra en el que indica que los dos primeros capítulos del evangelio, con su focalización en la actividad salvífica de Dios y en el lenguaje y la imaginería que evoca la historia de Israel, brindan la orientación general para comprender todo lo que sigue en la doble obra.[156] También aquí el análisis es sostenido por la idea de que la doble obra tiene una estructura global coherente.

En 2003, P. Richard publicó su análisis de la estructura de la doble obra,[157] en el que combina el análisis que él llama *literario* (aclarando: sincrónico) con el *histórico* (diacrónico), prestando atención al empleo de las fuentes por Lucas. Su plan de estructura es similar al que expondremos a continuación, con la diferencia que Richard coloca como centro Lc 22-24 + Hch 1,9-11. Richard cree que es muy posible que Lucas escribiera una sola obra que posteriormente fue dividida en dos.[158]

2.1.1. Estructura manifiesta de Lc-Hch

Corresponde ahora presentar en primer lugar un panorama generalizado sobre la estructura manifiesta de la doble obra. Los elementos que inducen a buscar una estructura global en la doble obra lucana son los siguientes:

---

[153] L. Bergholz, *Der Aufbau des lukanischen Doppelwerkes. Untersuchungen zum formliterarischen Charakter von Lukas-Evangelium und Apostelgeschichte*, Frankfurt-Bern-Nueva York, Lang, 1995.

[154] William S. Kurz, "The Open-ended Nature of Luke and Acts as Inviting Canonical Actualization", en: *Neot* 31 (1997) 289-308.

[155] H. Hoet, "De Weg van het Word. Over de opbouw van Lucas-Handelingen", en: *Collationes* 30 (2000) 357-372.

[156] Frederich W. Danker, "St. Luke for a New Millennium: The Middle and the End are in the Beginning", en: *CThM* 28 (2001) 5-16.

[157] Pablo Richard, "El Evangelio de Lucas: estructura y claves para una interpretación global del Evangelio" en *RIBLA 44* (2003) 7-31.

[158] P. Richard, "El Evangelio de Lucas", p. 8.

– Una convergencia del EvLc hacia Jerusalén y la partida del movimiento de Hch desde la misma ciudad.

– El evangelio hunde sus raíces en las Escrituras del pueblo del pacto, estableciendo que el movimiento de Jesús surge de allí y que se proyecta hacia un universalismo (no en el sentido de una *apocatástasis*, sino en el sentido étnico-geográfico que ofrece la salvación sin ninguna restricción ni con limitaciones nacionalistas). Hch, por su parte, muestra el desarrollo de este programa, extendiendo el movimiento al mundo pagano.

– El EvLc anuncia y anticipa explícitamente esta misión amplia; Lc 4,25-27; 9,51-56; 17,11-19; Hch realiza esa misión a partir de Hch 8,1 (dispersión por Judea y Samaria); la justifica por parte de Dios mismo con la historia de Cornelio en 10,1-11,18; y el llamado Concilio de los Apóstoles en Hch 15 le da forma oficial e institucional.

– En ambos escritos se destaca que los judíos no fueron rechazados o abandonados por Dios, sino que fueron ellos quienes rechazaron al Mesías: Lc 4,16-30; 9,22; 13,34-35; 17,25; 18,31-33; 19,41-44; y diversos sermones en Hch. Debe quedar claro que bajo "judíos" no quedan englobados todos los miembros del pueblo de Israel, sino aquella parte de los mismos que no aceptaron a Jesús como Mesías. De hecho, los primeros seguidores y seguidoras y la primera comunidad cristiana fueron judíos – aunque esto se haya "olvidado" luego en el transcurso del proceso de separación de ambas comunidades religiosas.

– Los portadores determinados y determinantes de la tradición evangélica son los mismos en ambos documentos: los apóstoles; Lc 6,12-16; 24,44-49; Hch 1,21-26.

– Ambas obras tienen un prólogo con una dedicatoria a la misma persona: (un tal) Teófilo; y el prólogo de Hch establece una relación explícita con la primera obra.

– El final del EvLc, 24,50-53, y el comienzo de Hch, 1,1-11, contienen la misma materia: el primero, concluyen con la Ascensión una historia, y el segundo, abriendo con la Ascensión una historia nueva.

– Ambos escritos contienen una sección introductoria: Lc 1,1-4,30 y Hch 1,1-2,36, respectivamente. Allí se colocan las bases fundamentales para el desarrollo posterior.

– La irrupción de la salvación se destaca en los dos extremos de la doble obra: Lc 2,30; 3,4-6 y Hch 28,28.

– La última etapa de la historia de la salvación prevista por la Escritura, a saber, el don del Espíritu, se destaca al final del EvLc y al comienzo de Hch: Lc 24,49 y Hch 1,8; 2,1-13.

– Lc 24,47-49 y Hch 1,8 forman una estructura quiásmica:

Lc 24,47		κηρυχθῆναι ἐπὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ μετάνοιαν εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν [*y que se predicase en su nombre la conversión* (o: *el arrepentimiento*[159]) *y el perdón de pecados*]
	A	εἰς πάντα τὰ ἔθνη [*en todas las naciones*]
	B	ἀρξάμενοι ἀπὸ [*comenzando desde*]
	C	Ἰερουσαλὴμ [*Jerusalén*]
48	D	ὑμεῖς μάρτυρες τούτων [*Y ustedes son testigos de estas cosas*]
49	E	καὶ [ἰδοὺ] ἐγὼ ἀποστέλλω τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ πατρός μου ἐφ' ὑμᾶς· [*He aquí, yo enviaré la promesa de mi Padre sobre ustedes*]
	F	ὑμεῖς δὲ καθίσατε ἐν τῇ πόλει ἕως οὗ

[159] El mejor equivalente castellano de μετάνοια no es *arrepentimiento* (y menos aún *penitencia*, que tiene una fuerte carga ritual), sino *conversión*, que expresa el movimiento espiritual de cambio, retorno o vuelta a Dios, con el consiguiente cambio de vida. Dado que el término *arrepentimiento* también está instalado en las traducciones y el uso común, consideramos útil indicar ambas posibilidades.

		ἐνδύσησθε ἐξ ὕψους δύναμιν. [*pero quédense ustedes en la ciudad de Jerusalén, hasta que sean investidos de poder desde lo alto*]
Hch 1,8	F'	λήμψεσθε δύναμιν [*recibirán poder*]
	E'	ἐπελθόντος τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐφ' ὑμᾶς [*cuando haya venido sobre ustedes el Espíritu Santo*]
	D'	καὶ ἔσεσθέ μου μάρτυρες [*y me serán testigos*]
	C'	ἔν τε Ἱερουσαλὴμ [*en Jerusalén,*]
	B'	καὶ [ἐν] πάσῃ τῇ Ἰουδαίᾳ καὶ Σαμαρείᾳ [*y en toda Judea, y en Samaria*]
	A'	καὶ ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς. [*y hasta lo último de la tierra*]

El desdoblamiento de *comenzando desde Jerusalén* en A y B se impone por suponer que entre *todas las naciones* y *Jerusalén* hay una zona geográfica más precisa, pues la parte del mundo poblada por *todas las naciones* no comienza justo fuera de los muros de la Ciudad Santa. Para ir desde Jerusalén a *las naciones*, necesariamente los testigos deben pasar por *toda Judea y Samaria*. El desdoblamiento sería imposible si el texto dijera *a todas las naciones y a Jerusalén*.

Así, pues, Lc 24,47-49 y Hch 1,18 forman un quiasmo que anuncia el programa a cumplirse por la tarea apostólica.

EvLc
Lc 24,47-49
] Quiasmo sobre el programa de la tarea apostólica
Hch 1,8
Hch

La especialización explícita en Hch 1,8 *Jerusalén – Judea – Samaria – y hasta lo último de la tierra* invita a buscar la realización de este programa apostólico y con ello, también narrativo en el documento mismo. Y, en efecto, el análisis topológico confirma la búsqueda y muestra que Hch es la realización de lo que se anuncia en Lc 24,47-49 + Hch 1,8:

Hch 1,12-8,1a:	Misión en Jerusalén
Hch 8,1b-11,18:	Misión en Judea y Samaria
Hch 11,19-24,31:	Misión hasta los confines de la tierra

Debe destacarse que Jerusalén no desaparece de la escena con Hch 8,1a, sino que allí se abre una nueva etapa con la dispersión de los creyentes por Judea y Samaria. Jerusalén sigue cumpliendo funciones hasta muy avanzada la tercera y última. Cabe emplear la analogía de tres círculos concéntricos, en el que el círculo interior no desaparece al pasar al segundo y luego al tercero.

Interesa especialmente remarcar la función de Hch 15 como fanal que echa luz sobre este proceso de especialización progresiva, autorizándola desde el centro. En el programa narrativo lucano, el Concilio constituye un verdadero eje, pues proporciona a la iglesia su estructura definitivamente abierta.

Hch no se estructura según las personas de los apóstoles, como para establecer, p. ej., una línea de continuidad o progresiva de Pedro a Pablo; sino que despliega teológica y geográficamente el programa anunciado en Hch 1,8, pasando por el eje

focal de Hch 15 preparado a su vez por la historia de Cornelio y otros textos menores, y prosiguiendo desde allí con la propagación universal de la misión.[160]

Un análisis de los sermones de Hch, esas magníficas estructuras composicionales, indica que en ellos Lucas pone en boca de los respectivos predicadores determinados esquemas y particularmente el de la vida y obra de Jesús: Hch 1,21-22 (no un sermón, sino las palabras de Pedro a la hora de elegir un sucesor de Judas); 2,22-24; 3,13-15; 4.10; 10,36-42; 13,27-31. En Hch 10,37+39 y 13,31 se encuentra también una estructura geográfica: *comienzo en Galilea – toda Judea – fin en Jerusalén*. Como los sermones contienen fórmulas resumidas de la historia evangélica que el autor presentó en su primer tomo, por extensión debe haberse desarrollado como fórmula también la estructura geográfica. Esta deducción, cuyo procedimiento pueda parecer algo sorprendente porque no parte directamente del EvLc sino de datos proporcionados por Hch, es estrictamente literario; y consiste en tomar en serio los anuncios de los programas narrativos tales como los presenta el autor al final del primer tomo y al comienzo del segundo. Por ello es lícito partir del quiasmo de la bisagra de la doble obra y adentrarse al interior de la estructura geográfica de Hch, recorriendo luego las fórmulas del querigma y remontándose desde allí hacia el esquema de la vida de Jesucristo tal como la presenta el EvLc.

En el EvLc se verifica en primer lugar y a grandes rastros una división que combinada con la estructuración de Hch forma un gigantesco quiasmo geográfico. La denuncia de la obra de Jesús en Lc 23,5 explicita exactamente esta estructura: *por toda Judea, comenzando desde Galilea*[161] *hasta aquí* (es decir, Jerusalén). Son apreciables las coincidencias terminológicas con Hch 10,37-39 y 13,31. Se trata de la siguiente estructura:

EvLc 1.1-4		Protocolo de lectura
4.14-9,50	A	Inicio desde Galilea
9,51-19,44	B	Viaje a Jerusalén por Samaria y Judea
19,45-24,48	C	Jerusalén
24,49	D	Promesa del Espíritu Santo, quedar en la ciudad
24,50-53	E	Ascensión de JC, espera de los discípulos
Hch 1,1-8	X	Síntesis breve del primer libro y perspectiva del segundo
1,9-14	E'	Ascensión de JC, espera de los discípulos
1,15-2,36	D'	Llegada del Espíritu Santo sobre los discípulos en Jerusalén
2,37-8,1a	C'	Jerusalén
8,1b-11,18	B'	Judea y Samaria
11,19-28,31	A'	"Hasta los confines del mundo"

[160] Sobre el problema de relacionar *lo último* (los confines) *de la tierra* directamente con Roma, cf. W. C. van Unnik, "The 'Book of Acts': The Confirmation of the Gospel", p. 39-40. El autor destaca que en Hch 1,8 se trata de una formulación escatológica derivada de los profetas; y que Roma era acaso el centro del mundo, pero no su fin o confín.
No es necesario detenernos sobre este particular, ya que su aclaración no aporta más datos al esclarecimiento de la estructura de la obra, sino –en todo caso– sólo algo sobre el objetivo de Hch. Lo que sí puede establecerse claramente es la especialización de la proclamación salvífica empezando desde Jerusalén y extendiéndose por todo el mundo.

[161] Interesantemente *Galilea* no aparece explícitamente en los mandatos misioneros de Lc 24,47 y Hch 1,8. Recién Hch 9,31 vuelve a mencionar Galilea como región en la que hay comunidades, sin que se haya hablado sobre una misión en Galilea, a diferencia de los relatos sobre otras regiones. Cf. sobre la ausencia de *Galilea* en los mandatos misioneros lucanos M. Trimaille, "La conception lucanienne de la misión et ses conséquences pour la topographie de l'œvre de Luc", en: *EV* 114 (2004), p. 16.

Sólo a modo de ilustración y antes de pasar a Hch 28,30-31, vaya un aporte más que parcialmente se superpone a la estructura de la doble obra presentada aquí. Es el plan elaborado por R. Morgenthaler, construido a partir una alternancia entre escenas desarrolladas en Jerusalén y otras de viaje:[162]

EvLc	1,5-4-13	1. Escena en Jerusalén
	4,14-19,44	1. Relato de Viaje
	19,45-24,53	2. Escena en Jerusalén
Hch	1,4-7,60	3. Escena en Jerusalén
	8,1-21,17	2. Relato de Viaje
	21,18-26,31	4. Escena en Jerusalén
	27,1-28,31	3. Relato de Viaje

Lo valioso de esta propuesta es que toma en cuenta la geografia como elemento fundamental de la arquitectura de la doble obra.

Hch 28,30-31 merece una palabra especial. Ha habido mucha discusión exegética y teológica sobre ese "final abierto" calificado de "incompleto", sospechándose también una pérdida de una parte o incluso un "paso" hacia un tercer tomo.[163]

El problema se resuelve prestando atención tanto a la gramática como a la perspectiva semiótica. El aoristo Ἐνέμεινεν [*permaneció*], por estar vinculado a la indicación temporal διετίαν ὅλην [*dos años enteros*], marca un claro punto final en lo que hace a la cronología.[164] Y a partir de una comprensión semiótica cabe subrayar que la aclaración μετὰ πάσης παρρησίας ἀκωλύτως [*abiertamente y sin impedimento*] constituye un antiprograma tanto frente a la prisión provocada por los judíos que se opusieron al evangelio como frente a la ejecución de la misma por los romanos; y a la vez carga la culpa de la prisión a los judíos, ya que los romanos permitieron la libre predicación, considerada de esta manera más importante que la liberación de Pablo. El supuesto problema del "final abierto" o "incompleto" y el otro foco relacionado con el mismo, el de una fecha de composición de Hch antes o después de la muerte de Pablo, se solucionan así al recurrir al hecho literario, lo cual es reforzado por la siguiente constatación. Tomando el texto del libro como *proyecto* y relacionando el comienzo de Hch con su final, no sólo se constata una vinculación del cap. 28 con 1,8 (los "confines"), sino fundamentalmente con 1,1-3. Estos elementos conforman un quiasmo a distancia, uniendo lexical y estructuralmente ambas microunidades Hch 1,1-3 y 28,31:

Hch 1,1+3c	A	περὶ πάντων... ὧν ἤρξατο ὁ Ἰησοῦς ποιεῖν [*acerca de todas las cosas que Jesús comenzó a hacer*]
	B	τε καὶ διδάσκειν... [*y a enseñar,*]
	C	λέγων τὰ περὶ τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ· [*hablándoles acerca del reino de Dios.*]
Hch 28,31	C'	κηρύσσων τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ [*predicando el reino de Dios*]
	B'	καὶ διδάσκων [*y enseñando*]
	A'	τὰ περὶ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ [*acerca del Señor JC*]

---

[162] R. Morgenthaler, *Die lukanische Geschichtschreibung als Zeugnis*, 1. *Gestalt*, p. 163. Morgenthaler indica con honestidad que su propuesta no pretende solucionar todos los problemas que plantea la estructuración de la doble obra. Luego trata de dilucidar la función de las escenas en el templo y su relación con el tópico de *Jerusalén*.

[163] Cf. Algunas hipótesis sobre ese final en John Arthur Thomas Robinson, *Redating the New Testament*, Londres, SCM Press LTD, 1977², p. 89-90.

[164] Blass-Debrunner, Párrafo 332.1. y nota 2.

Jesucristo]

Trátase de una inclusión, procedimiento literario mediante el cual el autor recoge al final de su obra lo anunciado al comienzo, indicando con ello que la obra llegó a su meta.[165]

En lo teológico, esto evidencia que con este libro no estamos primordialmente ante "hechos de apóstoles", sino ante una exposición del anuncio del reino de Dios y de lo referente al Señor Jesucristo. Así Hch se evidencia no sólo como una continuación del EvLc, sino como la culminación de lo expuesto en el primer volumen. La doble obra muestra el camino del mensaje de salvación de Dios en el mundo. Construye no sólo un puente entre el movimiento nuevo y el pueblo tradicional del pacto, sino también –y sobre todo– entre Jesús y los nuevos oyentes, creyentes y practicantes que ya no pueden ver a Jesús en persona. El EvLc es el "comienzo de la salvación", y Hch confirma todo ello como plan de Dios para el mundo.[166]

Esta relación puede profundizarse más aún. Se constata un inventario verdaderamente impresionante de paralelos entre Jesús (EvLc) y sus discípulos (Hch). Estos elementos no constituyen simples listas, sino que son momentos estructurantes del discurso. No es este el lugar para analizarlos en detalle, pero conviene mencionar los más importantes:[167] acciones y hechos de ambos: bautismo/Pentecostés, viajes, arrodillarse, oraciones, signos y milagros, partir el pan; lugares especiales: Jerusalén, el templo, Samaria, alrededores de Jesús, el mundo gentil; predicación y mensaje, descritos con los mismos términos: enseñar, evangelizar, proclamar, anunciar, hablar; las referencias de ambos al AT; las mismas descripciones para ambos; la pasión de Jesús como modelo para las experiencias de sus seguidores. Lc emplea estos elementos para mostrar que lo que Dios comenzó en Jesús lo continúa en sus seguidores. Hch 1,1-2 vincula el segundo libro con el primero, presentando su resumen. El verbo ἤρξατο [*comenzó*] tiene casi un sentido adverbial para indicar comienzo-y-continuación o continuidad, sin hablar de un final; Hch 1,1-2 se convierte así en protocolo de lectura para el nuevo libro y a la vez en protocolo de relectura para el EvLc. En la bisagra de ambos documentos, el Resucitado hace que los discípulos comprendan el final de la cruz desde las Escrituras, y así ellos lo proclaman a partir de Pentecostés.[168] De esta manera, Lucas indica que la dimensión del reino no es estática, sino que se trata de un proceso, de formación, movimiento, un llegar a ser.

Todo este conjunto de elementos estructurales: la relación del final de Hch con su comienzo, la bisagra Lc 24-Hch 1, la relación de esta bisagra con Hch, y la relación misma de la estructura de Hch con Hch 1,8, muestra que estamos ante una composición brillantemente pensada, que lejos de tener un final "abierto" en el sentido de incompleto tiene más bien una estructura misional abierta. El público lector y creyente puede situar su propia historia personal y comunitaria (recepción del mensaje, conversión, bautismo, catequesis, praxis, persecución, crecimiento, situaciones eclesiológicas, conflictos, etc.) entre el final de Hch y su propio *hoy*. La libertad de predicación del apóstol Pablo encarcelado hace que el público lector pueda reflexionar sobre su propia participación en esa historia. Y como esa historia arranca con Lc 1,1, el proyecto de fe y vida –y con ello, sus propuestas económicas y relacionales– que despliega el texto del evangelio se transforma en vinculante para quienes leen y aprecian el segundo tomo y continúan desplegando ese desarrollo hacia dentro de su propia situación. De esta manera, el análisis de la macroestructura de la doble obra lucana realiza su aporte a la construcción hermenéutica del proyecto lucano global.

---

[165] Equipo "Cahiers Evangile", *Los Hechos de los apóstoles*, Estella, Verbo Divino, 1979, p. 12-13.

[166] W. C. van Unnik, "The 'Book of Acts': The Confirmation of the Gospel", p. 58-59.

[167] Seguimos el listado de R. F. O'Toole, "Parallels Between Jesus and His Disciples in Luke-Acts", passim.

[168] Leonhard Goppelt, *Die apostolische und nachapostolische Zeit*, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1962, p. 6.

Finalmente debe decirse (sobre todo a quienes siguen reclamando un final "concluso" para Hch) que Lucas se sitúa en una corriente historiográfica bíblica que trabaja con el esquema de *promesa–cumplimiento*, una de cuyas características consiste en narrar los comienzos de los acontecimientos dejando el cumplimiento final de lo prometido en manos de Dios (cf., p. ej., 2 Re 25,27-30; 2 Cr 36,22-23; y sobre todo la estructura misma del Pentateuco como obra abierta (mejor así en vez de "inconclusa"), pues permanecía abierta a la expectativa de la realización de las promesas de la tierra y las mantenía abiertas para la generación que las leía en su situación de diáspora, lejos de esa tierra.[169] También la apocalíptica es heredera y deudora de ese esquema; y si bien adelanta el final prometido y esperado, lo hace sólo en forma de visiones y no de narración histórica.

Continuidad en el avance – he aquí la fórmula o *una* fórmula que puede sintetizar el proyecto lucano con relación al despliegue del plan de Dios, tal como lo presenta la doble obra. Lo que se realiza sobre esa línea merece llamarse *continuación* de lo inicial;[170] pero ello no significa que se trata de una copia de modelos estáticos. Es la encarnación del proyecto de Jesucristo en cada nueva situación histórica, geográfica, étnica, cultural.

2.1.2. Estructuras manifiestas del EvLc

2.1.2.1. Estructura manifiesta global del EvLc

Como siempre quiera y pueda entenderse el prólogo Lc 1,1-4 –como prólogo del evangelio, prólogo inicial de la doble obra, prólogo canónico válido ahora para la doble obra por la inclusión de ambos volúmenes en el canon del NT, como protocolo de lectura (cf. infra)–, es un hecho que el EvLc se estatuye literariamente a sí mismo también como obra autónoma; como proyecto propio con disposición, forma y contenido completos. Incluso puede decirse que en el tiempo de Lucas, el género *evangelio* ya había adquirido tal autoridad y consistencia literaria propia que el público lector podía recibir perfectamente la primera parte de la doble obra lucana sin tener la impresión de que el primer volumen forzosamente exigía una continuación indispensable con un segundo tomo.[171]

La búsqueda de la estructuración del EvLc implica echar mano de diversos criterios. Según sea el parámetro empleado, se obtendrán diversos tipos de estructuras; es decir, éstas pueden basarse en lo geográfico, lo litúrgico, la dependencia de las fuentes, la conciencia de Jesús, lo cronológico, la dirección de la enseñanza, la relación con *pobres–pecadores–despreciados*, la dimensión *permanencia–viaje*, la coordinación *hombre–mujer*, y otros más. Como todos estos elementos aportan datos válidos, es conveniente mencionar algunas de estas estructuraciones, aun más no sea a la manera de listado. La dimensión geográfica recibirá mayor dedicación, ya que es la que Lucas mismo explicita tanto en sus dos tomos.

---

[169] Cf. J. S. Croatto, "Éxodo 1-15: Algunas claves literarias y teológicas para entender el Pentateuco", en: *EstBib* 52 (1994) 167-194; y del mismo autor, "The Function of the Non-Fulfilled Promises (Reading the Pentateuch from the Perspective of the Oppressed People)", en: Ingrid Rosa Kitzberter (Ed.), *The Personal Voice in Biblical Interpretation*, Londres, Routledge, 1999, p. 38-51.

[170] Leonhard Goppelt, *Theologie des Neuen Testaments. Zweiter Teil: Vielfalt und Einheit des apostolischen Christuszeugnisses* (J. Roloff, Ed.), Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1976, p. 610.

[171] Klaus Koch, *Was ist Formgeschichte? Methoden der Bibelexegese*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1989, 5ª ed. revisada y ampliada, p. 77.
Dado que ambas obras tienen consistencia y coherencia propias, no compartimos la opinión que sostiene que la doble obra EvLc-Hch constituía originalmente un solo libro que luego fue dividido en dos partes al momento de su incorporación al canon, agregándose en ese momento la actual introducción a Hch. Cf. los diversos argumentos que hablan en contra de semejante afirmación en W. G. Kümmel, *Einleitung in das Neue Testament*, Heidelberg, Quelle & Meyer, 1973[17], p. 125-126.

Las unidades evangélicas pueden dividirse según la dirección de las palabras de Jesús, constatándose la existencia de dos grupos: palabras de Jesús dirigidas a sus discípulos (como instrucción no pública), con un desarrollo pleno después de la confesión de Pedro en Lc 9,20 y con una culminación en la última cena y otra en la instrucción postpascual efectuada por el Resucitado; y palabras dirigidas al público. Éstas se subdividen en palabras a público benévolo y palabras a los adversarios.

Como factor redaccional esencial (que no deja de sorprender) se destaca el gran respeto de Lucas por las palabras de Jesús tomadas del EvMc[172] (la misma observación vale en cierta manera para Mateo); mientras que en la redacción de los micro- y macro marcos situacionales y redaccionales Lucas evidencia una gran libertad estilística y teológica. Esto revista gran importancia para el análisis semiótico: mientras que la crítica redaccional pregunta acerca del fin perseguido por el evangelista con sus cambios, la semiótica pregunta cómo el autor logra sus efectos, distintos de los de su fuente.

Dentro del esquema basado en la dirección de las palabras de Jesús revisten especial importancia dos discursos: el programático en Lc 4,16-30 y el de despedida en 20,45-21,36.

Otro factor considerado con frecuencia en la exégesis es el de la cronología, pero no en su sentido moderno de sucesión temporal cronometrable. En el EvLc, la dimensión cronológica se evidencia en diversas sincronizaciones (Lc 1,5.26.59; 2,1-2.21.22.42; 3,1-2.23; 22,1.7), en los datos de Hch sobre la Ascensión y Pentecostés; en el interés en las llamadas historia de la infancia y en la genealogía. Debe destacarse que el interés histórico-salvífico prevalece siempre sobre la sucesión de eventos, y estructura los hechos de una manera diferente de aquella de sus fuentes. Así, p. ej., mientras que en Mc 11,11 Jesús entra a la Jerusalén y al templo en el transcurso de su entrada mesiánica, en el EvLc hay primero un choque con los fariseos (Lc 19,39-40) por el griterío mesiánico que levantan los seguidores, luego viene la lamentación de Jesús sobre Jerusalén, y recién después se produce la entrada al templo (Lc 19,45). Ésta es la razón por la cual debe considerarse correcta la extensión del relato de viaje hasta Lc 19,44: recién en el v. 45 Jesús entra efectivamente a la ciudad.

También existe una estructuración a partir de las fuentes. El problema de las fuentes lucanas es muy complejo y contiene varios problemas específicos, tales como la omisión de duplicados, coincidencias menores, origen dudoso de algunos materiales, el problema de la pasión.[173]

Una estructuración del EvLc ha de toma en cuenta la llamada técnica de bloques de Lucas: El evangelista tomó buena parte del el material de Mc, retocándolo estilística y teológicamente; transformó algunos materiales y en ocasiones lo mezcló con otros materiales; e hizo algunas omisiones: la llamada pequeña omisión, Mc 4,26-34; y la llamada gran omisión, Mc 6,45-8,26; y luego una tercera: Mc 10,2-12. Salvo pocas excepciones, mantuvo el orden de sucesión de esa fuente. El material nuevo, tomado de la Fuente de los Dichos y del material peculiar, fue intercalado por el autor en bloques entre los otros bloques a los que fue convertido el material marcano. Así se produjo la llamada interpolación menor, Lc 6,20-8,3. entre Mc 3,19 y 4,1; y la llamada interpolación mayor, Lc 9,51-18,14, entre Mc 9,50 y 10,13 (omitiendo Mc 10,2-12). Esta

---

[172] Esto lo evidencia cualquier mirada incluso superficial a la sinopsis. Cf. también Joachim Jeremias, *Teología del Nuevo Testamento. I: La predicación de Jesús*, Salamanca, Sígueme, 1974, p. 57.

[173] La complejidad y la situación espinosa de las fuentes lucanas se reflejan en el complicadísimo panorama bibliográfico. Prácticamente la única síntesis común –negativa, por cierto– consiste en la afirmación que no hay claridad última sobre el empleo de las fuentes allí donde éstas no sean controlables; y controlable de manera directa es sólo el EvMc. La Fuente de los Dichos ya lo es en menor grado; y para el material L sólo pueden elaborarse construcciones basadas en deducciones y comparaciones internas. Aún sigue en vigencia la afirmación de E. Rasco que el problema de las fuentes del EvLc no ha encontrado una solución plenamente satisfactoria, *La Teología de Lucas*, p. 99.

interpolación mayor contiene el llamado *relato del viaje a Jerusalén* que se extiende hasta Lc 19,44. Además, entre Mc 10,52 y 11,1 hay otra interpolación: Lc 19,1-27, que también forma parte del relato de viaje. Sobresalen los cap. Lc 1-2; en la historia de la pasión "conviven" diversos materiales con una base de Mc; y el cap. 24 vuelve a tener abundante material propio.

La técnica de bloques evidencia el respeto de Lucas por el orden de sucesión de unidades en Mc, y a la vez su móvil básico de completar ese cuadro originario con los elementos desconocidos por el primer evangelista. Respeto por la tradición combinado con la necesidad de ofrecer en una nueva obra todo lo conocido por él, he aquí el primer resultado de la evaluación de la estructura en bloques.

La dimensión que a nuestro criterio es la más adecuada para el relevamiento de la estructuración del EvLc es la geográfico-teológica, pues ella es decisiva para Lucas mismo según sus propias explicitaciones en ambos tomos, tal como quedó expuesto en el análisis de la estructura global de la doble obra. Al interior del evangelio, esta estructura produce la "clásica" división en *Galilea – Viaje a Jerusalén – Jerusalén*. Esta estructura es el resultado de la combinación del plan geográfico *toda Judea – comenzando en Galilea – Jerusalén* y los contenidos *la proclamación de Jesús en palabra y obra – su camino a la cruz – la resurrección*. El evangelio no sólo traduce en geografía salvífica este esquema de proclamación, sino que también modela sobre el mismo la tercera parte: enseñanzas y obras en Jerusalén, Pasión y Pascua. Los sermones en Hch evidencian que Lucas trabajo conscientemente con esta dimensión estructurante.[174]

Debe recordarse aquí que Conzelmann, en su trabajo histórico de 1954 ya presentado sobre la teología de Lucas, había subrayado enfáticamente la división geográfica *Actividad de Jesús en Galilea – Viaje al sufrimiento y preparación de los discípulos – Pasión*..

Vinculando la estructura y el contenido de la predicación en Hch con el EvLc, A. J. Hultgren elaboró una propuesta interesante de estructura del EvLc que constituye una variante a la clásica división asumida por Conzelmann:[175]

1. Los días de la preparación entre los fieles de Israel en cumplimiento de las escrituras, Lc 1,5-4,13.

2. Los días del Mesías en Israel, dotado del Espíritu y el poder divinos, Lc 4,14-21,38; con la siguiente subdivisión:

   a. Los días de la manifestación en Galilea, Lc 4,14-9,50;

   b. los días de la consolidación y división en Israel, Lc 9,51-19,44;

   c. los días de la manifestación del Mesías en el templo, Lc 19,45-21,38.

3. Los días del cumplimiento de las Escrituras en Israel para la salvación del mundo, Lc 22,1-24,53.

Este esquema es el de los discursos de proclamación en Hch y contiene los mismos elementos teológicos estructurantes: citas y alusiones a las Escrituras; la autoridad de Israel, ignorando las Escrituras y llevando a Jesús a la muerte; la vida de Jesús bajo el Espíritu Santo y/o el poder de Dios; y todo ello predicado para el arrepentimiento y perdón de los pecados.

Con respecto a la división *Galilea – Viaje a Jerusalén – Jerusalén*, debe remarcarse que la limitación a Galilea en toda la primera sección Lc 4,14-9,50, subrayada tan fuertemente por Conzelmann, ha sido puesta en tela de juicio, proponiéndose que se tome en serio que a partir de Lc 5,1 Jesús comenzó su recorrido por toda Judea, tal como ya lo proyecta Lc 4,44. Este cambio de delimitación geográfica fue introducido sobre todo por H. Schürmann.[176]

---

[174] W. Wilkens, „Die theologische Struktur der Komposition des Lukasevangeliums", p. 13.

[175] Arland J. Hultgren, "Interpreting the Gospel of Luke", en: *Interpr* 30 (1976) 353-365.

[176] Cf. Agustín del Agua Pérez, "El cumplimiento del Reino de Dios en la misión de Jesús: Programa del Evangelio de Lucas (Lc 4,14-44)", en: *EstBíb* 38 (1979-80), p. 271; cf. en la nota 10 de ese trabajo los defensores de la división "clásica". Cf. también sobre el mismo ítem Martin

Debe tomarse en cuenta que en Lc 4,44 *Judea* significa *país de los judíos*, y el término es usado en su sentido helenístico[177] siendo clave para todo el pueblo judíos.[178]

Más allá de la discusión sobre Lc 4,44, esa verdadera *crux interpretum*[179], puede sostenerse que lo que le interesa a Lucas no es una estancia más o menos prolongada de Jesús en Galilea, sino ubicar allí el comienzo del movimiento de Jesús, según las memorias en Lc 23,5 y Hch 10,37, *comenzando desde Galilea*. La amplitud del movimiento jesuano (y, como contraparte semiótica, su no reducción a Galilea) se anuncia en Lc 4,24-27 y 4,43-44; se evidencia en Lc 5,17 (*fariseos y maestros de la Ley*[180] *de Galilea, Judea y Jerusalén*); y en Lc 6,17 (*discípulos y una gran multitud de gente de toda Judea, de Jerusalén y de la costa de Tiro y de Sidón*). El público judío de todo el país está presente como oyente de Jesús.[181]

La estructura del EvLc sobrepasa, pues, el concepto geográfico estricto. Lucas combina radicalmente este concepto con lo teológico, pues el *viaje* no tiene valor topológico riguroso, sino precisamente funcional: es paradigma del *camino* de quienes siguen a Jesús, formulación empleada en Hch 18,26; 19,23; 24,14.

Sintetizando los diversos elementos aportados por los estudios indicados y agregando la perspectiva semiótica de *capacitación*, *realizaciones* y *valoraciones*, proponemos el siguiente esquema como estructura manifiesta amplia del EvLc:

Lc 1,1-4 Protocolo de lectura del EvLc			
1,5-4,13	A	Capacitación del sujeto JC para sus realizaciones	
4,14-9-50	B	Realizaciones de Jesús en Galilea y "en toda Judea"	
9,51-19,44	X	Realizaciones de JC en el camino a Jerusalén	9,51-13,21 Promesas del reino 13,22-17,10 Condiciones para el ingreso al reino 17,11-19,44 La irrupción del reino
19,45-21,38	B'	Realizaciones de JC en Jerusalén	
22,1-24,53	A'	Verificaciones: Pasión, Resurrección y Ascensión de JC	

El análisis de los diferentes materiales de esta estructura manifiesta combinada con tres de las cuatro fases de la narratividad evidencia que Lucas ubico en su centro estructural, el *viaje*, la mayor parte del material que sobrepasa el EvMc. A su vez, las cuestiones más "candentes" y radicales de su evangelio se hallan en el centro del

---

Völkel. „Der Anfang Jesu in Galiläa. Bemerkungen zum Gebrauch und zur Funktion Galiläas in den lukanischen Schriften", en: *ZNW* 64 (1973), p. 225-226.

La temática ha preocupado a diversos autores, como lo evidencias las correspondientes citaciones en los estudios. Cf. la lista de los respectivos defensores de ambos cortes, el "antiguo" (Lc 4,14-9,50, misión en Galilea) y el "nuevo" (Lc 3,1-4,14, Galilea; Lc 5-1ss, actuación en toda Judea), en M. Theobald, „Die Anfänge der Kirche", p. 91 y p. 103, nota 2.

[177] E. Rasco, *La Teología de Lucas*, p. 116.

[178] M. Völkel, „Der Anfang Jesu in Galiläa", p. 231.

[179] Lc 4,44 carga, además, con un problema de crítica textual. Si bien los mejores testigos (Papiro 75, Códices Sinaítico, Vaticano y varios más) atestiguan la lectura εἰς τὰς συναγωγὰς τῆς Ἰουδαίας, el Códice Alejandrino, el D, la Familia 13, el conjunto del Texto Mayoritario 𝔐 y varias versiones (algunas con leves diferencias) tienen ἐν ταῖς συναγωγαῖς τῆς Γαλιλαίας. El Códice W (y con leves diferencias, también el 1424) leen τῶν Ἰουδαίων. Además de poseer el mejor testimonio, evidentemente τῆς Ἰουδαίας, es la variante más complicada en lo geográfico, de lo cual se dieron cuenta los copistas que introdujeron la Galilea. Más razón para optar por Judea.

[180] RV: *Doctores de la ley*.

[181] M. Völkel, „Der Anfang Jesu in Galiläa", p. 227.

centro: Lc 13,27-17,10 trata nada menos que de las condiciones para el ingreso al movimiento del reino. Esta constatación lleva a profundizar algo más la estructura del relato de viaje.

2.1.2.2. Estructura manifiesta del relato de viaje a Jerusalén, Lc 9,51-19,44

El llamado relato de viaje ha apasionado a buen número de exégetas.[182] "Relato de viaje" es una fórmula que puede inducir a equivocaciones. La larga sección Lc 9,51-19,44 ha recibido también otras designaciones: *sección pereana* (por recorridos de Jesús al otro lado del Jordán, es decir, al este; esa región se llamaba *Perea*, que proviene de τὸ πέραν: *tierra* o *región al otro lado*), *Jesús en Samaria*, la *subida a Jerusalén*, la *enseñanza del Mesías*, la *gran inclusión*, *sección central*. El título más empleado es el de *viaje*.

---

[182] Dado que aquí nos interesa la estructuración y sus aportes a la comprensión semiótica y hermenéutica del EvLc, tomamos de esos estudios principalmente sus contribuciones a esta dimensión, y sólo uno que otro aporte histórico-crítico.
Además de la ya reiteradas veces citada obra de Conzelmann y de las secciones correspondientes en los comentarios al EvLc, remitimos a los siguientes estudios sobre el *viaje*, que nos aportaron diversos elementos: J. M. Dawsey, "Jesus' Pilgrimage to Jerusalem", en: *PRS* 14 (1987) 217-232; Craig A. Evans, "'He Set His Face': A Note on Luke 9,51", en: *Bib* 63 (1982) 545-548; del mismo autor: "'He Set His Face': Luke 9,51 Once Again", en: *Bib* 68 (1987) 80-84; Christopher F. Evans, "The Central Section of St. Luke's Gospel", en: D. E. Nineham (Ed.), *Studies in the Gospel. Essays in memory of R. H. Lightfoot*, Oxford, Blackwell, 1953, p. 37-53; H. K. Farell, "The Structure and Theology of Luke's Central Section", en: *TJ* 7 (1986) 33-54; H. Flender, *Heil und Geschichte in der Theologie des Lukas*; W. Gasse, "Zum Reisebericht des Lukas", en: *ZNW* 34 (1935) 293-299; David Gill, "Observations on the Lucan Travel Narrative and Some Related Passages", en: *HThR* 63 (1970) 199-221; Michael D. Goulder, "The Chiastic Structure of the Lucan Journey", en: F. L. Cross (Ed.), *Studia Evangelica*. Papers of the Second International Congress of New Testament Studies, Oxford, 1961; II, Berlín, Akademie-Verlag, 1964, p. 195-202; W. Grundmann, „Fragen der Komposition des lukanischen ‚Reiseberichts'", en: *ZNW* 50 (1959) 252-270 (análisis ampliamente profundizado en el comentrio del autor, *Das Evangelium nach Lukas*, p. 197-365); E. Lohse, „Missionarisches Handeln Jesu nach dem Evangelium des Lukas", en: *ThZ* 10 (1954) 1-13; E. Mayer, *Die Reiseerzählung des Lukas (Lk 9,51-19,10): Entscheidung in der Wüste*, Frankfurt-Berlín-Berna, Lang, 1996; S. Vernon McCasland, "The Way", en: *JBL* 77 (1958) 222-230; C. C. McCown, "Gospel Geography. Fiction, Fact, and Truth"; del mismo autor: "The Geography of Jesus' Last Journey to Jerusalem", en: *JBL* 51 (1932) 107-129; y "The Geography of Luke's Central Section", en: *JBL* 57 (1938) 51-66; Michi Miyoshi, *Der Anfang des Reiseberichts Lk 9,51-10,24. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung*, Analecta Biblia, 60, Roma, Biblical Institute Press, 1974; F. Noël, *The Travel Narrative in the Gospel of Luke. Interpretation of Lk 9,51-19,28*, CBRA 5, Bruselas, Koninglijke Vlaamse Academie van België voor Wetenschappen en Kunsten, 2004; John Nolland, *Luke 9:21-18:34*, Word Biblical Commentary 35B, Dallas, Word, 1993 (Versión digital en CD); Peter von der Osten-Sacken, „Zur Christologie des lukanischen Reiseberichts", en: *EvTh* 33 (1933) 476-496; Josep Rius-Camps, "Qüestions sobre la doble obra lucana IV. Lc 10,25-18.30: una perfecta estructura concèntrica dins la Secció del Viatge (9,51-19,46)", en: *RevCatTeol* 8 (1983) 283-257; William C. Robinson, "The Theological Context for Interpreting Luke's Travel Narrative (9,51ff)", en: *JBL* 79 (1960) 20-31; Johannes Schneider, „Zur Analyse des lukanischen Reiseberichts", en: AA.VV., *Synoptische Studien*, p. 207-229; Gerhard Sellin, „Komposition, Quellen und Funktion des lukanischen Reiseberichtes (Lk. IX,51-XIX,28)", en: *NT* 20 (1978) 100-135; Garry W. Trompf, "La section médiane de l'Évangile de Luc: l'organisation des documents", en: *RHPhR* 53 (1973) 141-154.
Un estudio temático especial es el de A. O'Leary, "The Role of Possessions in the Journey Narrative of Luke 9:51-19,27", en: *MSt* 28 (1991) 41-60, dedicado a la función de los bienes y su uso en el relato de *viaje*. Según O'Leary, el rol de los bienes consiste en expresar la orientación y los valores interiores de una persona en relación con Dios y con las demás.
Un análisis sumamente completo, con amplia bibliografía, es el de David P. Moessner, *Lord of the Banquet. The Literary and Theological Significance of the Lukan Travel Narrative*, Minneapolis, Fortress Press, 1989.

Ya en Lc 4,42-44 el autor destaca que Jesús viaja. Lo sigue diciendo en Lc 5,12; 6,1.12.17; 7,1.11; 8,1.22.26.40; 9,28.37. Hablar, pues, de *relato de viaje* para designar la larga sección en cuestión sólo se justifica si se indica con precisión qué es lo que diferencia esta unidad mayor de la que antecede y de la que sigue. Efectivamente, el evangelista es muy preciso en ello: indica expresamente la meta geográfica, Jerusalén, la ciudad del templo y de la muerte. Se impone, pues, hablar del *relato de viaje a Jerusalén*. Con respecto a la diferencia entre este viaje y los viajes anteriores por Galilea y *toda Judea* (Lc 4,44), el camino a Jerusalén es expresamente un camino hacia la pasión. Lucas colocó en la primera sección los dos primeros anuncios de la pasión. Lc 9,22 y 9,43b-45 (tomados de Mc 8,31 y 9,30-32, respectivamente); y luego presenta tres referencias más: Lc 12,50; 13,32-33 y 17,25, para concluir la serie con el tercer anuncio de la pasión, Lc 18,31-34 (tomado de Mc 10,32-35). Ante esta serie de seis elementos conviene abandonar la titulatura clásica (primer, segundo y tercer anuncio de la pasión), y hablar más bien de seis anuncios o referencias.

En realidad, en el EvLc sólo el segundo de los textos designados como *anuncios de la pasión* es un anuncio *de la pasión*. El primero y el tercero son anuncios *de la pasión y la resurrección*. (En Mt y Mc se incluye el anuncio de la resurrección en el segundo texto). Resulta totalmente inexplicable cómo se pudo instalar el título *anuncios de la pasión*, pasando por alto la referencia a la resurrección en el primero y en el tercero de estos anuncios. Ello sólo podría deberse a una perspectiva escindida que incluye la pasión en el plano de lo histórico, pero prefiere no "mezclar" la resurrección con este plano. Por cierto, ello no sólo es miopía exegética basada en una precomprensión que no tiene nada que ver con el espíritu del texto bíblico, sino con supuestos filosóficos; y en segundo lugar es una violación de los datos concretos suministrados por los anuncios.

El discurso llega a hacer memoria de toda la serie de anuncios y referencias en Lc 24,7.25-27.44+46.

El viaje a Jerusalén comienza claramente en Lc 9,51.[183] La larga sección Lc 9,51-18,14 contiene la inserción o "gran inclusión" de elementos no provenientes del EvMc. En Lc 18,15 el autor retoma el hilo de Mc 10,13; en Lc 19,1-27 vuelve a incluir material no marcano.

¿Dónde termina el relato de viaje? Se han hecho una serie de propuestas, siendo las dos principales las de Lc 19,27 y 19,44. También se han propuesto Lc 18,14; 19,10; 19,28; 19,46 y 19,48. La propuesta de Lc 18,10 no tiene sentido y se basa simplemente en el hecho de que Lucas retoma aquí el hilo marcano dejado antes del inicio del *viaje*. Pero esto no es ningún criterio composicional, ya que Lucas integra el bloque marcano en su composición,[184] y el viaje continúa. Lc 19,46 y 19,48 no pueden ser el fin de la sección larga, ya que pertenecen al ministerio de Jesús en el templo, y con ello se ubican claramente en Jerusalén y no en el camino a dicha ciudad. Lc 19,10 tampoco puede marcar el fin, ya que en el v. 11 Jesús aún no está en la ciudad meta, sino sólo *cerca de la misma*. Antes de pasar a Lc 19,44, quedan, pues, Lc 19,27 y 19,28. Consideramos que la sección del viaje tampoco concluye aquí, ya que los respectivos versículos subsiguientes (a los que hay que agregar Lc 19,41) vuelven a indicar que Jesús estaba viajando.

Si se toman en serio las notas y los datos sobre el viaje, elaborados por la redacción lucana,[185] ha de deducirse que Lc 19,44 es la conclusión de la sección. Contra este

---

[183] Sobre la fórmula ἐγένετο etc. cf. G. Sellin, „Komposition, Quellen und Funktion", p. 101-104, con citas y bibliografía en la nota 7 de la p. 102.

[184] Walter Grundmann, *Das Evangelium nach Lukas* (ThHKNT, III), Berlín, Evangelische Verlagsanstalt, 1984[10], p. 198, nota 3.

[185] Estas notas (*Reisenotizen*, *nota de viaje*, en la literatura exegética en alemán) se dividen en dos grupos: notas sobre el viaje o el viajar, Lc 9,57; 10,1.(17.)38; 11,1; 13,10; 14,1.25; 18,35; 19,1); y notas sobre la dirección (Jerusalén), Lc 9,51.53; 13,22.33.35; 17,11; 18,31; 19,11.28.29.36.37.41.45. Esta última nota ya pertenece a la sección de *Jerusalén*, pero aún

final podría alegarse que Lc 19,45 aparentemente no marca ningún comienzo de una sección presentada expresamente como nueva;[186] pero este argumento es muy relativo: en Lc 19,41 Jesús aún no entró a la ciudad meta; y Lucas introduce cambios estructurales en la entrada mesiánica, colocando allí el intercambio de palabras con los fariseos sobre la aclamación, y la lamentación sobre el destino de Jerusalén. Nótese asimismo que Lc 13,34-35 y 19,38-44 forman un perfecto quiasmo: lamentación sobre Jerusalén – *bendito el que viene en nombre del Señor* – *Bendito el Rey que viene en el nombre del Señor.* – lamentación sobre Jerusalén. Y finalmente hay también una razón estructural: en Lc 9,51 el viaje comienza con una referencia implícita a un juicio sobre Jerusalén[187] – el final cierra con otro juicio. Ambos extremos establecen, pues, interreferencias mutuas. Este conjunto de razones lleva a extender el *viaje* hasta Lc 19,44. Estas razones provienen del texto y no de autoridades fuera del mismo, como lo podría ser la voz de un exégeta – y estas voces están muy divididas.

Una vez establecida la delimitación del texto, es preciso pasar a la dimensión geográfica. Muchos exégetas localizan el viaje en Samaria, basándose casi exclusivamente en Lc 9,51-56. Después algunos le culpan a Lucas de ignorancia y desconocimiento de la geografía de Israel[188] por su indicación en Lc 17,11.

Ahora bien, el viaje recibe localizaciones geográficas redaccionalmente precisas sólo en Lc 17,11 y en 18,35ss/19,1ss (Jericó). Por lo demás, aparecen el mismo público que en la primera sección, y los mismos enemigos, sinagogas, tipificaciones del pueblo. De allí que el título *sección de Samaria* o *viaje por Samaria* pueda ser considerado como uno de los tantos prejuicios del campo exegético neotestamentario, compartido por tantos estudiosos que su enumeración resultaría tediosa y fastidiosa.[189]

El texto de Lucas no permite hablar de un *viaje por Samaria*; al contrario: Lc 9,56, en combinación con Lc 17,11, sugiere más bien que Jesús siguió ambulando por Galilea.[190] Si Lc 9,52 establece que Jesús quiso entrar a un pueblo de samaritanos, pero, siendo rechazado, se fue con sus discípulos a <u>otro</u> pueblo (v. 56), cabe suponer que no fue a otro pueblo de samaritanos.[191] El texto opone estructuralmente *otro* a *de samaritanos*; y Lucas mismo adelanta la causa que debe hacer suponer al público lector que *otro* efectivamente no puede ser *otro de samaritanos*, y es la dirección del viaje: Jerusalén (v. 53).[192]

Lo más importante de Lc 9,51-56 es el establecimiento del rechazo. El rechazo es un motivo estructurante del EvLc, pues modela los respectivos comienzos de las tres secciones. La preparación, Lc 3,21-22 (bautismo de Jesús), introduce la primera

---

puede ser considerada como indicación de la culminación geográfica del programa narrativo *viajar a Jerusalén*.

Una función muy especial tienen Lc 13,31-33 y 18,31, ya que enfatizan la necesidad del viaje, cf. D. Gill, "Observations on the Lucan Travel Narrative and Some Related Passages", p. 213. Cabe destacar que las notas se acumulan al comienzo (cap. 9-10) y al final (cap. 19) del viaje, cf. D. Gill, p. 105.

[186] G. Sellin, „Komposition, Quellen und Funktion", p. 105.

[187] El giro τὸ πρόσωπον ἐστήρισεν [*afirmó el rostro*], además de otras connotaciones como determinación, afirmación resuelta, apuro, también conlleva una connotación de enjuiciamiento. Sobre ello y las referencias veterotestamentarias (Jer 21,10 LXX ἐστήρικα τὸ πρόσωπόν μου [*mi rostro he puesto*]) cf. A. Evans, "'He Set His Face': A Note on Luke 9,51", passim.

[188] Recuérdese la acusación hecha por McCown, "Gospel Geography. Fiction, Fact, and Truth", en: *JBL* 60 (1941), p. 17.

[189] Valga a modo de ejemplo tan sólo R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, p. 388. No se comprende cómo este exégeta y tantos otros, a pesar de destacar enfáticamente las observaciones comunes (p.ej., el mismo público y los mismos enemigos que en Galilea, ibídem), no se detengan en un análisis más preciso del texto.

[190] G. Sellin, „Komposition, Quellen und Funktion", p. 100-101.

[191] G. Sellin, „Komposition, Quellen und Funktion", p. 115-116.

[192] W. Gasse, "Zum Reisebericht des Lukas", p. 294. Según Gasse, Lucas indica con esta perícopa (entre otras cosas) que Jesús abandonó su intención original de tomar el camino directo de Galilea a Jerusalén, a saber, precisamente a través de Samaria, p. 295.

actividad pública que comienza con la escena en Nazaret Lc 4,16-30, esa mezcla tan peculiar de aprobación (v. 22a) y rechazo violento (vs. 28-29). Luego Jesús sigue, pero por otro camino, Lc 4,31a. Lc 9,28-36, la transfiguración, introduce el viaje a Jerusalén. El recorrido comienza con el rechazo en un pueblo de samaritanos. Entonces Jesús sigue, pero por otro camino. La aclamación mesiánica capacita a Jesús (en términos semióticos) para la actividad en Jerusalén, en cuyos comienzos, luego de la limpieza del templo, figura nuevamente la combinación de aprobación (Lc 19,47a+48b) y rechazo (Lc 19,47b+48a) – ¡un bello quiasmo![193]

Si se abandona la fórmula engañosa *viaje* (o *misión*) en Samaria y se la reemplaza por *misión durante el viaje a Jerusalén*, no importando por qué regiones o parajes, también se explica por sí solo Lc 17,11, esa *crux interpretum* desde tiempos inmemoriales.[194] Este versículo levantó más polvareda exegética que todo el tropel de los discípulos que seguían a Jesús por los caminos polvorientos de aquella trayectoria. La solución puede consistir simplemente en ver a Jesús prácticamente sobre la línea divisoria entre Galilea y Samaria, es decir, desde occidente hacia el valle del Jordán.[195] Esta interpretación es perfectamente posible desde el punto de vista idiomático.[196]

El texto menciona en primer lugar a Samaria, no por desconocimiento geográfico del autor, sino como recurso literario, pues así queda constituido un quiasmo: *Samaria – Galilea – judíos – samaritano*. Si bien no aparece explícitamente el gentilicio *judíos*, el texto lo implica por la mención de los sacerdotes y la referencia expresa al samaritano: ¿qué otra oposición sería imaginable? Este recurso literario apuntala las cuestiones de contenido, en este caso, como referencia anticipatorio a la futura misión.[197] La unidad Lc 17,11-19 contiene otra indicación precisa para abandonar la idea de un viaje de Jesús por Samaria: si de los diez leprosos curados uno solo era samaritano, Jesús con seguridad no se movía por tierras samaritanas. En Samaria la proporción habría sido inversa.

Finalmente, también Lc 13,31-33 prohíbe pensar en una localización samaritana del viaje: al dominio de Herodes Antipas, del cual se trata aquí, pertenecían Galilea y Perea, pero no Samaria.[198]

Algunos exégetas también pensaron en localizar parte del *viaje* al este del Jordán, precisamente en Perea. Creen entonces –tomando el relato como cadena de episodios biográficos– que Jesús cruzó nuevamente el Jordán, pasando luego por Jericó y prosiguiendo a Jerusalén.

Lo que a nuestro criterio ha de enfatizarse primordialmente es que los (supuestos) problemas geográficos del EvLc dejan de serlos cuando se presta debida atención a

---

[193] Un estudio detallado puede establecer toda una serie de paralelos entre las tres secciones, sobresaliendo los de las primeras dos: preparación y rechazo, predicación exitosa (del *llano* y varias en la segunda parte), doce discípulos y 72 discípulos, oposiciones de escribas y fariseos en ambas partes, un leproso en Lc 5,12-16 y diez leprosos en Lc 17,11-19.

[194] De ello da cuenta el aparato crítico con sus diversas variantes que intentan mejorar la lección διὰ μέσον (apoyada por el Papiro 75 [testimonio no del todo seguro]; Códices Sinaítico, Vaticano, L; Minúsculo 579, y otros pocos; sin lugar a duda es la variante mejor apoyada) por otras posibilidades: μέσον (Códice D); ἀνὰ μέσον (Familias de Minúsculos 1 y 13, Minúsculo 2542); διὰ μέσου (Códices Alejandrino, W, Θ, ψ; Minúsculo 33 y Texto Mayoritario ▯).
Cf. un análisis del problema, con indicaciones bibliográficas, en D. P. Moessner, *Lord of the Banquet*, p. 34-35, nota 7.

[195] G. Sellin, „Komposition, Quellen und Funktion", p. 116-117.

[196] W. Gasse, "Zum Reisebericht des Lukas", p. 296, nota 7; también G. Sellin, „Lukas als Gleichniserzähler: die Erzählung vom barmherzigen Samariter (Lk 10,25-37)", en: *ZNW* 66 (1975), segunda parte, p. 44 sobre la formulación διὰ μέσον. Bauer, *Wörterbuch*, col. 1027, duda de esta posibilidad, compartiendo la duda de Blass-Debrunner, párrafo 222.

[197] E. Lohse, „Missionarisches Handeln Jesu nach dem Evangelium des Lukas", p. 8.

[198] Cf. Adolf Schlatter, *Geschichte Israels von Alexander dem Großem bis Hadrian*. Mit einer Vorbemerkung zum Neudruck von L. Goppelt, Stuttgart, Calver Verlag, 1972. (Reimpresión reprográfica de la 3ª Ed. 1925), p. 265-266.

las intenciones teológicas y a la estructuración literaria del texto. Así pueden desaparecer los reproches por los muchos "peros": viaje por Samaria, *pero* con fariseos; *pero* en la sinagoga; *pero* enfrentado a los mismos enemigos; *pero* amenazado por Herodes Antipas; *pero* con el mismo pueblo y público que en Galilea. El *viaje* contiene, pues, motivos redaccionales; y su esquema, antes que geográfico a secas, es isotópico; es decir, constituye y construye una línea de sentido.[199]

Se ha construido un amplio consenso sobre el interés teológico fundamental de Lucas en esta sección central[200] y se ha(n) intentado precisar su(s) función(es),[201] subrayándose con frecuencia la tendencia didáctica y parenética de buena parte del material.[202]

La isotopía del viaje es retomada por Lucas en Hch, donde la naturaleza dinámica del texto con viajes de extensión de la proclamación y conversión a Cristo corresponde a la cristología dinámica del evangelio. La conversión como respuesta a esa proclamación es un foco central del segundo tomo, acaso el foco más importante.[203] En ambos documentos, a la subida corresponde un acercamiento al sufrimiento, estableciéndose así un paralelo entre Pablo y Jesús. El viaje a su vez se relaciona con el concepto de *camino*: el paradigma del viaje de Jesús da continuidad a la historia que se proyecta en Hch, donde el *camino* es sinónimo del movimiento cristiano: Hch 9,2; 18,25.26; 19,9.23; 22,4; 24.14.22. La referencia interescriturística queda establecida a partir de Is 40,3; y *el camino* es forma abreviada de *el camino del Señor*.[204] Al *camino* de Jesús se agrega la categoría cristológico del Jesús caminante y huésped.

Algunos pocos exégetas incursionaron en el estudio de la estructura manifiesta del relato de viaje, pudiéndose mencionar especialmente a H. K. Farrel,[205] M. D. Goulder,[206] E. Mayer[207] y a J. Rius-Camps.[208] Se agrega una síntesis del quiasmo del

---

[199] Esto ya fue remarcado por aquellos que le reprocharon a Lucas una supuesta ignorancia de la geografía de Israel y una falsificación de la historia. Cf. C. C. McCown, "The Geography of Jesus' Last Journey to Jerusalem", p. 51-66, donde McCown resalta el carácter "artificial" del "viaje"; es decir, comprende que es netamente redaccional.

[200] W. C. Robinson, "The Theological Context for Interpreting Luke's Travel Narrative (9,51ff)", p. 31.

[201] Cf. una somera lista de las teorías sobre la función del *viaje* en W. G. Kümmel, *Einleitung in das Neue Testament*, p. 111; con referencias bibliográficas. También G. W. Trompf, "La section médiane de l'Évangile de Luc", p. 141-143.

[202] D. Gill, "Observations on the Lucan Travel Narrative and Some Related Passages", p. 200, nota 3. La fórmula "tendencia didáctica y parenética" proviene de J. Schneider, „Zur Analyse des lukanischen Reiseberichts", p. 219.

[203] C. H. Talbert, "Conversion in the Acts of the Apostles: Ancient Auditors' Perceptions", en: C. H. Talbert, *Reading Luke-Acts in its Mediterranean Milieu*, NT.S 107, Leiden, Brill, 2003, p. 135, remitiendo a M. Finn, del cual proviene la afirmación que la conversion es el principal tema en Hch. Cf. también las notas 2 y 3 en la misma página con más bibliografía.

[204] En los textos de Qumrán se usaba la formulación *el camino* como designación de la vida que llevaba el movimiento. Hay autores que opinan que los cristianos quizá derivaron la fórmula de Qumrán, cf., p. ej., S. V. McCasland, "The Way", que autor incluso cree que Juan el Bautista fue el agente de transmisión de la expresión, p. 230.

[205] H. K. Farell, "The Structure and Theology of Luke's Central Section". Destaca una estructura quiásmica con siete escenas que se corresponden y realiza un análisis de las correspondencias teológicas. Su estudio es un buen planteo, aunque hay más correspondencias, no analizadas por Farell.

[206] M. D. Goulder, "The Chiastic Structure of the Lucan Journey".

[207] E. Mayer, *Die Reiseerzählung des Lukas (Lk 9,51-19,10): Entscheidung in der Wüste*. Mayer ve el viaje en Lc a la luz del viaje del antiguo Israel a través del desierto, luego de la salida de Egipto. Presenta también una interesante estructura quiásmica del texto completo y localiza su centro en Lc 13,22-30 y 13,21-35, dos unidades que para Mayer expresan dos temas básicos que quiere transmitir el autor: la aceptación y el rechazo de Jesús.

viaje presentada por E. Schweizer en su comentario a Lc,[209] aunque este exégeta es muy cuidadoso: encabeza el esquema con una nota cautelosa: "incluso se podría encontrar un orden quiásmico..."

Partiendo de estos antecedentes, completamos el cuadro de la estructura del *viaje*; y proponemos la siguiente estructura simétrica concéntrica de la totalidad de la sección Lc 9,51-19,44:

Lc 9,91-19,44:

9,51-56	A	A Jerusalén. Juicio
9,57-10,20	B	Discipulado y exigencias (Misión de los 70/71)[210]
10,21-22	C	La misión del Hijo: dar a conocer al Padre
10,23-24	D	Bienaventuranza de los que ven (Discípulos)
10,25-42	E	¿Qué hacer para heredar la vida eterna? (Samaritano; Marta y María)
11,1-4	F	Programa de oración (el Padrenuestro)
11,5-13	G	Programa de oración: insistencia (Amigo importuno)
11,14-32	H	Señales del Reino (Exorcismo; señal de Jonás)
11,33-36	I	Discipulado (Parábola de la lámpara)
11,37-54	J	Contra fariseos y legistas
12,1-12	K	Fidelidad y testimonio en el discipulado
12,13-47	L	Advertencias económicas (Herencia, rico necio, estar preparados)
12,49-50		REFERENCIA A LA PASIÓN Y RESURRECCIÓN
12,51-13,9	M	Invitación (Decisión, arrepentimiento; señales, galileos, torre, higuera)
13,10-21	N	Curación en sábado (Mujer encorvada) + parábola del reino
13,22-30	O	Juicio sobre los judíos infieles
13,31-33	X	REFERENCIA A LA PASIÓN + Herodes
13,34-35	O'	Juicio sobre Jerusalén
14,1-35	N'	Curación en sábado (Hidrópico) + actitudes en el reino
15,1-32	M'	Invitación (Decisión, arrepentimiento; oveja-moneda-hijos perdidos)
16,1-8	L'	Advertencias económicas (administrador)
16,9-13	K'	Fidelidad del discípulo en lo mínimo/mucho
16,14-17,3a	J'	Contra fariseos; con parábola del rico y Lázaro
17,3b-10	I'	Discipulado (Corrección, fe y mostaza, servicio)

[208] J. Rius-Camps, "Qüestions sobre la doble obra lucana IV. Lc 10,25-18.30: una perfecta estructura concèntrica dins la Secció del Viatge (9,51-19,46)".

[209] Eduard Schweizer, *Das Evangelium nach Lukas*, NTD. 3, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1982, p. 108-109.

[210] En Lc 10,1.17, el *NTG* coloca δύο, *dos*, entre corchetes: [δύο], indicando con ello que se trata de una palabra de dudosa autenticidad, pero asumida como original por los editores del *NTG*. En Lc 10,1, apoyan la inclusión el Papiro 75; los Códices Vaticano, D, 0181 y otros pocos; y diversas versiones: manuscritos de la antigua latina y de la Vulgata, versiones siriaca, sahídica y manuscritos de la bohaírica. No tienen la partícula los Códices Sinaítico, Alejandrino, C, L, W, Θ, Ξ, Ψ; las Familias 1 y 13; el Texto Mayoritario ▯; algunos manuscritos latinos antiguos y siriacos. En Lc 10,17 se repiten prácticamente los mismos testigos de uno y otro lado. El testimonio es bastante equilibrado, con un muy ligero peso hacia la inclusión, tal como lo señalan los corchetes del *NTG*.

17,11-37	H'	Señales del reino (Diez leprosos, el reino en ustedes, el Día del Hijo del Hombre) En 17,25: REFERENCIA A LA PASIÓN
18,1-8	G'	Programa de oración: insistencia (viuda importuna)
18,9-14	F'	Programa de oración (Fariseo y publicano)
18,15-30	E'	¿Qué hacer para heredar la vida eterna? (Niños, rico, riqueza, recompensas)
18,31-34	REFERENCIA A LA PASIÓN Y RESURRECCIÓN	
18,35-43	D'	Bienaventuranza del que ve (Ciego de Jericó)
19,1-10	C'	La misión del Hijo: buscar y salvar lo que se había perdido (Zaqueo)
19,11-27	B'	Discipulado y exigencias (Parábola de las minas).
19,28-44	A'	A Jerusalén. Juicio

Cabe advertir que para este esquema vale lo que se debe admitir con frecuencia con respecto al establecimiento de simetrías estructurales: algunas designaciones de unidades y secuencias pueden parecer algo arbitrarias, forzadas, nacidas de la necesidad de encontrar obligatoriamente un equivalente en una estructura simétrica – aún a costa de la honestidad científica. Ahora bien, aunque la apariencia de esta simetría pueda dar alguna impresión de arbitrariedad en uno u otro punto, un análisis más detenido evidencia que sin lugar a dudas Lucas construyó verdaderamente una estructura simétrica en la sección intermedia de su evangelio. Lo que podría discutirse es una u otra subdivisión y la titulación de ciertas unidades. Los títulos, siguiendo prácticas comunes del análisis de estructuras de manifestación, frecuentemente emplean metafórmulas y no sencillamente los títulos tradicionales de las perícopas, que de por sí son mucho más arbitrarias que una reducción del contenido a una metafórmula. Un ejemplo de lo que es una metafórmula lo constituye Lc 10,21-22 // 19,1-10: la misión del Hijo. Esta expresión sintetiza ambas unidades, el evangelio revelado a los sencillos y Zaqueo. Ciertos paralelos no tan "visibles", como, p. ej., las señales del reino presente y futuro (Lc 11,14-32 // 17,11-37), temas del discipulado (Lc 11,33-36 // 17,3b-10), se establecen a nivel de las isotopías y no a partir de simples coincidencias terminológicas (y menos aún de títulos tradicionales).[211]

Las referencias a la pasión y resurrección en Lc 12,49-50; 13,31-33 (con su referencia al zorro Herodes) y 18,31-34 forman unidades independientes. A este conjunto se agrega Lc 17,25, incorporado a la discusión sobre el Día del Hijo del hombre. Sólo una consideración estructural completa de todas las referencias a la pasión y resurrección (es decir, además de las indicadas, también de Lc 9,22 y 9,43b-45, "primer" y "segundo" anuncio), amén de los recuerdos en Lc 24, podrá verificar su significado global y la función de cada segmento dentro de la unidad mayor del evangelio. En este sentido, no "molesta" su aparición aislada en el *viaje*. Un tal estudio, también debería combinar la lista de referencias explícitas con las notas de viaje que mencionan la meta Jerusalén. Ello sería tema para un estudio separado sobre la pasión y la resurrección.

La estructura simétrica puede considerarse concéntrica si se considera que X, Lc 13-31-33 o incluso la secuencia O-X-O', Lc 13,22-35, es su centro. También es posible considerarla quiásmica (con un número par de elementos) si se convierte Lc 13,31-33 en referencia "suelta" a la pasión o si se la combina directamente con O', Lc 13,34-35 (de hecho, Lucas vinculó ambos segmentos a través del término clave *Jerusalén*). En centro ampliado O-(X)-O' queda constituido por un juicio múltiple: sobre judíos confiados en sus privilegios, sobre Herodes, sobre Jerusalén. Esto implica que en el

[211] En la década del setenta del siglo XX, muchas presentaciones simétricas sorprendían y parecían artificiosas, porque su exploración era reciente y aún no se había convertido en lugar común en los estudios exegéticos. A medida en que se iba imponiendo el estudio de las simetrías, comenzaban a sorprender en cambio las unidades asimétricas de texto.

punto focal de la subida a Jerusalén Lucas colocó el anuncio del programa de rompimiento con los sostenedores de privilegios, poder y monopolio religioso-económico de la ciudad capital. No debe pasar por inadvertido el hecho de que la isotopía del juicio marca profundamente toda la sección del *viaje*, abriéndolo y cerrándolo con sendos pasajes.

Como primera deducción de estas connotaciones estructurales observamos que el *viaje* no es un simple conglomerado de materiales de diversas tendencias, sino que tiene realmente una profunda tendencia parenética, exhortando muy seriamente desde su misma estructura a tomar una decisión ante la oferta de seguimiento de Jesús y en vista del juicio radical que tocará a aquellos a quienes se les hizo un ofrecimiento gratuito pero que no quisieron aceptarlo.

Es importante recordar que la misma idea de exhortación resalta ya de la primera división presentada al estudiar la estructura manifiesta de todo el EvLc.

Las notas sobre la meta del viaje cumplen varias funciones: recuerdo constante, referencia al cumplimiento en pasión y glorificación, mantención de la atención del público lector; y a la vez tienen valor literario en el sentido de constituir encabezamientos de secuencias de cierta autonomía dentro de la sección mayor. Sirven, pues, como criterio de subdivisión del *viaje*.

La primera subunidad se abre en Lc 9,51 y llega hasta Lc 13,21. En Lc 13.22, la nota abre la segunda subunidad que se extiende hasta Lc 17,10 (las referencias en Lc 13,33.35 no constituyen divisorias). En Lc 17,11 inicia la tercera secuencia que abarca el resto del *viaje*.[212] Lc 19,11 no es verdadera nota de movimiento, sino de ubicación: *cerca de Jerusalén*. Las demás referencias del cap. 19 pertenecen a la aclamación mesiánica y a la lamentación. La única nota que tiene cierta autonomía es Lc 19,88.

La revisión de los materiales del *viaje*, primordialmente los de la sección establecida por las notas de viaje entre Lc 13,22 y 17,10, evidencia que Lucas colocó allí la mayor cantidad de materiales peculiares; y que éstos, combinados artísticamente con algunos elementos provenientes de la Fuente de los Dichos, confirman un planteo sumamente radical: juicio; inversión de los valores del estatus y del prestigio social; exigencia de renuncia a seres queridos y a bienes; la gran secuencia del cap. 15 con su justificación del proceder radical de Jesús y su oferta final a los críticos; el capítulo "económico" central Lc 16. Ello indica que no sólo la estructura simétrica, sino también la estructuración consciente del *viaje* (deducible por las notas sobre su meta) con esa acumulación de materiales altamente exigentes en el "corazón" de la sección central, evidencian que Lucas quiso combinar su exposición de las cosas que se han verificado entre aquellos primeros testigos (Lc 1,1) con un programa de ortopraxis radical: ese núcleo contiene las condiciones más rigurosas para la participación en el discipulado.[213]

---

[212] Estructuración apoyada por W. Grundmann, „Fragen der Komposition des lukanischen ‚Reiseberichts'", p. 259.

[213] El relato de *viaje* ha inspirado una y otra al mundo exegético vez a buscar y establecer sus estructuras. Además de la división literaria sobre la base de las notas de viaje y de la estructuración simétrica, tal como la hemos presentada, es justo mencionar algunos modelos más.

G. Sellin, „Komposition, Quellen und Funktion", p. 110-111, propone una alternancia de parábolas y dichos en Lc 11,1-18,8.

G. W. Trompf, "La section médiane de l'Évangile de Luc", quiere resolver el aparente desorden temático estableciendo un listado de orden de perícopas en el que alternan sucesivamente tres temas: la falsa seguridad material, la exhortación al seguimiento (apostolado) y sus consecuencias, y los principios o leyes de la retribución (recompensa por arrepentimiento y obediencia, castigo por no arrepentimiento y desobediencia. Véase la tabla temática en la p. 145 del estudio de Trompf.

C. F. Evans, "The Central Section of St. Luke's Gospel", establece paralelos entre una selección de textos de Lc 10,1-18,2 por una parte y Dt 1,22-25; 5,6-26-18 por otra.

Con respecto a esta propuesta cabe decir que una buena parte de los textos lucanos, al igual que los de Dt, queda fuera de consideración. Segundo, que muchos de los paralelos no son

2.2. El protocolo de lectura Lc 1,1-4

El protocolo de lectura Lc 1,1-4[214] incentivó a buen número de exégetas a dedicarle profundos y detallados estudios. Ello obedece básicamente a dos motivos. Por una parte, Lc 1,1-4 tiene un carácter único en todo el NT. Por otra, indica de manera sumamente precisa los antecedentes, móviles, motivos, metodología de investigación y propósito del EvLc. Además, cabe decir que desde el punto de vista estético y estilístico se trata de una unidad sumamente atractiva con el griego más elegante en el campo neotestamentario.[215]

---

más que meras asociaciones. En efecto, paralelizar Lc 10,38-42 (Marta y María) directamente con Dt 8,3 (Maná – *no sólo de pan vive el hombre*), realmente convence poco y nada, ya que el paralelo proviene de una espiritualización y no del establecimiento de las respectivas isotopías.
Evans busca una relación entre el EvLc y la literatura apócrifa/pseudoepigráficos relacionada con Moisés, en la que aparecen discursos de despedida como testimonios finales o testamentos del líder (p. 42-50). Sostiene que Lucas quiso construir con el *viaje* una especie de midrash a Dt 1-26.
E. Stauffer, en *Die Theologie des Neuen Testaments*, Gütersloh, Bertelsmann, 1948[4], presenta en las p. 321-324 una extensa tabla de textos bíblicos con discursos y escenas de despedida. Llama la atención la cantidad de citas del EvLc y de Hch. Puede inferirse que Lucas construyó literariamente varios pasajes sobre el modelo tradicional judío, bíblico e intertestamentario, de escenas y discursos de despedida. Aplicado al *viaje*, esto significa que durante esta subida a Jerusalén Jesús les deja a sus discípulos el "testamento" para el tiempo futuro. Este testamento se realiza con una praxis, combinación de teoría (discursos y dichos) y práctica (hechos).

[214] Razones semióticas llevan a emplear esta formulación. Hablar de *protocolo de lectura* implica considerar esta parte del EvLc como el portal de referencia con indicaciones precisas sobre cómo leer la obra. Ello no se infiere sin más de los otros términos técnicos aplicados comúnmente a Lc 1,1-4 (y a unidades similares de otros libros): prólogo, proemio, prefacio. Estos tres pueden contener agradecimientos, recuerdos, anécdotas, autoelogios del autor, dedicatorias o una mezcla de todo ello en un verdadero galimatías de la antigüedad, sobre todo oriental; faltándole empero indicaciones precisas sobre cómo realizar la lectura y la comprensión.
El título "prólogo", si bien empleado profusamente y por la mayoría de los exégetas, no ha quedado indiscutido. R. J. Dillon subrayo que *prefacio* o *proemio* es término más apropiado para Lc 1,1-4 que el comúnmente empleado *prologo* (aunque Dillon mismo siga empleando este título tradicional", cf. R. J. Dillon, "Previewing Luke's Project from His Prologue (Luke 1:1-4)", en: *CBQ* 43 (1981), p. 206, nota 2.

[215] Entre las múltiples investigaciones sobre Lc 1,1-4 se destacan las siguientes (sin considerar aquí los párrafos correspondientes en todos los comentarios al evangelio): J. B. Bauer, "ΠΟΛΛΟΙ Luk 1,1", en: *NT* 4 (1960) 263-266; H. J. Cadbury, "Commentary of the Preface of Luke"; Martin Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, p. 10-14; R. J. Dillon, J., "Previewing Luke's Project from His Prologue (Luke 1:1-4)"; André Feuillet, "Témoins oculaires et serviteurs de la parole (Lc 1,2b)", en: *NT* 15 (1973) 241-259 ; Günter Klein, „Lukas 1,1-4 als theologisches Programm", en: G. Braumann (Ed.), *Das Lukas-Evangelium*, p. 170-203; W. S. Kurz, "The Open-ended Nature of Luke and Acts as Inviting Canonical Actualization"; Josef Kürzinger, „Lk 1,3: ...ἀκριβῶς καθεξῆς σοι γράψαι", en: *BZ* (NF) 18 (1974) 250-255; E. Lohse, „Lukas als Theologe der Heilsgeschichte", en: *EvTh* 14 (1954) 256-275 (contiene análisis de Lc 1,1-4); Alexander Loveday, *The Preface to Luke's Gospel. Literary Convention and Social Context in Luke 1.1-4 and Acts 1.1.* NTS Monograph Series 78, Cambridge, UK – Nueva York, Cambridge University Press, 1993; W. G. Marx, "A New Theophilus", en: *EvQ* 52 (1980) 17-26; Franz Mussner, „Kathexês im Lukasprolog", en: Edward Earle Ellis y Erich Grässer (Ed.), *Jesus und Paulus. Festschrift für W. G. Kümmel zum 70. Geburtstag*, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1974, p. 253-255; F. Ó Fearghail, *The Introduction to Luke-Acts*; I. I. du Plessis, "Once More: The Purpose of Luke's Prologue (Lk 1,1-4)", en: *NT* 16 (1974) 259-272; Gerhard Schneider, „Zur Bedeutung von καθεξῆς im lukanischen Doppelwerk", en: *ZNW* 68 (1977) 128-131; Heinz Schürmann, „Evangelienschrift und kirchliche Unterweisung. Die repräsentative Funktion der Schrift nach Lk 1,1-4", en: G. Braumann (Ed.), *Das Lukas-Evangelium*, p. 135-167; N. Siffer-Wiederhold, "Le projet littéraire de Luc d'après le prologue de l'évangile (Lc 1,1-4)", en: *RevSR* 79 (2005) 39-54; D. J. Sneen, "An Exegesis of Luke 1:1-4 with Special Regard to Luke's

La antigua retórica consideraba como zona de peligro el comienzo de un texto, incorporando por ello allí una invocación de los dioses.[216] El prólogo determinaba el nivel de expectativa y de comprensión para todo lo demás; y así como el comienzo influía decisivamente sobre todo lo siguiente, el final determinaba la totalidad. El análisis estructural también lo establece así, tal como lo evidenció el bosquejo de la estructura manifiesta de Lc-Hch y del EvLc solo.

Era práctica literaria común o de rigor encabezar una obra con un prólogo. Se han recogido suficientes ejemplos que así lo atestiguan: las obras de Dionisio de Halicarnaso, Heródoto, Hipócrates, Flavio Josefo (*Antigüedades* 1,1-26; *Guerra Judía* 1,1-30), Polibio, Tucídides, la *Carta de Aristeas* 1,1-8.[217]

El hecho de que Le 1,1-4 tenga estrecho contacto terminológico, estilístico, literario y estructural con los prólogos de obras del helenismo[218] evidencia que Lucas publicó conscientemente su narración de la historia evangélica como LITERATURA, especulando (quizás) con lectores ilustrados y exigentes[219] y mostrando su propia capacitación para la empresa asumida mediante lo puntualizado en su protocolo. Con estos cuatro versículos y con los sincronismos en Lv 2,2 y 3,1b, Lucas se convierte en portavoz del movimiento de fe y praxis que toma conciencia de su propio valor histórico y que expresa aquí un cierto reclamo de ser tomado en serio y de recibir reconocimiento en el mundo en que le toca vivir.

Aclaramos que no nos interesa discutir hasta qué punto los objetivos explicitados en el protocolo se encuadran consecuentemente en los lineamientos de la historiografía de la época. El estudio semiótico sólo podrá definir el PN del texto, hacer un balance de sus actantes sobre el sistema actancial y buscar la oposición fundamental. Dentro de los límites que nos hemos impuesto para esta tarea, no es necesario preguntar por la realización historiográfica, teológica, ética del P del protocolo "desde fuera de la obra", p. ej., a partir de una comparación de los hechos y palabras presentados por Lucas con sus similares en los otros evangelios o en otras obras; sino solamente "desde dentro", es decir, a partir del estudio de sus isotopías y oposiciones propias. Por ello también hemos de pasar por alto numerosas referencias externas que podrían colaborar en la explicación histórico-crítica de Lc 1,1-4, pero no aportan elementos semióticos.

Con respecto a la terminología de Le 1,1-4 cabe destacar que ésta, además de convencional a nivel de los prólogos y la literatura helenista, a primera vista es neutral, ya que no aparecen términos técnicos específicamente cristianos o cristianizados. Se habla, p. ej., de *narración*, *hechos*, *testigos oculares* (pero no del testimonio apostólico con el Espíritu Santo), *enseñanza ya conocida* (y no de evangelización); de *certeza* (y

---

Purpose as a Historian"; M. Völkel „Exegetische Erwägungen zum Verständnis des Begriffs ΚΑΘΕΞΗΣ im lukanischen Prolog", en: *NTS* 20 (1974) 289-299.

No indicamos aquí los artículos con interpretaciones jurídico-forenses del protocolo, es decir, Lc 1,1-4 como referencia a un supuesto fin jurídico de la obra lucana, como alegato de defensa de Pablo para el proceso de éste ante los tribunales romanos; cf. referencias bibliográficas sobre H. J. Cadbury y Sahlin, que trabajan con esta perspectiva, en W. Grundmann, *Das Evangelium des Lukas*, p. 45, nota 9.

[216] Klaus Berger, *Exegese des Neuen Testaments*, p. 19.

[217] Cf. ejemplos en H. J. Cadbury, "Commentary of the Preface of Luke", p. 489ss. Sobre algunos paralelos y afinidades entre el protocolo lucano y los prólogos de escritos médicos griegos, cf. Horacio Bojorge, "San Lucas, médico griego", en: *RBíbl* 40 n. 170 (1978) 217-244. Bojorge subraya que los recaudos metódicos que aseguran la certeza del conocimiento, la(s) autoridad(es) del escrito y la observación rigurosa, la *acribia*, son elementos comunes entre Lc 1,1-4 y aquellos prólogos. Si bien no es éste el lugar para tratar la cuestión del *Lucas médico*, cabe destacar que los paralelos señalados por Bojorge revisten gran interés.

[218] Cf. una síntesis sobre los prólogos de la literatura helenista en E. Lohse, „Lukas als Theologe der Heilsgeschichte", p. 256-257.

[219] Karl Heinrich Rengstorf, *Das Evangelium nach Lukas*. NTD, 3, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1975, p. 13; W. Grundmann, *Das Evangelium nach Lukas*, p. 43.

no de verdad); *investigación diligente* (y no de inspiración).[220] Esta cierta duplicidad en la terminología clave permitió no ser chocante para un público lector no cristiano, mientras que el público lector cristiano de hecho podía comprender el pleno significado teológico de todos los términos.

En la obra lucana hay otro ejemplo de duplicidad en las expresiones, a saber, en Hch 17,22-31, el discurso de Pablo en el Areópago: hasta el v. 29 las palabras pueden ser comprendidas bajo óptica cristiana, pero también estoica. Recién en los dos últimos versículos Pablo "se saca la máscara" y hace el anuncio específicamente cristiano.

En el NT se encuentran algunos pocos textos más que tienen función de protocolo de lectura: Jn 20,30-31 y 21,24-25;[221] Hch 1,1-3; Ap 1,1-3 y 22,18-19. Podría agregarse aquí también Col 4,16, si bien este versículo contiene sólo una instrucción sobre el uso de la epístola y no sobre la manera de leerla.

En la literatura hebrea antigua hay más prólogos y protocolos: Pr 1,1-7; 2 Mac 2,19-32; el prólogo del traductor griego del Eclesiástico. Una especie de protocolo de misión y promesa se encuentra en Jos 1,1-9. También puede considerarse como cierto tipo de protocolo el Decreto de Ciro en Esd 1,(1-)2-4.

¿Cuál es el alcance o la extensión del protocolo del EvLc? ¿Se refiere sólo al evangelio o a la doble obra? En primer lugar habría que verificar si Lucas concibió su doble obra como tal desde el inicio o si proyectó el segundo tomo recién una vez concluido el primer libro. Desde lo estructural se comprende Lc-Hch como un proyecto global doble, de allí que Lc 1,1-4 pueda figurar como protocolo para la doble obra. Ahora bien, eso no implica hacer aseveraciones sobre la totalidad de los objetivos, intenciones y motivos específicos desde el protocolo del EvLc.

Lc 1,1-4 contiene una referencia que puede interpretarse como indicación de que Lucas quiso presentar aquí ya su doble obra. Se trata de la formulación ἐν ἡμῖν [*entre nosotros*] en el v. 1. Como Lucas mismo no es testigo ocular de los hechos de Jesucristo, sino sólo de los de la iglesia, podría querer indicar con esta fórmula que también escribirá sobre la vida y la extensión del movimiento cristiano postpascual.[222] Pero también hay autores que sostienen que Lucas tuvo motivos especiales para volver a escribir un tomo cierto tiempo después de la elaboración del primero.[223] En tal caso, Lc 1,1-4 se refiere lógicamente sólo al evangelio.

Revisemos, pues, el protocolo a partir de su propia producción de sentido. En primer lugar corresponde repasar la estructura de manifestación.

---

[220] Esto lo hicieron recién los códices latinos **b** del siglo V y **q** del siglo VI/VII y la versión gótica: después de ἔδοξε κἀμοί de Lc 1,3 introdujeron *et spiritu sacto*, en evidente paralelo con Hch 15,28, convirtiendo con ello a Lucas en testigo de la inspiración divina de la Escritura, dada por el Espíritu Santo.

[221] El paralelo de varios componentes entre el protocolo lucano y Jn 21,24-25 es uno de los tantos puntos de acercamiento e incluso coincidencia curiosa entre ambos evangelistas, cf. Pierson Parker, "Luke and the Fourth Evangelist", en: *NTS* 9 (1962-63), p. 317. Otro paralelo –relacionado con éste– consiste en que ambos autores presentan más referencias sobre sus objetivos: Hch 1,1-8 por el lado de Lucas; Jn 14,26, 15,26-27 y 16,12-15 por el de Juan (ibídem, p. 318).

[222] E. Lohse, „Lukas als Theologe der Heilsgeschichte", p. 257, nota 3.
Recuérdese el trabajo ya mencionado de W. S. Kurz, "The Open-ended Nature of Luke and Acts as Inviting Canonical Actualization", que saca consecuencias hermenéuticas actuales de la estructuración de la doble obra y del ἐν ἡμῖν [*entre nosotros*].

[223] G. Schneider, „Der Zweck des lukanischen Doppelwerks", en: *BZ* (NF) 21 (1977), p. 46, nota 3, indica los autores que así lo creen: Schneckenburger, Conzelmann, Haenchen, Michaelis, Schürmann, Rigaux.

En Lc 1,1-2 el autor presenta el trasfondo y la primera motivación para su obra: intentos previos, los *muchos* la tradición oral sobre los hechos. En el v. 3 explicita sus credenciales;[224] y en el v. 4 expone sus propósitos específicos.

El protocolo está organizado en dos partes, la prótasis, vs. 1-2; y la apódosis, vs. 3-4. Ambas partes van vinculadas por la conjunción ἐπειδήπερ [*puesto que*]; y su construcción es tal que los elementos de la primera parte hallan su correspondencia en los de la segunda:

A πολλοὶ [*muchos*]
B ἀνατάξασθαι διήγησιν [*poner en orden la historia/el relato*]
C πραγμάτων [*los hechos/las cosas*]
D παρέδοσαν [*transmitieron/enseñaron*]
E ἀπ' ἀρχῆς [*desde el principio*]
F τοῦ λόγου [*de la palabra*]
A' κἀμοὶ [*también a mí*]
D' παρηκολουθηκότι [*habiendo investigado*]
E' ἄνωθεν [*desde su origen*]
C' πᾶσιν [*todas las cosas*]
B' καθεξῆς σοι γράψαι [*escribírtelas por orden*]
F' λόγων [*de las palabras/cosas*]

Combinando los elementos **d** con **e** por un lado y **d'** con **e'** por el otro, puede construirse una estructura simétrica:

b – c – de – d'e' – c' – b '.

Lo esencial del v. 4, ἐπιγνῷς τὴν ἀσφάλειαν [*conozcas la seguridad, certeza, firmeza, verdad*], no tiene ninguna correspondencia. Ello indica que todo el protocolo encuentra aquí su punto culminante. Una vez más lo estructural viene a reforzar el resultado del análisis del contenido.

Algo verdaderamente sorprendente es que el protocolo encierra una simetría concéntrica construida sobre un elemento del discurso que raramente suele emplearse para ello: las formas (tiempos y modos) verbales. En efecto:

A ἐπεχείρησαν [*han tratado*], aor.
B ἀνατάξασθαι [*poner en orden*], inf. aor. (med.)
C πεπληροφορημένων [*han sido cumplidas*], part. perf. (pas.)
D παρέδοσαν [*enseñaron*], aor.
X γενόμενοι [*llegaron a ser/fueron*], part. aor.
D' ἔδοξε [*me ha parecido*], aor.
C' παρηκολουθηκότι [*habiendo investigado*], part. perf.
B' γράψαι [*escribir*], inf. aor.
ἐπιγνῷς **[*conozcas, comprendas, sepas*], aor. subj.**
A' κατηχήθης [*has sido instruido*], aor. (pas.)

Se constata que se corresponden tanto los tiempos verbales: aor. // aor., perf. // perf.; como los modos: ind. // ind., inf. // inf., part. // part. Finalmente, para completar las asombrosas correspondencias, se corresponden también las combinaciones de un determinado tiempo con un modo: aor. ind. // aor. ind., inf. aor // inf. aor., part. perf. //

[224] Expresión de D. J. Sneen, "An Exegesis of Luke 1:1-4 with Special Regard to Luke's Purpose as a Historian", p. 40.

part. perf. El centro queda conformado por γενόμενοι [*llegaron a ser/fueron*]; y precisamente allí arranca la cadena de los testigos y transmisores.

De importancia especial son los dos perfectos. Mientras que los aoristos tratan de acciones y hechos concluidos y únicos del pasado, los perfectos expresan que los hechos a los que hacen referencia tienen un efecto continuo sobre el presente;[225] es decir, permanecen "vivos".

El primer perfecto expresa la vigencia permanente de los hechos salvíficos; el segundo indica que la investigación diligente de Lucas4 sigue siendo condición para su trabajo de escritura.[226]

El elemento "sobrante", es decir, sin correspondencia en la simetría verbal, es sorprendentemente – y de nuevo – ἐπιγνῷς [*conozcas, comprendas, sepas*], la meta, el objetivo, del trabajo de Lucas. Este carácter verbal único hace juego con el hecho de que este segmento no tiene similar en la prótasis. Esta falta de simetría confiere realce único a su portador: el objetivo de Lucas es nuevo en materia literaria y evangélica, sin precedentes, único en comparación con las narraciones anteriores.

Luego de este recorrido por el plano de lo manifiesto, corresponde pasar a la consideración de los elementos de la estructura interna, con el concurso de elementos provenientes del análisis histórico-crítico.

La unidad está llena de programas narrativos, que se subdividen y se desdoblan en principal(es) y adjuntos. El desdoble de un PN global en principal y adjunto(s) se obtiene suprimiendo las diferentes acciones: mientras una frase mantenga su sentido, contiene un programa narrativo; las acciones adjuntas son las que pueden ser eliminadas por un momento sin que la frase se desvanezca.

La formulación πεπληροφορημένων [*han sido cumplidas*] en participio perfecto pasivo "oculta" a su sujeto agente, que no es sino Dios. Comúnmente se designa esta formulación "pasivo divino"; pero desde el punto de vista semiótico es una aberración lingüística emplear esta fórmula. El mal llamado "pasivo divino" en los textos bíblicos es con seguridad el más activo de todos los activos, pues tiene como sujeto a Dios mismo.[227]

Con respecto a hechos cumplidos puede decirse que la concordancia evidencia que se trata de un verdadero Leitmotiv de Lucas. Con la terminología del cumplimiento él se refiere al fin de lapsos de tiempo, a lo querido por Dios y a lo anunciado en la Biblia Hebrea y realizado en Jesucristo. Por otra parte, hablar de πράγματα [*hechos/cosas*] es una novedad en la nomenclatura evangélica. Véase a modo de comparación Mc 1,1; Mt 1,1;[228] Jn 1,1. Estos tres se refieren en singular a un evento personal; en cambio, en Lc el evento salvífico queda constituido por *hechos ocurridos* dentro de un proceso con etapas cronológicas y geográficas. De allí el empleo de una categoría transpersonal y no personal como en los otros evangelios.[229]

No es posible definir la extensión de πολλοί [*muchos*]. Precisar el término implica definir también el verbo ἐπεχείρησαν [*intentaron*], y esto sólo puede hacerse tomando en cuenta todo el protocolo y, en última instancia, el libro entero. Por una parte, la referencia a los *muchos* corresponde a la convención.[230] Ahora bien, aunque Lucas siga "simplemente" una convención literaria, cabe preguntar por qué la emplea.[231] En algunos casos, este término u otro similar se usaba para asegurar la seriedad del autor

---

[225] R. J. Dillon, "Previewing Luke's Project from His Prologue (Luke 1:1-4)", p. 211.

[226] E. Schweizer, *Das Evangelium nach Lukas*, p. 7.

[227] Sobre el "pasivo divino" en la proclamación de Jesús y en el NT en general, cf. J. Jeremias, *Teología del Nuevo Testamento*, p. 21-27.

[228] En Mt 1,1 no importa la extensión de βίβλος [libro], que depende de la determinación exacta de γένεσις [*génesis, nacimiento, vida, genealogía, linaje, historia*].

[229] G. Klein, „Lukas 1,1-4 als theologisches Programm", p. 179.

[230] M. Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, p. 11.

[231] G. Klein, „Lukas 1,1-4 als theologisches Programm", p. 172.

que se basa en muchas fuentes; o también para descalificar a los antecesores y distanciarse de ellos de manera más o menos radical. Otras veces la expresión servía para establecer comparaciones y relacionar los textos entre sí, incluyendo asimismo una ligera diferenciación.[232] Lucas podría indicar entonces que pretende ofrecer más que los anteriores; y/o que tiene derecho a presentar una obra propia porque otros también lo hicieron; o emplea simplemente un *locus communis* sin enfatizar el término, sólo porque así lo establece la convención para prólogos.[233]

Si se oponen las narraciones de los *muchos* a una sola obra para Teófilo, puede especularse con la siguiente interpretación: el público lector para el cual escribe Lucas, es decir, Teófilo y demás personas destinatarias, se sentía confundido ante la cantidad de relatos sobre Jesucristo; así que Lucas se propuso ofrecerle una interpretación final y autorizada.[234]

Tal como la de πολλοί [*muchos*], oscila también la interpretación del ἐπεχείρησαν [*intentaron*]. Algunos exégetas ven en esta expresión un recurso meramente retórico sin tono negativo alguno.[235] También puede aducirse que contra una apreciación negativa de los *muchos* y sus *intentos* se levanta la instancia verificadora de los testimonios apostólicos, pues las obras escritas pueden ser revisadas a partir de ese testimonio: el καθώς [*tal como*] del v. 2 puede indicar las bases de las narraciones como también su instancia revisora. Además, cabe destacar que Lucas en ningún momento explicita una valoración negativa más allá de *muchos* (*ya*) *intentaron*. Y en este punto no sigue ninguna convención, pues era práctica común desmerecer los intentos anteriores para dar mayor realce a la propia obra.[236]

Hay exégetas que ven en el *intentaron* no un acto meramente neutral,[237] sino una valoración lucana negativa, en conformidad con el uso lucano del término en Lc 9,29 y Hch 19,13.

Ahora bien, el hecho de que Lucas presente una obra evangélica propia de por sí ya implica una determinada valoración de los escritos anteriores. El v. 3 con la explicitación metodológica da realce a este evangelio nuevo, mostrando que Lucas quiere sobrepasar a sus antecesores.[238] Pero en realidad ello implica una curiosa polisemia: una nueva narración, más exacta y más completa, se opone a las muchas anteriores (o a los muchos intentos); y a la vez otra narración buena se ubica al lado (*también yo*...) de muchas otras también buenas, por lo menos también buenas como para servir de fuentes, como lo evidencia la crítica literaria del EvLc.

En síntesis, el valor lingüístico de la *diversidad* de la figura *muchos* no es, pues, definible en una sola dirección. La isotopía valorativa ejerce dos movimientos: uno descalificante, ya que Lucas escribe un evangelio propio, más completo y más exacto; y otro positivo, ya que incorpora buenas fuentes.

En cuanto a las fases de la narratividad, se constata que Lucas va enunciando los influjos y su propia capacitación en un clarísimo *crescendo*: comienza con los más "débiles", coloca en el centro los fuertes, y finalmente indica su propia meta.

Al indicar ya en la primera frase de su texto que la actuación principal sobre la que se basa todo lo demás pertenece al sujeto que el análisis identifica detrás del "pasivo

---

[232] Cf. diversos ejemplos en el material comparativo presentado por G. Klein, „Lukas 1,1-4 als theologisches Programm", p. 172, nota 9.

[233] Cf. sobre estas diversas posibilidades J. B. Bauer, "ΠΟΛΛΟΙ Luk 1,1", passim. Bauer mismo piensa en convención literaria.

[234] R. Obermüller formula el mismo planteo en términos similares en *El testimonio de Lucas. Testimonio cristiano en el mundo heleno-oriental. Teología del Nuevo Testamento*, III, Buenos Aires, La Aurora, 1978, p. 427.

[235] E. Lohse, „Lukas als Theologe der Heilsgeschichte", p. 259, con referencias bibliográficas y siguiendo a Cadbury.

[236] E. Lohse, „Lukas als Theologe der Heilsgeschichte", p. 259.

[237] Así lo formula I. I. du Plessis, "Once More: The Purpose of Luke's Prologue (Lk 1,1-4)", p. 262.

[238] H. Schürmann, „Evangelienschrift und kirchliche Unterweisung", p. 150.

divino", *Dios*, Lucas establece implicancias hermenéuticas muy profundas: los hechos salvíficos y su transmisión a través del testimonio predicado y enseñado y también escrito, y concretamente escrito por este autor, provienen de Dios. Esta versión codificada y legible reclama autoridad divina. El texto estatuye así a Dios como mitente de la práctica de los *muchos* como a la vez de la nueva práctica de Lucas. Los *muchos* pasan a ocupar así un lugar secundario en la fase del influjo. De ello se deduce que no se ha de decir que Lucas escribe porque otros también ya lo han hecho, sino porque está bajo el influjo de Dios.[239]

Pasando al v. 2, se constata que no hay claridad ni unanimidad con respecto a la relación entre los diversos términos: *desde el principio*, *testigos oculares*, *servidores/ministros*, *llegaron a ser/fueron*, *de la palabra*.[240] ¿Se trata de dos grupos, *testigos* y *ministros*, o es un solo grupo con dos funciones, como lo pareciera sugerir un único artículo para ambos? [241] ¿Qué relación hay entre *desde el principio* y *llegaron a ser*? ¿Hay alguna? *De la palabra* también puede referirse a ambos, por lo menos a nivel gramatical. El *ministerio de la palabra* también figura en Hch 6,4; pero *testigos de la palabra* seria una formulación única en el NT (pero no por ello cabe desautorizar esta posibilidad).[242]

Cabe destacar que con respecto a los *testigos oculares* el público lector esta ante un lugar común de los prólogos antiguos. Era fundamental para el historiador clásico del mundo griego haber sido testigo ocular, lo cual garantizaba la veracidad de su escrito.[243] También existen prólogos que mencionan a algunos testigos, negándoles acto seguido ese carácter y estableciéndolo sólo para el nuevo autor.

Lucas en cambo no sostiene que puede ostentar esa capacidad, pero subraya el hecho de que se halla dentro de la línea de transmisión de hechos que provienen de la información de testigos oculares.[244] Es decir, Lucas rompe con el esquema del desprestigio de testigos anteriores y apuntala a personas no nombradas y sus obras. El mismo carácter le sirve a su vez para apuntalar su propia obra.[245]

¿Qué hay de relacionar los testigos oculares con la "tradición sinóptica", cristalizada en el EvLc; y los *servidores de la palabra* con la proclamación apostólica, cuajada en Hch? Por cierto se trata de una división algo sofisticada, aunque debe reconocerse que la fórmula lucana podría contener *in nuce* el propio esquema bipartido del proyecto de la doble obra. Ahora bien, Hch 1,21-22 relaciona expresamente el testigo ocular con la proclamación apostólica; de allí que no se pueda afirmar una división tan tajante entre el querigma proclamado y su fundamentación histórica en el sentido de que lo expuesto por Lucas en su primer tomo no sea contenido de la proclamación sino sólo garantía del contenido de la misma.[246] Para poder ampliar esta cuestión, deberá precisarse

---

[239] *Influjo* en sentido semiótico. No es materia de la semiótica investigar teológicamente el concepto de inspiración divina de las Escrituras. De todos modos, lo obtenido por el recorrido semiótico de ninguna manera se opone al concepto teológico del *influjo* divino de este texto, sino que exige directamente una reflexión hermenéutica sobre sus resultados.

[240] G. Klein, „Lukas 1,1-4 als theologisches Programm", p. 182. Klein analiza también el empleo de estos títulos y fórmulas a lo largo de la obra lucana.

[241] R. J. Dillon aboga por un mismo grupo, "Previewing Luke's Project from His Prologue (Luke 1:1-4)", p. 215.

[242] Sobre ambos grupos véase en especial A. Feuillet, "Témoins oculaires et serviteurs de la parole (Lc 1,2b)", passim.

[243] Cf. algunas referencias en I. I. du Plessis, "Once More: The Purpose of Luke's Prologue (Lk 1,1-4)", p. 265, notas 30-35.

[244] Es llamativo que Lucas emplee aquí el término en cuestión, ya que comúnmente trabaja con el de μάρτυς [*testigo*], cf. los textos fundantes en Lc 24,48, Hch 1,8 y luego Hch 1,22. De las 35 veces que aparece en el NT, 15 pertenecen a la doble obra lucana: 2 al evangelio y 13 a Hch.

[245] M. Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, p. 11.

[246] M. Dibelius sostiene que lo narrado en el EvLc no es contenido de la predicación, sino garantía de su contenido, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, p. 14. Así también H. Conzelmann, *El centro del tiempo*, p. 24.

también el alcance de la ἀσφάλεια [*seguridad, certeza, información segura, p verdad*], primero dentro del protocolo mismo y luego desde el final del evangelio c proyecto mayor.

En varias partes de su doble obra, Lucas subraya enfáticamente la un indisoluble de *obra* y *palabra* (cf., p. ej., Lc 24,19 y Hch 1,1), de hecho un in fundamental para la hermenéutica de su obra. Y hay más. El hecho mismo de que h considerado insuficiente tanto su fuente marcana como también la colección de dichos (con un toque de simplificación, "obras" y "palabras", respectivamente), edita con los dos y con todo su material peculiar (que también abarca *obras* y *palabras*) obra nueva, evidencia que para él el EVANGELIO se estructura a partir de un *indisoluble*,[247] conformado por *obra y palabra*.

En materia de programa narrativo, el v. 2 evidencia que el mismo consiste vincular a través de la proclamación a la comunidad cristiana (cuyo portavoz es Lu con los hechos cumplidos. El γενόμενοι [*llegaron a ser/fueron*] merece una dedica propia. La fórmula establece una transformación, pues sujetos "simples" llegar convertirse en algo nuevo y diferente. En este sentido, desde los conceptos semió de capacitación y realización, es que el término se puede aplicar a ambos grupos: *testigos ocupares* y a los *ministros de la palabra*, ya que así como los segundos fu instituidos en ese cargo, también los primeros no tuvieron ese carácter de ma innata, sino que recibieron una investidura. Pilato, escribas y fariseos y otros fueron testigos presenciales de eventos importantes de la vida de Jesús; pero aquellos que tuvieron encuentros vinculantes con el Resucitado fueron convertido *testigos* en el sentido lucano, y ello se dio exclusivamente por una actuación del S mismo. Lucas suministra varios textos claves para indicar ese proceso: Hch 1,2 10,41-42. Testigos y ministros originales son, pues, los Doce o por lo m primordialmente éstos.[248] De esta manera la expresión en cuestión remite a un s "encerrado" en esa fórmula que a partir del recurso a la intratextualidad lucana decir, las referencias en Hch) sólo puede ser –y es– Dios mismo. Dios realizó, pue programa que consistió en convertir a determinadas personas en "institucio fundamentales (ἀπ' ἀρχῆς [*desde el principio*]) de la transmisión de los he cumplidos.

Las valoraciones aplicadas por Lucas a sus antecesores evidencia que é consciente de la distancia que lo separa del momento histórico de la vida de Jesús confirman así los análisis teológicos hechos por diversos exégetas.[249]

La estructura del protocolo ha mostrado que Lucas asume su tarea a partir de profundización del proceso de la tradición, a la vez que investiga la estructura d transmitido. Ya en el v. 2 indica que no suministrará mera información histórica, si proclamado por los sujetos iniciales del proceso de transmisión. Introduce a dimensión hermenéutica y la fe como claves para la participación en este proc Luego hace remontar sus informaciones a los testigos oculares y ministros d palabra, haciendo pasar la línea por las narraciones previas a su obra. Esto indica los autores de las fuentes de Lucas no son testigos oculares y ministros originale que Lucas no habría despreciado escritos apostólicos. Y como es incomprensible c una literatura tal habría quedado en el olvido o habría sido desconocida o ignorada Lucas, podría deducirse que no existió una tal literatura.[250]

La línea de las fases de la narratividad, sobre todo por las valoraciones establece Lucas, permite establecer también desde lo estructural que el trabajo es de Lucas es auténticamente evangélico y no protocatólico, ya que Lucas depender la exactitud de su obra y la correcta transmisión del evangelio de la fide

---

[247] J. Jeremias, *Teología del Nuevo Testamento*, p. 107.

[248] W. Schmithals, *Einleitung in die drei ersten Evangelien*, p. 33.

[249] L. Goppelt, *Theologie des Neuen Testaments*, II, p. 604.

[250] W. Schmithals, *Einleitung in die drei ersten Evangelien*, p. 34.

a la originalidad, y no de un magisterio eclesiástico o de autoridades institucionales posteriores a los apóstoles, como por ejemplo obispos o sínodos.

Con el verbo δοκέω [*parecer*], apreciado por Lucas,[251] el autor se introduce finalmente a sí mismo como sujeto agente. Haciendo polo literario, figura un tal *Teófilo*. Este sujeto ha preocupado a más de un exégeta. Unos han pensado en una autoridad del imperio.[252] Con esa hipótesis se vincularía también uno de los supuestos objetivos de la obra lucana, a saber, la *captatio benevolentiae* de las autoridades romanas.[253] Esa especulación decayó al mermar la fuerza de la idea de esta supuesta finalidad de Lucas. Otros piensan en una persona rica, encargada de la publicación y distribución de la obra, según prácticas de la época. El título κράτιστος [*excelentísimo*, *óptimo*] podría referirse a un noble, una persona con influencia, un personaje con status; pero también a una persona sumamente apreciada. Otros, sobre la base del simbolismo del nombre Teó-Filo, creen ver ahí una persona ficticia.[254]

La dedicatoria a Teófilo por supuesto no excluye a círculos amplios de destinatarios. Era práctica común de la época dedicar un escrito a alguna persona. Plinio el Viejo dedicó su *Historia natural* al emperador Vespasiano; Artemidoro, su *Libro de los sueños* a Casio Máximo.[255] Si Teófilo fue una persona real y no un símbolo ficticio, puede deducirse que había sido instruido en la doctrina cristiana o sobre ella (catequizado o informado, respectivamente; siendo mayor la posibilidad de pensar en

---

[251] 18 de las 62 menciones en el NT se hallan en los escritos lucanos; si se agrega la variante Hch 15,34, son 19 de 63.

[252] Según W. G. Marx, "A New Theophilus", se trata de un seudónimo. Marx estima poder deducir que allí se esconde el Rey Agripa I de Hch 25-26, ya que éste ocupa una función especial en esa sección de Hch. Marx supone que Lucas trató de convertirlo a la fe cristiana mediante su dos escritos.

[253] La idea de la apología política lucana del cristianismo (como *religio licita*) frente a las autoridades romanas es uno de esos fantasmas pseudoexegéticos que rondaron por mucho tiempo por las especulaciones exegéticas, históricas y teológicas. Algunos de sus sostenedores fueron Easton, Haenchen, Stählin; cf. G. Schneider, „Der Zweck des lukanischen Doppelwerks", p. 59, n. 65. La literatura sobre la temática es demasiado vasta como para presentarla aquí. Para los fines de nuestro estudio alcanza con indicar los siguientes datos que refutan la supuesta "apología".

En ningún lugar Lucas maneja el concepto de *religio licita* (empleado posteriormente por Tertuliano). Además, de haber querido cobijarse bajo este techo que le pertenecía a la religión judía, habría tenido que pintar un cuadro más benévolo de las autoridades judías. Además, afirmar que Lucas haya querido suscitar la benevolencia de las autoridades del imperio romano e imaginarse una revisión escrupulosa de su doble obra por parte de funcionarios del imperio es por demás fantasioso, pues es prácticamente inconcebible que algún personero imperial se haya puesto a leer detenidamente una obra tan vasta y cargada de asuntos religiosos y teológicos que no le interesaban a ningún romano, sólo para descubrir por aquí y por allá algún salpicadito de filorromanismo. La obra tiene una estructura teológica, y habría resultado incomprensible y sumamente pesada para cualquier romano no cristiano. En Hch 18,15 y 25,13-26 incluso se subraya enfáticamente que las autoridades romanas no tienen competencia para juzgar en cuestiones religiosas a ser dirimidas entre cristianos y judíos. Por su parte, Hch 21-28 con su apología de Pablo cumple semióticamente la función de capacitar al apóstol para su misión en Roma, que no es la de convertir el cristianismo en algo presentable y agradable a las autoridades políticas. Pablo tampoco predica inmediatamente ante romanos, sino que Lucas lo hace pasar primero por la confrontación con los judíos en Roma.

Cf. el cuidadoso análisis del tema en Richard J. Cassidy, *Society and Politics in the Acts of the Apostles*, Maryknoll, Nueva York, Orbis Books, 1988, p. 145-155.

El objetivo de las escenas de Pablo ante autoridades romanas consiste en proclamar que Jesús es el Señor y a invitar a la fe en él, R. J. Cassidy, "Saint Luke Does Not Apologize!", en: *BibTod* 45 (2007), p. 21.

[254] Señalado como posibilidad entre otros por H. Schürmann, „Evangelienschrift und kirchliche Unterweisung", p. 137. Esta idea parte de la interpretación simbólica sostenida por Orígenes, pero la investigación la suele descartar; cf. G. Klein, „Lukas 1,1-4 als theologisches Programm", p. 196.

[255] Fritz Barth, *Einleitung in das Neue Testament*, Gütersloh, Bertelsmann, 1914³, p. 196.

lo primero, por la terminología catequética empleada). También puede deducirse que Lucas lo conocía. Como en Hch vuelve a ser mencionado el mismo hombre en el miniprotocolo de lectura, podría pensarse que quizá incentivó a Lucas a escribir la doble obra.[256]

En sentido semiótico y a los efectos de la construcción del sentido, Teófilo es un sujeto del discurso, un actante esencial: nada menos que el destinatario o receptor de la realización del programa lucano.

El v. 3 es particularmente interesante como explicitación de los pasos de la fase de capacitación: ἔδοξε [*me ha parecido*], παρηκολουθηκότι [*habiendo investigado*], ἄνωθεν [*desde su origen*], πᾶσιν [*todas las cosas*], ἀκριβῶς [*con diligencia/exactitud*] como también καθεξῆς [*por orden*]. El objeto πᾶσιν [*todo, todas las cosas*] del v. 3 suele relacionarse con los *hechos cumplidos*. Su relativa ambigüedad o polisemia también permite extender su alcance a las *narraciones*, los *hechos cumplidos* y la proclamación apostólica. La realización *todas las cosas desde su origen* se ha visto frecuentemente en la inclusión de las historias de Lc 1-2 y la genealogía de Jesús; *todo* puede contener una referencia a la ascensión. Si se proyecta el protocolo a Hch, *todo* abarca incluso el plan completo hasta Hch 28. A nivel hermenéutico, esto implica aún más, pues "suma" lo expuesto en el segundo libro a los *hechos* de carácter fundante *cumplidos por Dios*. La aclaración *con diligencia* o *exactitud* es indicación metodológica y explicita la capacitación de un historiador responsable.[257]

El adverbio καθεξῆς [*por orden*] ha originado toda una serie de reflexiones.[258] Las interpretaciones abarcan un amplio espectro: *en lo siguiente, como sigue, de la siguiente manera* (Kürzinger); *completo, completamente, sin excepción, continuo, continuamente* (Mussner);[259] *serie* o *relación continua de todas las partes individuales con un todo lógico* (Völkel);[260] *certeza construida sobre el esquema "promesa-cumplimiento"*, es decir, *continuidad del proceso histórico-salvífico* (Schneider).

Descartando las interpretaciones de Kürzinger y Mussner, puede aceptarse que las restantes contienen verdades parciales. Puede agregarse aquí la interpretación de Dillon: Lucas quiere indicar un orden de sentido. Asigna a cada evento y palabra un nexo con la obra global; y esto puede ser expresado temporal, espacial o lógicamente, o en combinación entre estas dimensiones.[261] Dillon también subraya que el adverbio es una de las palabras claves del prólogo.[262] El repaso semiótico confirma esta observación, ya que el término indica la modalidad del programa narrativo principal, el *escribir*; y se relaciona directamente con el propósito de Lucas tal como él lo declara en el v. 4.

En última instancia, el verdadero significado del adverbio lo dirá sólo la obra misma. No hay sólo ordenamiento cronológico ni sólo geográfico, ni exposición completa. La crítica redaccional evidencia que Lucas omite materiales marcanos y altera el orden por motivos teológicos, de manera que el adverbio del protocolo debería traducirse e

---

[256] K. H. Rengstorf, *Das Evangelium nach Lukas*, p. 16.

[257] Según J. Kürzinger, „Lk 1,3: ...ἀκριβῶς καθεξῆς σοι γράψαι", p. 254, existe la posibilidad de que este adverbio no modifique lo anterior, sino la realización γράψαι [escribir]. Ahora bien, si este infinitivo resulta modificado por dos adverbios, el segundo (καθεξῆς [*por orden*]) perdería todo su énfasis; cf. G. Schneider, „Zur Bedeutung von καθεξῆς im lukanischen Doppelwerk", p. 128.

[258] Cf. los artículos indicados de Kürzinger, Mussner, Schneider y Völker. Estos estudios se consagran casi exclusivamente al adverbio en cuestión. Todos los comentarios como también los demás artículos indicados sobre el protocolo también le dedican importante espacio.

[259] Ante la interpretación del adverbio como *sin excepción* etc., cabe preguntarle a Mussner cómo Lucas pudo incluir entonces sólo apenas algo más de la mitad del EvMc.

[260] En este caso, estaríamos ante la categoría hermenéutica del *sentido*: no los hechos en sí son meta de la exposición de Lucas, sino el sentido de su ilación; y este sentido produce la certeza.

[261] R. J. Dillon, "Previewing Luke's Project from His Prologue (Luke 1:1-4)", p. 223.

[262] R. J. Dillon, "Previewing Luke's Project from His Prologue (Luke 1:1-4)", p. 219.

interpretarse como *coherentemente*, referido a estructuraciones lógicas, teológicas y periodificadoras de los hechos cumplidos.

Lc 1,3 contiene, pues, de manera sumamente densa todas las capacitaciones del autor. Es uno de los raros ejemplos en los que se hallan expuestas de manera conjunta las cuatro calificaciones del *hacer*, dos de las cuales constituyen a su vez programas adjuntos. Esas cuatro calificaciones del *hacer* son el *deber*, el *querer*, el *saber* y el *poder*. Las dos primeras pertenecen a la virtualidad; las dos últimas, a la actualización. El *deber* está representado por el tácito influjo de Teófilo. El *querer* queda indicado por *me ha parecido también a mí*. Allí el autor realiza una comunicación reflexiva: su parecer le sugiere escribir. El *saber* se indica mediante la referencia a la investigación exhaustiva; y el *poder* aparece cifrado en *diligentemente*. Con este conjunto de capacitaciones, Lucas puede dar el paso al "puro" *hacer*: escribir su obra. Por todas las capacitaciones indicadas, este *hacer* será coherente.

En el v. 4, Lucas finalmente indica el objetivo de su programa: brindar o suministrar certeza, seguridad, firmeza. El orden completo de la frase es el siguiente: ἵνα ἐπιγνῷς τῶν λόγων περὶ ὧν κατηχήθης τὴν ἀσφάλειαν[263] o ἵνα ἐπιγνῷς τὴν ἀσφάλειαν τῶν λόγων περὶ ὧν κατηχήθης [*para que conozcas bien la seguridad* o *verdad de las cosas en las cuales has sido instruido*].[264]

Cabe preguntar de qué alcance tiene τῶν λόγων [*de las palabras/cosas*]. ¿Se refiere a enseñanza, información, palabras, cosas, causas judiciales, noticias, doctrina? ¿Acaso los discursos de Hch?[265] Por de pronto, aún no hay definiciones.

El protocolo llega a su culminación, informando que el programa narrativo global del trabajo de Lucas consiste en transferir a Teófilo el objeto *seguridad*, *certeza*, *firmeza*, mediante una obra escrita que es fruto de una investigación exhaustiva sobre hechos realizados por Dios; obra que contienen la presentación coherente de esos hechos.

Por el lugar destacado de culminación y de oposición a los *muchos* y sus *intentos* que ocupa τὴν ἀσφάλειαν [*la seguridad*, *certeza*, *firmeza*, *verdad*] en la estructura del protocolo y por su posición sobresaliente en el orden drástico, es necesario preguntar acerca de su mitente: ¿Por qué y para qué necesita Teófilo esa certeza? ¿Se trata de seguridad intelectual, satisfacción de curiosidad académica o esotérica, ansias místicas y de misterio? ¿Es fichaje de información? ¿Quiso aumentar Lucas el poder de convicción del mensaje cristiano mediante las mejoras que introdujo en la presentación de una historia evangélica,[266] con las correcciones aplicadas a sus fuentes y con una visión más completa?

Mediante el recurso a la intratextualidad lucana puede afirmarse que Lucas, al hablar de *seguridad* o *certeza*, piensa en la firmeza y la seguridad de convicción y de fe en las promesas (Lc 1,20.45; 24,25; Hch 24,14; 26,27; 27,25). Se trata de una cualidad del conocimiento firme que permite excluir el temor a equivocarse. El término proviene del verbo σφάλλω, *hacer resbalar*, *abatir*, *hacer caer en error*. Con alfa privativa indica la negación de la posibilidad de caída o de error.

El protocolo levanta así dos dimensiones críticas. Una frente a los antecesores del autor, pues a pesar de basarse en (algunos de) éstos, Lucas explicita su propia metodología y escribe algo nuevo. He aquí una diferenciación programática. Y otra frente al saber o no-saber del Teófilo (representante del público lector), al cual suministra las bases para un conocimiento firme. Y aquí se localiza la oposición

---

[263] W. Grundmann, *Das Evangelium nach Lukas*, p. 45.

[264] H. Schürmann, „Evangelienschrift und kirchliche Unterweisung", p. 141, nota 150.

[265] Idea planteada por Ulrich Luck, „Kerygma, Tradition und Geschichte Jesu bei Lukas", en: *ZThK* 57 (1960) 51-66, en especial, p. 54. Según Luck, Lucas se refiere a la proclamación y la doctrina transmitidas, sobre las cuales nos informa este autor en Hch, y concretamente con las formulaciones querigmáticas de Hch 2,22-24; 3,13-15; 5,30-31 y 10,37-43.
Sobre estas piezas de la tradición querigmática cf. M. Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, p. 15-16.

[266] Adolf Jülicher, *Einleitung in das Neue Testament*, Tubinga, Mohr-Siebeck, 1906[6], p. 290-291.

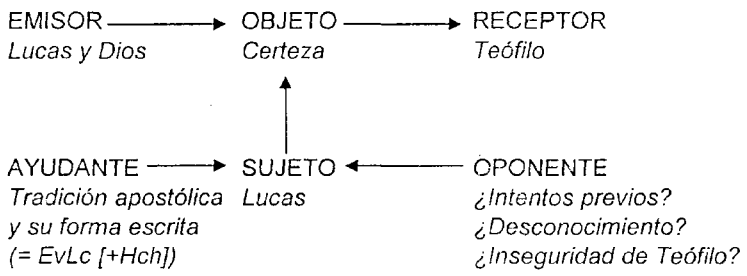
fundamental del texto: entre el saber y el no-saber de Teófilo; entre su seguridad y su inseguridad. Como el texto no especifica la función de la certeza, aún no es posible proyectar esta oposición sobre el cuadrado semiótico.

Para concluir, un balance sintético. Según el protocolo, la obra lucana no quiere brindar simplemente un paquete de información, sino persuadir al público lector con el objetivo de lograr un acto de "asentamiento". El texto tiene así una intencionalidad explícita. Como tal, se ubica en el nivel de un influjo proporcionando los elementos para una determinada capacitación. Después de su lectura, el público lector *debe*, *quiere*, *puede* y *sabe hacer*. ¿Qué? Ésta es la gran pregunta con la que el protocolo envía a su público a la lectura del evangelio. Certeza, sí; pero: ¿para qué?

Lucas comienza su obra tomando contacto solemne con su destinatario. El protocolo tiene por objetivo establecer una relación de intersubjetividad entre los sujetos de la comunicación. Esta estructura se funda en una especie de contrato implícito que establece un nivel de inteligibilidad del discurso. La relación intersubjetiva se basa fundamentalmente en la presentación de la capacitación de Lucas mismo; *querer–*, *deber–*, *saber–* y *poder–hacer*. Es un contrato anunciativo explícito, como los hay muy pocos en la literatura bíblica.

Lucas, que interesantemente no se nombra, a diferencia de tantos otros autores de la antigüedad, de Pablo en sus epístolas y de Juan en el Apocalipsis, y de tantos que practicaron la pseudonimia, define su propio rol actancial: comunicar a Teófilo el objeto *certeza* mediante una exposición coherente de los hechos cumplidos.

Colocando los datos inventariados sobre el esquema actancial, se obtiene lo siguiente:



La ausencia de oponente(s) claramente explicitados reafirma la necesidad de la pregunta anterior: Certeza, sí; pero: ¿para qué? ¿Qué se le opone? El protocolo no lo explicita. Lo tendrá que decir el texto completo.

2.3. Lc 1,5-4,13: La construcción del sujeto principal JESÚS el CRISTO / JESUCRISTO (JC)[267]

La llamada actividad pública de Jesús (predicación, obras, relaciones diversas, visitas, discusiones, etc.) comienza explícitamente a partir de Lc 4,14.[268] Estructuralmente todo lo anterior es preparación del sujeto *Jesús el Cristo*, pues allí el discurso construye al héroe que deberá realizar un determinado programa cuyo despliegue será el contenido del EvLc.

---

[267] Si bien en el EvLc *Cristo* es usado como título, en Hch se registran ambos empleos, como título pero ya también como nombre, en la combinación *Jesús Cristo* (= *Jesucristo*). Por ello se justifica colocar *JESUCRISTO* luego de *JESÚS el CRISTO*.

[268] Lc 3,23 ya contiene una referencia al ministerio público, pero esta nota abre un paréntesis ocupado por la genealogía, a cuyo término continúa la capacitación mediante la tentación, de manera que el verdadero inicio del ministerio público se produce a partir de Lc 4,14.

La exégesis clásica y corriente, que parte del punto de vista del adulto, de la "mayoría de edad", suele hablar de "historias de la infancia" refiriéndose a Lc 1-2 (excluyendo el protocolo Lc 1,1-4). Ahora bien, a la exégesis estructural no le interesan las edades de las personas, su madurez física o psicológica, su origen genético o geográfico (la investigación de esos aspectos puede pertenecer a los planos históricos), sino la manera en que el discurso despliega las realizaciones de los sujetos y las respectivas capacitaciones para las mismas. En el caso de Jesús, sus realizaciones en el EvLc son antecedidas por una capacitación múltiple del héroe, contenida en Lc 1,5-4,13; y para las cuales no es adecuado el calificativo de "historias de la infancia", pues por una parte no hay sólo asuntos de infancia (estrictamente hablando, éstos se limitan al nacimiento y al joven a los 12 años en el templo), sino que la sección abarca también dos anunciaciones, Juan el Bautista, el bautismo y la tentación; y por otra se trata de verdaderas capacitaciones y no de meros recuerdos de una etapa de la vida de Jesús. Con los materiales acumulados en esta sección, Lucas construye y estatuye al héroe de su relato.

Estructuralmente esta capacitación halla su correspondencia en el desenlace del recorrido de Jesús: pasión, resurrección, envío de continuadores, ascensión.

Dentro de la secuencia indicada, analizaremos semióticamente sólo las unidades más relevantes para la temática de este estudio. Dado que para la semiótica el macromarco siempre revista mayor importancia que los elementos menores, el análisis de versículos y subunidades tendrá que relacionar a éstos con la estructura más amplia, razón por la cual no es posible hacer en todos los casos un relevamiento total de todos los aspectos analizables; y menos aún se pueden presentar las investigaciones y los elementos histórico-críticos de estos textos, ya que existen innumerables estudios sobre el primer bloque secuencial Lc 1-2.[269] Los comentarios científicos suelen remitir a los principales estudios como también a listas bibliográficas. Repetir aquí estas listas no aportaría elementos nuevos para el recorrido semiótico (a diferencia de las referencias sobre el protocolo y el relato del viaje), de manera que sólo se incorporan elementos de importancia distinguida para el análisis estructural.

El primer bloque Lc 1-2 de la secuencia completa puede ser dividido en dos conjuntos:

Lc 1,1-56	Anuncios
Lc 1,56-2,40	Cumplimientos

Ambos bloques tienen un singular montaje en paralelo. La redacción lucana enfatiza en un manifiesto *crescendo* la superioridad de Jesús frente a Juan, el futuro Bautista.[270]

---

[269] Las últimas décadas han visto un desarrollo exuberante de la cantidad de análisis de los textos de la "infancia", con muy diversos énfasis y valor. Remitimos a modo de ejemplo a Salvador Munoz Iglesias, *Los Evangelios de la Infancia,* Madrid, BAC, T. I: *Los Cánticos del Evangelio de la Infancia según San Lucas*, 1990; T. II: *Los anuncios angélicos previos en el Evangelio lucano de la Infancia*, 1986; T. III: *Nacimiento e infancia de Juan y de Jesús en Lucas 1-2*, 1987; T. IV: *Nacimiento e infancia de Jesús en San Mateo*, 1990. Un enfoque interesante ofrece Carlos Escudero Freire, *Devolver el Evangelio a los pobres. A propósito de Lc 1-2*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1978. Una síntesis de los estudios elaborados hasta 1975 (con complemento bibliográfico hasta 1987 en la segunda edición) ofrece François Bovon, *Luc le Théologien*, p. 172-175: Les récits de l'enfance (Lc 1,5-2,52). Un estudio de valor histórico es el de R. Laurentin, *Structure et théologie de Luc I-II*, Paris, 1957.

[270] Hay un excelente estudio semiótico sobre Lc 1-2, emanado de la pluma de Agnès Gueuret, *L'engendrement d'un récit. L'évangile de l'enfance selon Saint Luc.* Préface de A.-J. Greimas. Postface de P. Geoltrain, París, Les Édition du Cerf, 1983. Constata semióticamente que en Lc 1-2 hay dos historias superpuestas: una que muestra cómo padres llegan a tener sus respectivos hijos; y otra que enseña lo que Dios comenzó con su pueblo y para éste a través de estos dos niños. Curiosamente la primera estructuración o división de Gueuret no presta suficiente atención al paralelismo entre Juan y Jesús. Divide Lc 1-2 en 1,5-80; 2,1-4 y 2,41-52. Recién después destaca las diferencias entre los dos personajes, subrayando que Lucas los

La superioridad de Jesús también queda establecida por la manera en que Lucas combina los dos anuncios de los respectivos nacimientos y los himnos de gratitud:

Anuncio a Zacarías	A	B	Anunciación a María
Magnificat de María	B'	A'	Benedictus de Zacarías

Con este esquema A-B-B'-A', Lucas da realce al centro B-B' que dice de Jesús y su madre.[271] Así la dimensión estructural colabora en la *synkrisis*, el procedimiento literario de la comparación silenciosa entre Jesús y Juan; y ayuda a inclinar la balanza hacia el lado de Jesús en ese constante "*agôn*",[272] lucha, por la mejor capacitación.

Juntamente con la constatación de una serie de paralelizaciones entre Jesús y Juan y el evidente interés lucano en subrayar la superioridad del hijo de María, cabe preguntar acerca del porqué de la inclusión de la "prehistoria" de Juan el Bautista.

Además del bello recurso estructural y literario de la *synkrisis*, pueden constatarse algunas razones muy importantes para la presentación de la capacitación de Juan el Bautista:[273]

– Lc 1,5-25.57-80 protege a Juan contra acusaciones tendenciosas con relación a algún origen dudoso, estableciendo que su génesis se halla en Dios y que Dios mismo preparó a esta figura.

– Lucas indica que la trayectoria de ese personaje que no deja de ser "curioso" sobrepasa la escala de valores en vigencia y comúnmente aplicada a un ser humano: tiene una madre anciana y estéril, el nombre le fue asignado por Dios mismo.

– La referencia al templo, lugar público central de Israel y ahora lugar del anuncio del nacimiento de Juan, indica que este personaje tendrá importancia decisiva para todo el pueblo y no sólo para el matrimonio de Elizabet y Zacarías.[274] El templo también era lugar de oración del pueblo entero, y la oración (siempre) tenía que ver con la salvación. El carácter público de la misión del Bautista queda vinculada, pues, con esa oración de Lc 1,10: Lc 1,68 constata que esa salvación le fue concedida a Israel.[275] He aquí, nuevamente una pequeña simetría: pueblo en oración – anuncio del programa del Bautista (relacionado fundamentalmente con la salvación) – oración (*Benedictus*), que constata que Dios ha visitado y redimido a su pueblo.

2.3.1. Lc 1,26-38: Anuncio de los estados de JC

La anunciación se realiza en dos etapas: Lc 1,31-33 y 1,35. En la primera, el Ángel Gabriel anuncia una primera atribución: María entrará en estado de conjunción con el Niño concebido. A partir de τέξῃ υἱόν [*darás a luz un hijo*], se realiza la atribución más importante de la subunidad: el cambio transitivo de *Niño* a un sujeto efectivamente transformado por tantos "títulos". En efecto, esos títulos *Nombre Jesús*, *Grandeza*,

---

vincula con distintos lugares: el nacido en la comunidad social y de creyentes vive fuera de la misma en el desierto (Lc 1,80); el nacido fuera de la humanidad o, mejor dicho, fuera de la comunidad social, en un pesebre y en un establo, vive en ella (Lc 2,51), p. 229.

[271] Cf. también R. Morgenthaler, *Die lukanische Geschichtschreibung als Zeugnis*, 1. *Gestalt*, p. 142.

[272] F. Dornseiff, „Lukas der Schriftsteller", p. 129. Sobre el "agon silencioso" cf. K. A. Kuhn, "The Point of the Step-Parallelism in Luke 1-2", en: *NTS* 47 (2001) 38-49. Indica que el objetivo de esos pasos paralelos no consiste simplemente en mostrar que Jesús es mayor que Juan, sino en presentar Jesús, persona en estrecha relación con Dios, como el que cumple las promesas de Dios. Juan, por su parte, prepara a Jesús porque Jesús, el Hijo divino concebido por el Espíritu, representa a Dios tanto en su misión como en su persona.

[273] Cf. K. H. Rengstorf, *Das Evangelium nach Lukas*, p. 23.

[274] No es válida la misma argumentación "al revés2 para restar importancia a Jesús, ya que el público lector del EvLc "ya conoce" el desenlace universalista de este héroe: resurrección y ascensión, mientras que Juan el Bautista queda "atrás".

[275] A. Gueuret, *L'engendrement d'un récit*, p. 44-45.

Filiación divina, *Trono de David*, *Reinado eterno sobre Jacob*, *Reino sin fin*, pasan a Jesús por acción de Dios.

Cabe preguntar qué sujeto estaba en estado de unión con todos estos títulos, que a efectos semióticos constituyen otros tantos objetos, antes de su traspaso a Jesús. ¿Quién poseía esos objetos, o por lo menos alguno(s de ellos)? ¿Dios mismo? ¿Otro(s) sujeto(s)? ¿Personajes históricos? ¿Nadie? Esta pregunta no incursiona en primer lugar en el nivel histórico, sino en el de la construcción del sentido; y para ello es de ayuda establecer los respectivos anti-objetos con sus correspondientes anti-sujetos y anti-programas. De esta manera, podría concebirse el siguiente esquema:

vs

Jesús (*Dios salva, Dios es salvación*)	No-salvación
Para él el trono de David	¿Trono usurpado?
Reinado sin fin (eterno)	Reinados temporales y finitos
Santo	No-santo
Hijo de Dios	¿Hijo de José? (¡!) ¿Hijo de algún César, Augusto, Herodes, Caifás, Pilato...?

La lectura del Magníficat como anuncio de un programa histórico-salvífico alternativo suministrará claves para estas preguntas.

En Lc 1,35, la segunda etapa de la revelación sobre Jesús introduce al sujeto Espíritu Santo en la creación del Niño. El empleo clarísimo del lenguaje escriturístico de Ex 40,35 vincula al *Niño* con el *pacto*. Esta relación ya había sido anticipada mediante la referencia al Trono de David y el Reinado sobre la casa de Jacob. El conjunto descriptivo formado por los títulos tiene un fuerte componente histórico y nacional, pues evoca expectativas mesiánicas construidas a partir de la Biblia Hebrea, fundamentalmente la restauración de la casa de Jacob y el trono del rey David.[276]

La vinculación se profundiza en Lc 1,37: la acción divina que crea al héroe se ubica en una misma línea del engendramiento del hijo de Abraham, con el cual se inicia la historia del pacto, Gn 18,14.[277] Este dato repercutirá sobre la isotopía ideológica.

Los títulos constituyen no sólo objetos en sentido semiótico, sino también figuras. A éstas se agregan la *gracia*, Lc 1,28b.30c; la verificación de la seguridad mediante la referencia al embarazo de Elizabet la Estéril, la omnipotencia de Dios y la entrega total de María. Todas las figuras de los títulos se hallan ensambladas globalmente sobre la isotopía mesiánica.

En esta unidad, el programa narrativo del autor consiste en crear el personaje literario central de su texto, *Jesús*, a partir de la acción de Dios y un anuncio global del programa de ese héroe. Dentro de ese programa narrativo mayor se ubica el programa adjunto *Capacitar a María para ser madre de ese Niño*.

La combinación de la anunciación de Jesús con la referencia a Elizabet embarazada constituye el mitente para la visitación. Ésta es una doble actividad interpretativa en la cual se entrecruzan los dos programas *Hacer aparecer a Juan* y *Hacer aparecer a Jesús*: María verifica la prueba dada por Gabriel; Elizabet verifica doblemente la cualidad de Jesús como *Señor* (primero a través de su propio niño que salta en su vientre, y después mediante su formulación explícita). Con ello, verifica también positivamente todos los demás títulos.

En la fase de valoración del relato aparecen los siguientes elementos narrativos: María reconoce su estado transformado de conjunción con el Niño; también reconoce el estado transformado de Elizabet; ésta evalúa el estado de María y lo valora

---

[276] Cf. un análisis de esas expectativas en L. Legrand, "The Angel Gabriel and Politics. Messianism and Christology", en: *IThS* 26 (1989) 1-21.

[277] Cf. también Jer 32,17.26 y Zac 8.6.

positivamente. Estos actos de reconocimiento se combinan con una valoración positiva de la fase de anuncio del programa de Dios (Lc 1,45) y constituyen una prueba glorificante de todo lo anterior a partir de Lc 1,5. A través de estos mecanismos de valoración, Lucas va construyendo la *seguridad* de la que habló en su protocolo de lectura, ofreciéndosela al público lector.

A nivel de las relaciones interescriturísticas, la exégesis ha establecido una relación entre la visitación y el viaje del Arca a Jerusalén pasando por la casa de Obedom, 2 Sa 6,1-15. Mediante un procedimiento midrásico, Lucas construye un paralelo entre la tipología del Arca como *portador* de YHVH y María, *portadora* del Hijo de Dios.

2.3.2. Lc 1,46-55: El Magníficat: Recuerdo agradecido convertido en anuncio de una auténtica alternativa

La excelsa composición conocida como *Magníficat* ha inspirado incontables estudios exegéticos, monografías, meditaciones, predicaciones, oraciones, himnos, pinturas y otras expresiones de fe y estética; y lo continúa haciendo; y durante muchos siglos fue una fuente primaria para la mariología del cristianismo católico romano y ortodoxo. Por el lado del Protestantismo histórico no se ha de olvidar que Martín Lutero dedicó en 1521 un profundo estudio a este texto que gozaba de su elevadísima estima.[278] También el reformador suizo Ulrico Zuinglio dedicó un escrito importante al tema mariológico, no exclusiva ni expresamente al Magníficat, pero incluyéndolo en su presentación. Ante las acusaciones de los partidarios de la fe católica de no brindar la suficiente atención a la veneración de la Virgen María e incluso de blasfemar contra ella, Zuinglio corrigió tales acusaciones y desarrolló una "veneración evangélica de María". Sostuvo la virginidad perpetua de María, pero insistió en que María sólo puede ser honrada correctamente en su Hijo.[279]

El contexto estructural del Magníficat queda constituido por la sintonía del encuentro de las dos futuras madres; en el vs. 45, esa mutua valoración alcanza ribetes de "complicidad femenina"[280] aflorando allí el agradecimiento por la confianza mutua de las dos.

Cabe una aclaración a nivel de la crítica textual. En Lc 1,46, algunos testigos latinos asignan el himno a Elizabet. Se trata de los códices latinos **a** (siglo IV), **b** (siglo V) y la lectura original del códice **l** (siglo VIII). Se agregan Ireneo^{arm} IV,7,1; algunos manuscritos según Orígenes^{lat}; y Niceto de Remasiana (fallecido después de 414). El exégeta alemán Harnack había sostenido que el encabezamiento del Magníficat consistía originalmente sólo en Καὶ εἶπεν [*Entonces dijo*],[281] refiriéndose esta introducción al cántico lógicamente a Elizabet; y que ambos nombres (Elizabet/María) vienen a ser agregados posteriores. Habría dos razones para especular con esa atribución del himno a Elizabet: el cántico constituye un paralelo al himno de Ana

---

[278] *Das Magnificat Vorteutschet und aussgelegt*, WA 7, 538-604. Primera impresión de Melchior Lotther en Wittenberg, tres ediciones; posteriormente otras impresiones en otros lugares. Versión castellana: "El Magníficat", en *Obras de Lutero*, Tomo VI, Buenos Aires, La Aurora, 1979, p. 383-436.
Para completar esta referencia, remitimos al estudio exegético del Magníficat de M. Theobald, „Das Magnificat Mariens in der Sicht Martin Luthers", en: *ThGl* 92 (2002) 491-507, hecho sobre la base de trabajo de Lutero.

[279] Original *Eine predigt von der Ewigreinen magd Maria der Mutter Jesu Christi unsers erloesers Zürich gethon vonn Huldrychen Zwingli im M.D.xxij. Jar*; Zúrich, 17 de septiembre de 1522. Edición crítica con el título abreviado "Eine Predigt von der ewig reinen Magd Maria", con introducción y comentario, editada por Emil Egli y Georg Finsler, en: HZSW, Tomo I, Zurich, Theologischer Verlag Zürich, 1982 (Corpus Reformatorum Vol. 88), p. 385-428. Versión castellana: "Sermón sobre la eternamente pura virgen María, la Madre de Jesucristo", en René Krüger y Daniel Beros (Traductores y Editores), Ulrico ZUINGLIO. Una antología, Buenos Aires, La Aurora-ISEDET, 2006; p. 65-73.

[280] Formulación de la estudiante de teología Marcela Althaus, en clase de *Evangelios Sinópticos* (*ad locum*), ISEDET, Buenos Aires, segundo semestre de 1985.

[281] Cf. W. Grundmann, *Das Evangelium nach Lukas*, p. 64, nota 5.

Estéril, 1 Sa 2,1-10: en Lc 1, la estéril no es María, sino Elizabet; y segundo, Lc 1,56 introduce a María como sujeto, diciendo que permaneció σὺν αὐτῇ [*con ella*] como tres meses. ¿Con quién? Por supuesto con Elizabet. Pero la última mención de este nombre se dio en Lc 1,41. Si el Magníficat originalmente había sido puesto en boca de Elizabet, se entiende perfectamente esta construcción redaccional: *con ella*, es decir, con la que cantó el himno. Si María fuera la "autora" original, el texto de Lc 1,56 tendría que decir *Y ella permaneció con Elizabet como tres meses.*

Ahora bien, la situación de la crítica textual es totalmente clara: la mayoría absoluta de los testigos del texto griego como de las versiones atribuye el cántico a María. Ante tamaña evidencia no es posible levantar el testimonio paupérrimo de unos pocos latinos y el argumento literario del v. 56. La atribución a María también coincide con la simetría de anuncios y cánticos: *Zacarías – María – María – Zacarías.*[282]

Existen más argumentos para suponer que Lucas mismo escribió *María* en Lc 1,46. Hay un interesante paralelo entre Lc 1,36 y 1,45, ya que ambos versículos cierran escenas. Faltaría una escena de transición entre las palabras de Elizabet sobre María y Jesús en Lc 1,42-45 y el Magníficat, si éste fuera de Elizabet. En cambio, con María como autora en Lc 1,46 el discurso cambia de escena de manera natural. Asimismo, hay una estrecha relación simétrico-lexical a distancia[283] entre Lc 1,35 y 1,49:

Lc 1,35 πνεῦμα ἅγιον [*El Espíritu Santo*]
δύναμις ὑψίστου [*el poder del Altísimo*]
τὸ γεννώμενον ἅγιον κληθήσεται υἱὸς θεοῦ
[*el Santo Ser que nacerá será llamado Hijo de Dios.*]
Lc 1,49 ὁ δυνατός [*el Poderoso*]
ἅγιον τὸ ὄνομα αὐτοῦ [*Santo es su nombre*]

Lc 1,35 pertenece a la anunciación del nacimiento de Jesús. En Lc 1,49 el texto del himno retoma conceptos anteriores, dando a entender que el cántico alaba al realizador del programa anunciado en el v. 35. Entonces el μοι [*me*] del v. 49 sólo puede referirse a María. Con esta vinculación estructural el discurso establece que el Magníficat es valoración de todo el programa relacionado con Jesús. Nótese que Jesús aparece en el centro de la simetría indicada.

Ahora bien, una posible asignación original del Magníficat a Elizabet en última instancia no "interfiere" en la deducción del mensaje de esta unidad lírica del EvLc. Por una parte, hay una perfecta sintonía en las valoraciones de ambas mujeres que se encuentran en situaciones extraordinarias: la anciana llama *La Estéril*, embarazada, con un marido mudo; la joven virgen, comprometida, embarazada *sin conocer varón.* Por otra parte, el sujeto destacado del cántico es Dios: el himno es un recuerdo activo de las realizaciones histórico-salvíficas de Dios, realizaciones que ahora engloban la génesis de ambos Niños. El texto completo del cántico transforma este recuerdo activo en el anuncio y la proclamación del programa de realizaciones mesiánicas que constituyen una verdadera alternativa a todas las realizaciones históricas existentes.

Antes de pasar al desarrollo estructural del Magníficat, una aclaración importante. Al hablar aquí de *María* como sujeto que pronuncia el Magníficat, lo hacemos en estricto sentido semiótico, comprendiendo a María como personaje literario que realiza una serie de valoraciones y verificaciones. Cabe, pues, profundizar la función literaria y estructural del himno e interpretar su dimensionalización semiótica cristológica hecha por el autor del EvLc.

---

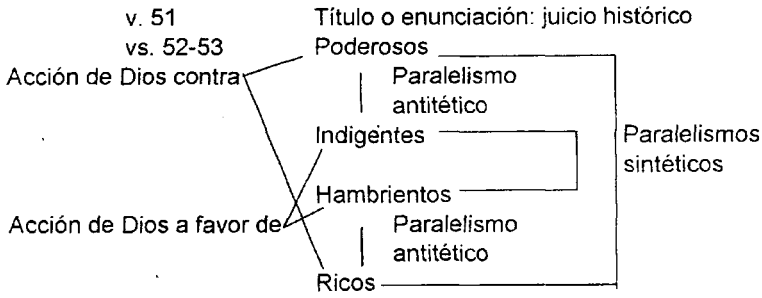
[282] Cf. sobre esta temática también C. Escudero Freire, *Devolver el Evangelio a los Pobres*, p. 184-186; con referencias bibliográficas en las notas 23-26.

[283] Un quiasmo o simetría mayor a distancia se forma con dos o más elementos separados por otras partes o unidades de un texto mayor. Lucas cultiva esta figura en diversas partes de su obra.

El Magníficat organiza sus contenidos en tres subunidades:[284]

Lc 1,46-50 Alabanza de la acción de Dios a favor de María
Mitente de la alabanza: consideración divina de la humildad de la esclava

Lc 1,51-53 Proclamación de la acción de Dios a favor de los pobres (inversiones)



Lc 1,54-55 Proclamación de la acción de Dios a favor de su siervo Israel
Mitente de esa acción: recuerdo comprometido de la misericordia y las promesas hechas

En la primera parte, *María* atribuye *alabanza* a *Dios*. El mitente de esa atribución es una realización específica del sujeto *Dios*: haber conferido su *consideración* (ἐπέβλεψεν [*mirar con consideración*]) al sujeto *esclava humilde*. El verbo no implica *mirar con compasión*, sino *considerar*, *preocuparse por*, *mirar con agrado*. Ello incluye una consideración cuidadosa y solícita.

En la atribución del Magníficat a María y en su lectura cristológica dentro del EvLc, se da a entender que esa consideración tuvo su realización en la elección de María como madre de Jesús el Cristo y en el acto del engendramiento del Niño en el vientre de la elegida. Esta constatación de la producción del sentido se ubica más allá de las conclusiones a las que se puedan arribar con respecto al origen del himno: comunitario, redaccional, midrásico, macabeo, anónimo, de los círculos de los *pobres*, o lo que fuere. La acción reflexiva de la alabanza que María otorga a Dios es una verificación del programa comunicado en la Anunciación. María valoriza positivamente su reconocimiento por Dios (y por Elizabet) como madre comprometida y en circunstancia especial, a saber, virgen. De esta manera el texto produce la vinculación explícita e implícita entre el Magníficat y la Anunciación.

Cabe una aclaración decisiva sobre la ταπείνωσις τῆς δούλης αὐτοῦ [*la humildad* o *bajeza de su esclava*]. Como acontecimiento, ταπείνωσις [*humildad* o *bajeza*] tiene significado activo: *humillación*. A la vez puede significar el estado de esta acción: *bajeza*, y también *humillación*. Este significado pasivo se formó porque la situación de miseria era comprendida como consecuencia de un desclasamiento realizado desde fuera. No se trata, pues, de una actitud humilde. Ésta puede expresarse mediante la combinación ταπείνωσις ψυχῆς [*humildad del alma*], Test Jud 19,2; o ταπείνωσις καρδίας [*humildad del corazón*], Test Jos 10,2; Test Rub 6,10). El concepto ταπεινός significa *bajo*, *inferior*, *pequeño*, *insignificante*, *débil*; y sólo si el contexto lo exige, *humilde* en el sentido de sumiso y respetuoso, opuesto a *soberbio*.[285]

---

[284] Sobre el esquema cf. C. Escudero Freire, *Devolver el Evangelio a los Pobres*, p. 190-194.

[285] Como únicos ejemplos del NT con este significado, Heinz Giesen indica 1 Pe 5,5 y Stg 4,6, donde se cita Pr 3,34; allí los *humildes* se enfrentan a los *soberbios*; cf. H. Giesen, ταπεινός, *EWNT* III, col 799.

El Magníficat enfrenta a los ταπεινοί [*humildes*] a los δυνάσται [*poderosos*]. Con ello queda claro, que el término no es usado en el sentido espiritual o moral, sino indudablemente en el sentido socioeconómico. Esto concuerda con la semántica de la LXX, donde de los 70 empleos de ταπεινός [*humilde, bajo*] sólo unos 10 deben ser traducidos por el contexto con *humilde* como opuesto a *soberbio* (p. ej., Sal 33,19 y 137,6 [LXX]; Odas 8,87; Pr 11,2 y 3,34; Sir 3,18. En Lv 13 y 14 el concepto se refiere a un lugar más profundo de la piel. Algunas veces también se refiere a un valle (Jos 11,16; Jue 1,15; 1 Mac 6,40; Ec 10,6); y por lo demás, tiene siempre un significado social y/o económico, que de manera inequívoca le proporcionan un sesgo negativo (p. ej., Lv 27,8; 1 Sa 18,23; Jdt 16,11; 1 Mac 14,14; Sal 9,39; 17,28; 81,3; 101,18 [siempre LXX]; Pr 30,14; Am 2,7, 8,6; Is 11,4; 256,4; 26,6; 32,7; 49,13; Jer 22,16). Todos estos textos hacen referencia al padecimiento de una determinada situación y no a una postura virtuosa. Esta situación se halla vinculada a una dedicación especial de Dios a los bajos, pequeños, humildes y pobres. Esto vale para David (1 Sa 18,23) como para el pueblo de Judit (Jdt 9,11; 16,11) y la época de los macabeos (1 Mac 14,14); y también es tematizado por Amós e Isaías y en los Salmos (Am 2,7; Is 49,13; Sal 9,39; 81,3; 101,18). El reverso de esta dedicación del Señor es la humillación de los altivos y orgullosos (Sal 17,28 LXX).

¿Por qué emplea la María lucana el concepto ταπεινός [*humilde, bajo*] y no el término tan claro πτωχός [*pobre, paupérrimo*]? El concepto πτωχός [*pobre, paupérrimo*] es más polivalente y polisémico, y combina el significado económico con el contenido social. Con ello puede indicarse también un contenido religioso.

La clásica interpretación espiritualizante ha visto en la ταπείνωσις [*humildad, bajeza*] de María una actitud espiritual, reduciendo con ello todo al sí de la virgen a la concepción del Mesías y a la aceptación de la circunstancia penosa de un embarazo prematrimonial. Con ello, María fue forzada a introducirse al rol moral de una sirvienta que se somete totalmente a una disposición divina absoluta. De ahí ya hubo un solo paso desde la perspectiva mariológica de esa humildad a la legitimación de la sumisión social y relacional de las mujeres y al empleo ideológico de esa figura para mantener quietas a masas de mujeres (y también de criaturas y de algunos varones) a lo largo de la historia del cristianismo – y no sólo católico. Con ello se podía certificar de manera mariológica la docilidad y la subordinación de las mujeres en la familia, la iglesia, la sociedad, la economía y la política. A nivel iconográfico de inmediato se presenta la imagen de la mujer con el velo sobre la cabeza o gacha, que está inclinada o arrodillada frente a su señor, no importando si ese señor es Dios, Cristo, su padre, un Padre o Pastor, el esposo, el hijo.

La exégesis sociopolítica se opone a esta interpretación, elevando a la conciencia la ampliación de la riqueza semántica del término en cuestión, y cuestionando radicalmente la interpretación espiritualizante e ideológica de los conceptos y textos bíblicos. El círculo del campo semántico del vocablo se relaciona hoy con necesidades materiales, miseria, irrelevancia, indigencia, pobreza, impotencia, debilidad, esclavización, esclavitud, sufrimiento, insignificancia social, pequeñez, falta de influencia y de estatus.[286]

También cabe señalar que es erróneo reducir el significado de δούλη a *sierva*, que hoy puede confundirse con una *sirvienta*, *camarera* o *empleada doméstica*. Una δούλη es una *esclava*; la *sierva* es una figura de la época feudal, mientras que la *esclava* pertenece al sistema esclavista. Al elaborarse las versiones occidentales modernas de la Biblia luego del final de la Edad Media, los traductores echaron mano de las conocidas figuras de la época feudal del *siervo* y la *sierva* para traducir los términos

---

Sobre la semántica del concepto cf. el análisis exhaustivo de Klaus Wengst, *Demut – Solidarität der Gedemütigten. Wandlungen eines Begriffes und seines sozialen Bezugs in griechisch-römischer; alttestamentlich-jüdischer und urchristlicher Tradition*, Munich, Kaiser Verlag, 1987.

[286] Cf. la presentación en C. Escudero Freire, *Devolver el Evangelio a los Pobres*, p. 204-211, con referencias bibliográficas en las notas 70-93.

originales que significaban *esclavo* y *esclava*, respectivamente, reduciendo de esta manera la crudeza socioeconómica del significado original de los vocablos. Si bien los términos en cuestión también podían emplearse como expresiones de la autodesignación de personas de estatus más bajo frente a superiores o la divinidad,[287] es innegable el componente socioeconómico que hace referencia a la condición de la esclavitud.

El texto lucano crea dos relaciones que definen el alcance del término, exactamente en la línea de lo expuesto. Por una parte, establece una oposición con los δυνάσται [*poderosos*][288] en Lc 1,52; y por otra, el Magníficat vincula la *bajeza* con la confianza en Dios.

El contexto referencial mayor de la acción divina con determinadas personas y en beneficio de la comunidad entera vincula esta consideración de María por parte de Dios con toda la línea de realizaciones que constituye una constante del accionar histórico-salvífico. Dios elige a personas insignificantes, impedidas, incapaces e incluso "imposibles" para realizaciones gigantescas: Moisés, esclavos en Egipto, David, varios profetas, mujeres como Sara (como esposa para Isaac), Ana (como esposa para Samuel), Elizabet (como madre para Juan). Ahora le toca el turno a María como madre del Mesías.

En la segunda subunidad del Magníficat, Lc 1,51 tiene la función de enunciación introductoria a la presentación de la acción histórica fundamental de Dios. Ésta es realización simultánea de privación por un lado y atribución por el otro de determinados objetos con relación a determinados sujetos. En los siguientes dos versículos se halla un paralelismo antitético entre las parejas de figuras opuestas; mientras que entre las parejas de figuras equivalentes existe un paralelismo sintético.[289] Respetando la estructuración en paralelismos sintéticos por un lado y antitéticos por el otro, pueden combinarse *poderosos* y *ricos* en un solo sujeto; e *indigentes* y *hambrientos* en otro sujeto único. Por otra parte, *reinado* (= *tronos*) y *riqueza* (= *ricos*) conforman un solo objeto; y *exaltación* y *bienes* también uno solo. El texto relaciona entonces todos estos objetos fusionándolos en un solo objeto conjunto de *poder-estatus-bienes.* Las relaciones de los dos sujetos con este objeto global pasan por una radical transformación en la que se invierten los respectivos estados: los dueños originales quedan despojados, y quienes no poseían nada recibieron todo. Es decisivo que María atribuya esta inversión a la acción de Dios. Con ello Dios se evidencia como el Dios que actúa solidariamente a quienes se hallan en el escalón socioeconómico y relacional más bajo de la sociedad. Esta realización de Dios, verificada positivamente por María, estatuye por una parte su propia participación en el grupo de *indigentes-hambrientos*; y por otra, coloca a *poderosos-ricos* en el papel de oponentes o anti-sujetos con respecto a Dios.

En la tercera subunidad Lc 1,54-55, María hace memoria de la capacitación de Dios de intervenir a favor de su pueblo, y combina esta disposición con las promesas del pacto. Puede hablarse globalmente del *pacto*, pues esta figura abarca los distintos despliegues del conjunto figurativo *Israel*: *su siervo Israel*, *acordarse*, *nuestros padres*, *Abraham*, *descendencia*, *para siempre.*

El paquete del mitente puede desdoblarse en las figuras *acordarse* (que en lenguaje bíblico suele tener sentido activo y transitivo); *misericordia* (que es amor activo); *promesa* y precisamente *pueblo del pacto.* El segmento presenta las calificaciones del hacer de Dios. A nivel de la virtualidad, Dios queda calificado por el /querer-hacer/: el *acordarse* es realización activa; y el /deber-hacer/: Dios se ve obligado por las promesas hechas. Con ello Dios se constituye en sujeto agente virtual (porque su realización aún no había comenzado). A nivel de la actualización, el texto indica el /saber-hacer/ de Dos, que es su capacidad de prever y programas las realizaciones.

---

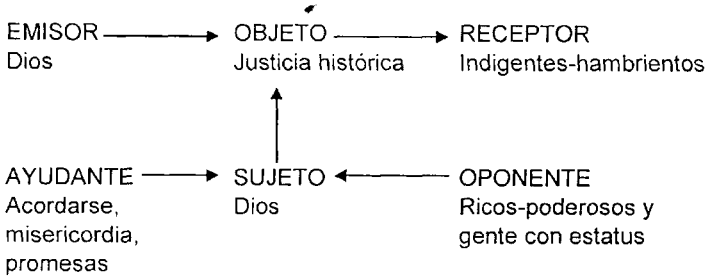
[287] Bauer, *Wörterbuch*, col. 413.

[288] De los tres empleos de este término en el NT, dos pertenecen a Lucas: el del Magníficat y el de Hch 8,27 (el eunuco de Etiopía). La tercera mención se halla en 1 Ti 6,15.

[289] C. Escudero Freire, *Devolver el Evangelio a los pobres*, p. 193.

Finalmente, el /poder-hacer/ queda implícito en el despliegue de la capacidad que es el hacer "en estado bruto", ya indicado en Lc 1,51-53.

Ahora es posible construir el esquema actancial en el cual figuran el *acordarse*, la *misericordia* y las *promesas* en el lugar del *ayudante*:[290] Colocando los datos inventariados sobre este esquema:



Hasta este momento el texto había identificado al *emisor* con el sujeto de las realizaciones: se trata de Dios.

A nivel descriptivo juega un importante rol figurativo *Israel el siervo de Dios*. ¿Quién es *Israel*? ¿El pueblo entero, un "verdadero" Israel, un "nuevo" Israel, un resto, una figura o una configuración histórica? La vinculación estructural de Lc 1,50+51-53+55-56 clarifica la cuestión: los vs. 51-53 son valoración positiva de las realizaciones históricas de Dios que tienen su mitente en el recuerdo de la misericordia y de las promesas hechas; las realizaciones son la transferencia de los objetos enumerados a los indigentes y hambrientos. Por las relación antitética entre el derrocamiento de los poderosos y la exaltación de los humillados, la acción de Dios queda caracterizada como inversión de órdenes: inversión de las relaciones de poder e inversión de las relaciones de propiedad.[291]

A esta presentación subyace un llamado esquema de inversión, mediante el cual Lucas se ubica en la línea de la tradición de la llamada piedad judía de los pobres, el *pauperismo* (también llamado *ebionitismo*).[292] Esta concepción fundamental de una corriente del judaísmo de aquel entonces se basa en trasfondos sociales, económicos y políticos; y espera una inversión definitiva y general de las relaciones sociales y económicas, producida directamente por Dios.

Para la fe veterotestamentaria era un hecho que Dios controlaba a los poderosos de esta tierra y derribaba de su trono a quienes no se subordinaban a su voluntad.[293] Esto pertenecía a la esencia de la acción intrahistórica de Dios. Con el tiempo, este concepto fue transformado en un esquema de inversión. Este esquema, también llamado *quiasmo de poder* o *patrón X de las relaciones entre grupos antagónicos* (pobres y ricos, débiles y poderosos, insignificantes e importantes), tiene una gran

---

[290] Recuérdese que en los lugares actanciales de *ayudante* y *oponente* no necesariamente deben figurar personas, personajes o actores. Se trata de actantes, que pueden ser seres de todo tipo, objetos, virtudes, vicios, dimensiones trascendentes, niveles metafísicos, capacidades, incapacidades, etc.

[291] Señalado ya por E. Klostermann, *Das Lukasevangelium*, HNT 5, Tubinga, 1929, p. 21, citado por Wolfgang Wiefel, *Das Evangelium nach Lukas*, ThHKNT III, Berlín, Evangelische Verlagsanstalt, 1988 (Primera edición de la nueva versión del comentario), p. 59.

[292] Debido a que la designación *ebionitismo* suele relacionarse generalmente con una modalidad posterior del judeocristianismo, siendo atestiguada con este término por los padres de la Iglesia como calificación heresiológica del siglo II, es preferible emplear la designación *pauperismo* o *piedad de los pobres*, a pesar de la aplicación académica del término *ebionitismo* a la piedad judía de los pobres.
Cf. un buen resumen sobre los ebionitas en Diana Rocco, "El cristianismo judaizante: historia de una pasión y muerte", en: *CT* 26 (2007), p. 122-125, con cita de las referencias de los Padres.

[293] Carl Schneider, καθαιρέω, καθαίρεσις, *ThWNT*, III, p. 415.

importancia en la Biblia Hebrea,[294] tal como lo evidencian muchos textos de los Salmos y de la literatura sapiencial y profética.

Un sector del pueblo de Dios le fue dando un contenido religioso al término pobre en el sentido de piadoso, pasando a llamarse los pobres. Para los miembros de este sector que se expresaba sobre todo en los Salmos, los ricos eran lisa y llanamente malvados impíos y desobedientes a la Ley; y por otro lado identificaban a los oprimidos y perseguidos con los creyentes humildes. Formaba parte de este esquema la certeza de que Dios hará justicia a los pobres y que humillará a los violentos. El patrón básico de este pensamiento consistía en humillación – elevación.

La visión propagada por el Magníficat tiene un antecedente importante en la confianza en Dios que se expresa en los dos Salmos de los pobres, Sal 49 y Sal 73. Allí el pobre es atribulado por la fortuna de los ricos e impíos. El problema queda solucionado por el hecho de que los ricos pasarán, mientras que el pobre estará con Dios por toda la eternidad (Sal 49,16-19 y 73,18-19). Es interesante que en la versión griega del Sal 73,8 (LXX 72,8) el concepto ὕψος [*exaltación*] es empleado para designar el discurso arrogante del rico: εἰς τὸ ὕψος ἐλάλησαν [*hablaron con altanería*].

Al sostener esta perspectiva, para la cosmovisión de la piedad de los pobres resultaba totalmente irrelevante si los ricos –malhechores impíos en su totalidad según esta cosmovisión– compartían institucionalmente la misma fe y si eran miembros de la congregación, o si eran incrédulos ubicados fuera de la misma. Nominalmente podían o pudieron pertenecer a la comunidad; pero a nivel personal, interior y relacional, es decir, por su actitud, sus crímenes y sus malas obras y omisiones en general, desde hacía tiempo que estaban fuera de la estructura comunitaria. Lisa y llanamente ya no pertenecían al pueblo de Dios.[295] El judaísmo desarrolló de diversas maneras esta base veterotestamentaria de la inversión de las situaciones, proceso éste en el cual la teología del decorrer intrahistórico fue siendo desplazada de manera creciente por la escatología. Según el esquema escatológico, los poderosos serán derribados al final de los tiempos por la acción escatológica de Dios (a través de su Mesías), produciéndose simultáneamente la inversión de las relaciones de pobres y ricos. Con ello, el patrón llegó a constituir un elemento importante del pensamiento apocalíptico, que se expresó en una abundante literatura desarrollada en la época intertestamentaria y neotestamentaria[296] y que abarca desde los apocalipsis más antiguos hasta los escritos pseudoepigráficos.[297]

---

[294] James Alfred Loader, *Das Buch Ester*, en: Hans-Peter Müller, Otto Kaiser y James Alfred Loader, *Das Hohelied / Klagelieder / Das Buch Ester*, ATD 16/2, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1992, p. 223, con la referencia a la presentación de este esquema por Loader en su disertación *Aspekte van menslike mag in die Ou Testament*, Groninga, 1975.

[295] Esta manera de pensar también se fomentaba en Qumrán, donde los términos para *pobre* adquirían cada vez más el significado de *piadoso*. Véase al respecto un resumen en Friedrich Wilhelm Horn, *Glaube und Handeln in der Theologie des Lukas*, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 19862, p. 167-168; y el pantallazo de L. E. Keck, "The Poor Among the Saints in Jewish Christianity and Qumrán", en: *ZNW* 57 (1966) 54-78; y en Rainer Dillmann, "El relato lucano de la infancia como actualización y contextualización de la piedad prejudía de los pobres y su significado pragmático", en: Massimo Grilli, D. Gándara Landgrave y Córdula Langner (Eds.), *Riqueza y solidaridad en la obra de Lucas*, Estella, Editorial Verbo Divino, 2006, p. 10-12, con bibliografía.

[296] Véase, p. ej., el dicho sapiencial en Aristeas 263: καὶ ὁ θεὸς τοὺς ὑπερηφάνους καθαιρεῖ τοὺς δὲ ἐπιεικεῖς καὶ ταπεινοὺς ὑψοῖ [*Y Dios derroca a los orgullosos, pero ensalza a los bondadosos y humildes*]. El testigo fundamental para el esquema de inversión son los capítulos 92 y 94-105 de 1 Henoc. En ellos se tematiza la oposición entre justos y pecadores, que hallará su solución en el juicio final con la recompensa y el castigo, respectivamente. Los diversos textos son testimonios de un profundo conflicto social, económico y religioso entre dos grupos antagónicos. Véase al respecto J. T. Milik, *The Books of Enoch. Aramaic Fragments of Qumran Cave 4*, Oxford, 1976, p. 48-55, que piensa en un conflicto entre ortodoxos y simpatizantes con el helenismo que abandonaron la herencia de los padres y que son parte de una minoría judía en una rica ciudad helenística. De opinión diferente es Georg Beer, que ubica el conflicto en la

Entre los escritores del NT se destaca sobre todo Lucas por su incorporación de elementos esenciales de la piedad de los pobres. Además del Magníficat,[298] son ejemplos notables de este modo de pensar la contraposición de bienaventuranzas y ayes, Lc 6,20-26; y la inversión de las situaciones en la parábola del hombre rico y Lázaro, el pobre,[299] Lc 16,19-31.[300] Todos estos textos se refieren a la inversión de las relaciones y estructuras que pesan sobre las personas; inversión ésta que brindará identidad, dignidad, felicidad, exaltación y salvación junto a Dios a los pobres, necesitados y perseguidos; mientras que traerá humillación y juicio a los ricos y explotadores. Éstos pasarán juntamente con su riqueza.[301]

Además del pauperismo bíblico y judío, también existía un esquema de inversión extrabíblico de corte político, referido a la humillación de Roma y la exaltación de los orientales o asiáticos. Lo mencionamos aquí a los efectos de ampliar el panorama. El pauperismo por cierto cuestionaba la realidad socioeconómica, pero tocaba la realidad política sólo a través de ese nivel, sin desarrollar actividades políticas en el sentido específico. Esperaba que Dios produjera la inversión, referida a individuos y grupos sociales. Pero en el mundo oriental existía otra tradición más, referida a la esfera política: la llamada oposición asiática, según la cual Roma en algún momento iba a tener que devolver todos los impuestos cobrados en Oriente, como también entregarle todo el poder político a esa región. Esta tradición se expresó en diversos escritos, entre los cuales se destacan en la apocalíptica judía los Oráculos Sibilinos (especialmente los Libros III, IV, V y VIII). Algunos elementos de esta tradición pueden divisarse detrás de Ap 18, sin que el autor del Apocalipsis esté interesado en una inversión política Roma – Asia.[302]

El Magníficat no indica cuándo y cómo se realizará la inversión; si por acaso por un suceso intrahistórico causado por Dios, mediante el cual, p. ej., un reino será derribado por una revuelta de esclavos y pequeños agricultores; o por una inversión exclusivamente escatológica. El texto también deja abierto de qué manera la inversión se relaciona con el Mesías prometido por Dios. Asimismo, por ahora queda abierto en qué medida la inversión anunciada tiene o puede tener un significado ético. Sea como fuere, el texto juega con ambas posibilidades, la escatológica y la ética. Por de pronto, María anuncia sencillamente el proceso y el resultado final. Es importante retener ante

---

lucha entre la cosmovisión ortodoxa, nacional y teocrática de los fariseos y la postura liberal y prohelenista de los saduceos, „Das Buch Henoch", en: Emil Kautzsch, *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des AT*, II *Pseudepigraphen*, Tubinga, Rep. 1975, p. 230-231. De opinión muy similar es también R. H. Charles, que piensa en la opresión de los fariseos por la capa dirigente y los saduceos, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English*, Vol. II, *Pseudepigrapha*, Oxford, Clarendon Press, 1913, p. 171. Véase también George W. E. Nickelsburg, "The Apocalyptic Message of 1 Enoch 92-105", en: *CBQ* 39 (1977) 309-328.

[297] Véase L. E. Keck, "The Poor Among the Saints in Jewish Christianity and Qumrán", passim.

[298] Para un estudio del Magníficat como expresión hímnica de la espiritualidad de los pobres cf. Norbert Lohfink, *Lobgesänge der Armen: Studien zum Magnifikat, den Hodajot von Qumran und einigen späten Psalmen*, Stuttgart, Katholisches Bibelwerk, 1990. Lofink también analiza varios himnos de Qumrán y los Salmos 140, 147 y 149.
Para un rastreo de las evidencias del pauperismo en los cuatro himnos, Magníficat, Benedictus, Gloria y Nunc dimittis, su elaboración teológica por Lucas y su fijación histórica en Jesús, cf. R. Dillmann, „Die lukanische Kindheitsgeschichte als Aktualisierung frühjüdischer Armenfrömmigkeit", en: *SNTU* 25 (2000) 76-97.

[299] Preferimos decir *Lázaro, el pobre*, y no *el pobre Lázaro*, pues esta última fórmula quita importancia a la crudeza de la dimensión socioeconómica del texto, encauzando la atención hacia la dimensión de la mera lástima.

[300] Véase al respecto René Krüger, *Gott oder Mammon. Das Lukasevangelium und die Ökonomie*, Lucerna, Edition Exodus, 1997, p. 31-49.

[301] Con respecto a las tradiciones ebioníticas en el EvLc véase F. W. Horn, *Glaube und Handeln in der Theologie des Lukas*, p. 121-188.

[302] Véase Paulo Nogueira, "La realización de la justicia de Dios en la historia. Algunas consideraciones sobre la tradición de la inversión escatológica en Apocalipsis 18", en: *RIBLA* 11 (1992) 113-121, en especial, p. 118-120.

todo los desenlaces polivalentes de la inversión, presentados por el texto mismo y relacionados con su carácter de anuncio temático general.

Por el lugar preferencial que ocupa el Magníficat y por su género literario, Lucas quiere indicar ya al comienzo de su escrito que tiene cosas muy importantes para decir sobre la relación conflictiva entre las dos capas socioeconómicas aludidas y sobre los diversos grupos participantes.[303] La radicalidad del esquema de inversión anuncia claramente la dirección de sus explicitaciones posteriores. Este sesgo no debe esquivarse en el análisis del llamado universalismo de los escritos lucanos, sino por el contrario debe ser incluido de manera constructiva. A esta consideración también pertenece la evaluación del lugar que ocupa Israel en la teología de Lucas. De paso puede notarse que diversos estudios enfocan esta cuestión de una manera que puede considerarse idealista, ya que toman a *Israel* como un todo,[304] sin plantear qué significa *Israel* en cada texto concreto, qué sectores de *Israel* se consideran los más representativos de *Israel* y/o monopolizan la designación, qué grupos o sectores quedan excluidos, etc.

Si se toma en cuenta que *humildad* o *bajeza* tiene la doble carga semántica de *pobreza*, *insignificancia*, *miseria*, *impotencia* por un lado y de *entera confianza en Dios* por el otro; y si se combinan estos valores con la doble connotación de *esclava* como referencia a la condición socioeconómico y a la entrega a Dios, se obtiene que la justicia, concretada en la inversión histórica, y el amor activo, concretado en la misericordia de Dios, se comprometen plenamente con las personas portadoras de tales designaciones: humildes, en esclavitud, oprimidas, creyentes.

La estructuración del texto indica que la gigantesca desproporción entre ambos roles (Dios como Señor absoluto de la historia mundial y María como mujer pobre) queda superada por la intervención de Dios. El papel temático de Dios es caracterizado específicamente como *consideración*, desplegado luego con los seis aoristos gnómicos de los vs. 51-53 (más los tres de los vs. 54-55).[305] La *consideración* se nutre de la conceptología relacionada con el pacto: elegir, confirmar, guardar, ratificar, juntar.

La nivelación iniciada por Dios tiene un bello anticipo literario en la Anunciación que comienza con el juego de palabras χαῖρε, κεχαριτωμένη [*¡Salve, muy favorecida!*] en Lc 1,28 y llega a su culminación en el v. 35. El ἐπισκιάσει [*cubrirá con su sombra*], además de expresar la delicadeza del autor frente al tema difícil "concepción y engendramiento en una virgen" y de subrayar los valores de la figura *sombra* proveniente de la Biblia Hebrea, juega también con la conjunción de /alto/ y /bajo/: lo que puede proyectar una sombra sobre una persona necesariamente tiene que ser "más alto". Ese sujeto mayor opta aquí por la María pobre, pequeña o inferior.

La escritura del Magníficat puede construir ahora el papel temático de Dios, tal como lo presenta el esquema del texto:

Papel temático:	[CONSIDERACIÓN, OPCIÓN] (Aspecto virtual)
Definido como:	Invertir relaciones de poder y propiedad
Desplegado en los siguientes conjuntos figurativos:	con estas figuras (aspectos realizados):

---

[303] Remitimos a los excursos sobre la identidad de estos grupos (*humildes*, *hambrientos*, *ricos*, *soberbios*, *poderosos*) en el análisis completo del Magníficat de A. Valentin, *Il Magnificat. Genere letterario, Struttura, Esegesi*, Associazione Biblica Italiana 16, Boloña, Dehoniane, 1987.

[304] Una variante de esta generalización es la atribución del Magníficat a la cristiandad judeocristiana, tomándola a ésta como un bloque monolítico, sin diferencias sectores a nivel socioeconómico. Un ejemplo de ello es el estudio de Salvador Muñoz Iglesias, "Génesis histórico-literaria del Magníficat", en: *EphMar* 36 (1986) 9-27. Claro que el Magníficat tiene su origen en la matriz judeocristiana, pero con la especificidad de provenir de sectores pauperistas.

[305] Cf. Blass-Debrunner, Párrafo 333 sobre el aoristo gnómico.

Elevar	Salvación Considerar la bajeza Esclava de Dios Hacer grandes cosas Los que temen a Dios Exaltar a los humildes Colmar a los hambrientos
Juicio	Hacer proezas Esparcir a los soberbios Derribar a los poderosos Enviar vacíos a los ricos
Pacto	Santidad Misericordia De generación en generación Socorrer a Israel Acordarse de la misericordia Promesas Abraham y su descendencia Pueblo del pacto Para siempre

Las diferentes figuras describen el desarrollo de los variados aspectos del gran programa de Dios. Desglosarlas permite agruparlas de nuevo, esta vez en conjuntos figurativos. A su vez, estos conjuntos figurativos, puestos en conjunción sobre el mismo sujeto cuyas distintas realizaciones van presentando, permiten definir el papel temático que ese sujeto cumple en el texto. El papel temático constituye de esta manera la síntesis o el compendio de todos los estados y las acciones en que participa el sujeto en cuestión.

El papel temático de Dios como *Sujeto con consideración* se desarrolla en forma simétrica concéntrica:

Lc 1,46-50	Dios Salvador mira	la bajeza
	El Poderoso hace grandes cosas	(= en pequeños)
	Su misericordia	para los que le temen
Lc 1,51-53	Su brazo desbarata	los planes arrogantes
	Derriba	a los que están en el trono
	Exalta	a los insignificantes
	Colma de bines	a los hambrientos
	Envía vacíos	a los ricos
Lc 1,54-55	Acoge	a su siervo Israel
	Se acuerdo de la misericordia	
	Se acuerdo de las promesas hechas	al pueblo del pacto

El tema descriptivo de la *exaltación* es correlativo al tema del *juicio*, y ambos forman conjuntamente el programa de Dios. De esta manera el Magníficat define a Dios por su acción a lo largo de la historia de la salvación, las promesas y la acción concreta con María. Las tres isotopías fundamentales sobre las cuales está construida esta descripción son la ideológica (Abraham, promesas, pacto), la económica (humildad,

pobreza, esclavitud, hambre, ricos, bienes) y la relacional (insignificancia, poder, estatus, falta de poder y de estatus, entrega a Dios).

Combinando esta descripción del programa de Dios con su referente actual, a saber, la dimensión cristológica, el Magníficat no es sólo un recuerdo agradecido de hechos que beneficiaron a personas y grupos históricos, sino un verdadero anuncio de futuros planes de Dios. Son futuros, porque el Niño con el cual el texto relaciona este cántico a través de su madre y el contexto literario y estructural, aún debe nacer. Puestas en boca de la madre de Jesús, las palabras contienen como reserva de sentido el anuncio del programa que Dios llevará a cabo a través del Niño que nacerá de María.

Mediante la entrega a los humildes, pobres, insignificantes, temerosos de Dios, hambrientos, el *reinado* de Jesús (Lc 1,32b-33) constituirá una verdadera alternativa frente a los reinos, imperios, señoríos, poderes, relaciones sociales y económicas existentes a lo largo de la historia, basados en la fuerza, el poder, la riqueza, el prestigio y el estatus. La inversión de las relaciones socioeconómicas y relacionales, verificada por el Magníficat, será, pues, parte esencial del programa de acción de Jesús. En este punto puede decirse que como portavoz de una comuna histórica de personas marginadas, la María lucana eleva su salmo a la categoría de un manifiesto, con el cual ella *anuncia* algo extraordinario, que va contra la "lógica del mundo".[306] En este sentido, el Magníficat sintetiza las grandes líneas teológicas del EvLc y de las comunidades que se expresan y se identifican a través de este texto.[307]

Dos observaciones más. El Magníficat no relaciona este programa del Cristo con el perdón de los pecados. Esta temática será anunciada acto seguido por el Benedictus,[308] y será trabajada a lo largo del EvLc entero. El recorrido del texto evidenciará que el perdón de los pecados constituye un pilar fundamental del proyecto económico-relacional de Lucas. Luego, debe notarse que los poderosos y ricos son caracterizados como *soberbios*, *arrogantes* (Lc 1,51b). Esta figura tiene vital importancia para el análisis isotópico.

Nótese, pues, que desde la misma sección de capacitación el texto lucano va definiendo todos los papeles temáticos de importancia de los sujetos destacados. Unas veces lo hace explícitamente, otras, de manera implícita.

Ahora cabe volver a una pregunta planteada anteriormente: ¿Qué sujeto estaba en estado de unión con los diferentes objetos-títulos antes del traspaso de los mismos a *Jesús el Cristo*? Si se buscan anti-sujetos al héroe principal sobre la base de la caracterización de éste por los objetos-títulos de la Anunciación, puede confeccionarse la siguiente tabla con los elementos proporcionados por el Magníficat:

vs

Jesús (*Dios salva, Dios es salvación*)	Los poderosos y ricos no salvan
Grandeza	Soberbios
Para él el trono de David	Los poderosos en el trono
Reinado sin fin (eterno)	Reinados temporales cuyas dimensiones y relaciones serán invertidas

[306] Véase la exploración de esta "lógica paradójica" del Magníficat en Jean Delorme, "Le monde, la logique et le sens du Magnificat", en: *SemBib* 53 (1989) 1-17.

[307] Para una profundización de esta cuestión remitimos a la disertación de P. Bemile, *The Magnificat within the Context and Framework of Lukan Theology. An Exegetical Theological Study of Lk 1:46-55*, Regensburger Studien zur Theologie 34, Frankfurt/M. – Berna – Nueva York, Peter Lang, 1986.

[308] J. S. Croatto, "El 'Benedictus' como memoria de la Alianza (Estructura y teología de Lucas 1,68-79)", en: *RBíbl* 47 (NE n. 20) (1985), p. 212.

Esta oposición entre el programa de acción de Jesús, determinado por Dios mismo, y los programas de los poderosos y ricos vuelve a enfatizar que el EvLc quiere presentar el programa divino como verdadera alternativa frente a las realizaciones humanas basadas en el poder y el dinero.

Al pasar de aquí al Benedictus de Lc 1,68-79, se descubre que existe una simetría fundamental entre ambos himnos, organizada sobre varios niveles: el lexemático, el estructural y el isotópico.[309] A nivel isotópico o de las líneas de sentido, particularmente de la historia de la salvación, deja de tener importancia la *synkrisis* entre los dos sujetos *Juan* y *Jesús*; y ocupa el primer lugar el establecimiento del sujeto *Dios* bajo una sola identidad a través de sus acciones históricas, comunitarias y personalizadas. A nivel metodológico esta constatación evidencia que la semiótica puede hacer avanzar la interpretación del texto, al rescatar precisamente el carácter de la secuencia mayor Lc 1,5-4,13 como capacitación del héroe principal para el programa narrativo desplegado por Lucas en su texto.

2.3.3. Lc 2,1-21: Constitución del Sujeto SALVADOR CRISTO EL SEÑOR, y una singular transformación de papeles temáticos: de marginados a evangelizadores

Esta unidad de texto comúnmente suele concluir en el v. 20. Sin embargo, por razones estructurales es necesario incluir también el v. 21 en el análisis, ya que éste cierra una dimensión importante de las fases de la capacitación de Jesús. Dada la gran riqueza del texto, es imposible repasar aquí todos sus elementos. En el marco del presente trabajo, las cuestiones que más nos interesan son los que aportan elementos para la construcción del proyecto económico-relacional; y en este sentido haremos una concentración sobre la construcción de la oposición entre el señor de Roma y el Señor de las amas de casa, trabajadores y pastores de ovejas. Para ello, incluiremos los necesarios aportes del contexto histórico y datos histórico-críticos del texto.

El bloque completo se organiza en cuatro secuencias, en cada una de las cuales determinados sujetos realizan una acción central:

Lc 2,1-7	2,8-14	2,15-20	2,21
María, José Jesús	Ángel(es) Pastores	Pastores Niño Varios	Jesús
Dar a luz	Anunciar	Verificar Anunciar	Recibir nombre Llamar

La secuencia tradicional Lc 2,1-20 presenta una estructura simétrica construida sobre sus personajes:

A José-María-Niño
B Pastores
C Ángel
X SALVADOR CRISTO SEÑOR
C' Ejército celestial
B' Pastores
A' María-José-Niño

[309] Sobre el particular cf. J. S. Croatto, "El 'Benedictus' como memoria de la Alianza", p. 218-219. Sobre la estructura del Benedictus cf. también los siguientes estudios: A. Vanhoyue, "Structure du Benedictus", en: *NTS* 12 (1965-66) 382-389; P. Aufret, "Note sur la structure littéraire de Lc 1,68-79", en: *NTS* 24 (1977-78) 248-258; y F. Rousseau, "Les structures littéraires du Benedictus (Lc 1,68-79)", en: *NTS* 32 (1986) 268-282, que mejora sensiblemente los análisis de Vanhoyue y Aufret.

Lucas trabaja con un esquema de promesa y cumplimiento, empleando el lexema preferido πίμπλημι [*cumplir(se)*].[310] Este esquema de promesa–cumplimiento es una brillante prueba del profundo conocimiento de las Escrituras hebreas por parte de Lucas.[311] Todos los verbos del cumplimiento como también los lexemas σήμερον [*hoy*], καιρός [*tiempo*, en el sentido de *momento preciso*, *ocasión*], νῦν [*ahora*], constituyen otras tantas figuras del conjunto figurativo *tiempo culminante*, *tiempo cumplido*, que despliegan sus distintas realizaciones a lo largo de la isotopía del *kairós* (no cabe decir *temporal*, ya que precisamente no se trata de meras fechas y cronologías). Estas realizaciones vinculan el pasado histórico-salvífico con el momento de Jesús: en él se cumplen promesas, anuncios, esperanzas. A su vez, esas realizaciones relacionan a Jesús con el plan de Dios y con las correspondientes decisiones de las personas que aparecen en escena, para las cuales Lucas suministra algunas interesantes sincronizaciones.

Los verbos del cumplimiento son elementos lingüísticos de verificación. En Lc 2,6, el ἐπλήσθησαν [*se cumplieron*] indica que Lucas concibe el nacimiento de Jesús como hecho histórico-salvífico, constatando el cumplimiento del plan de Dios. La misma figura vuelve a aparecer en Lc 2,21-22.[312]

El relato navideño de Lc 2 corresponde a la anunciación del nacimiento en Lc 1,26-38. Al mismo tiempo, el relato guarda una cierta independencia que se manifiesta en el hecho de que no contiene referencias a la anunciación.

Lc 2,1-5 caracteriza al sujeto *Niño* mediante las especificaciones de un *personaje histórico*, brindando sincronizaciones (César Augusto, el censo, Cirenio); *con padres* (José y María); *vinculado a Galilea* y *a Nazaret* (el domicilio de la pareja); *nacido en la ciudad de David, Belén*; *descendiente de David* (por la ascendencia de José).

Lucas sitúa el evento del nacimiento de Jesús en un momento preciso de la historia del imperio romano: el censo o empadronamiento ordenado por el emperador Augusto con fines impositivos. Este emperador estuvo al frente del gigantesco imperio desde el año 30 a. C. hasta el 14 d. C., es decir, durante 44 años. Originalmente se llamaba Octaviano. El Senado romano le otorgó el título de *Augusto* en el año 27 a. C. Esta designación transformada luego en nombre provenía del lenguaje cultual y expresaba una elevación sagrada. Era sinónimo de majestad y excelencia, y se aplicaba a alguien que infundía o merecía gran respeto y veneración. En ese momento, en Roma misma el título aún no implicaba divinización explícita, pero la evolución marchaba en esta dirección, sobre todo en el oriente del imperio.

Como hijo adoptivo de Julio César, que luego de su asesinato había obtenido el título *Divus Iulius* [*Divino Julio*], Octaviano-Augusto empleó también el título de *Divi*

---

[310] De las 24 menciones de este verbo en el NT, 2 son de Mateo (Mt 22,10 y 27,48); y 22 pertenecen a Lucas: 13 al evangelio y 9 a Hch.

[311] La afirmación común de que era gentil de origen no puede aducir ninguna prueba a su favor; el excelente dominio del idioma griego no demuestra absolutamente nada en un medio bilingüe en el que abundaban autores judíos que escribían en muy buen griego. Ese "lugar común" es sólo prueba de que en la exégesis se suelen repetir por inercia afirmaciones sin verificación alguna; y cada nueva repetición instala más el error.
La doble obra lucana, llena de evidencias de un excelente conocimiento reflexivo y maduro de la Biblia judía, corresponde a un judío culto de la diáspora, y de ninguna manera a un gentil que se convirtió a la fe cristiana. Ni siquiera cabe postular un origen gentil de Lucas y luego algún tiempo como prosélito judío antes de su conversión cristiana, pues el manejo que tiene de las Escrituras no se logra en pocos años, sino sólo con una muy larga instrucción desde la infancia.

[312] A nivel de la relación interescriturística, cabe señalar que Lucas moldea el anuncio y el nacimiento de Jesús sirviéndose también de Is 8,23b-9,6, donde el profeta anuncia una inversión de situaciones con la llegada de un rey ideal. Cf. al respecto J. Severino Croatto, "El anuncio y nacimiento de Jesús (Lucas 1-2) como midrás de cumplimiento de Isaías 8,23b-9,6" en: Mercedes García Bachmann, Jerónimo Granados y René Krüger (Editores), *Búsquedas y señales. Estudios en Biblia, Teología, Historia y Ecumenismo, en homenaje a Ricardo Pietrantonio*, Buenos Aires, LUMEN-ISEDET, 2003, p. 45-61, passim; con conclusiones en la p. 61.

filius [*Hijo del Divino*]. Además, se autodesignó *Princeps* [*Príncipe*] y *Primer ciudadano*; era *Pontifex Maximus* [*Pontífice Máximo*], es decir, supremo sacerdote; y en el año 2 d. C. recibió otro título más: *Pater patriae* [*Padre de la patria*]. Muchos contemporáneos veían en Augusto el gran líder de la paz, ya que había logrado un tiempo de tranquilidad luego de varios años de guerras intestinas. El cumpleaños de Octaviano recibió un halo religioso, y las ciudades griegas de la Provincia de Asia lo recordaban como el comienzo de una nueva era.[313]

A partir del año 27 d. C., ya después de la muerte de Augusto, se generalizaron los templos dedicados a la diosa Roma y a Augusto en toda la parte oriental del imperio. Allí también se lo veneraba a Augusto como *Soter* [*Salvador*]. Desde el oriente el culto al emperador divinizado se introdujo paulatinamente también en occidente, convirtiéndose en un vínculo de la unidad del imperio romano y de pertenencia o lealtad incluso fervorosa.

Es decir, cuando Lucas escribió su evangelio, el culto al emperador romano se hallaba fuertemente instalado por doquier, y había llegado a ser materia de reflexión teológica polémica en los ambientes cristianos. Al mismo tiempo, por la creciente resistencia cristiana contra este culto, comenzaron a tomarse medidas contra los cristianos.

De interés es la designación Αὐγοῦστος [*Augusto*] en Lc 2,1. En Hch 25,11.12, al informar que Pablo apeló al emperador romano, Lucas emplea tres veces el término Καῖσαρ [*César, emperador* (de Roma)]. En Hch 25,21, en su carta al rey Agripa, Festo emplea primero el término ὁ Σεβαστός [con artículo: *el emperador* (romano)]; y luego Καῖσαρ [*César, emperador* (de Roma)]. En Hch 25,25, Festo, hablando a Agripa, vuelve a decir ὁ Σεβαστός [con artículo: *el emperador* (romano)]; en Hch 26,22, Agripa dice Καῖσαρ [*César, emperador* (de Roma)]. Este último término vuelve a ser usado en Hch 27,24 y 28,19. En 17,1, aparece la formulación σπείρη Σεβαστή [*compañía Augusta*]. Es decir, la única vez que Lucas emplea Αὐγοῦστος [*Augusto*] es en Lc 2,1.[314]

R. L. B. Morris sostiene que Lucas creó posiblemente sin darse cuenta un nombre propio en griego con este empleo de Αὐγοῦστος [*Augusto*], transliterado directamente del título en latín *Augustus* y con desinencia griega; y que seguramente prefirió la transliteración para evitar el empleo del título ὁ Σεβαστός [con artículo: *el emperador* (romano)], que era el que se empleaba comúnmente en griego, pues este título podía evocar una connotación religiosa en su público lector griego.[315] Ahora bien, en el marco del conflicto señalado cabe pensar que Lucas no evitó el título griego común debido a escrúpulos religiosos, sino muy intencionalmente como elemento de una desmitologización de la dimensión religioso-teológica del emperador. Al no emplear el título que significaba *digno de reverencia* y emplear otro vocablo como simple nombre (si bien con el mismo significado, pero no de uso corriente y por ello, sin la connotación del término griego), Lucas "baja" al emperador al nivel de todo y cualquier ser humano "común y corriente".

Se ha investigado, discutido, especulado y escrito muchísimo sobre el censo mencionado por Lucas y sobre su fijación cronológica exacta. Hasta el momento, esa investigación no ha producido resultados seguros en lo que hace a la ubicación histórica. Es probable que la indicación lucana deba ser comprendida como descripción abreviada de sucesos relacionados con censos que abarcaron varias décadas y que en

---

[313] Cf. datos, bibliografía y las correspondientes citas de los autores romanos en: Alfred von Domaszewky, „Die göttlichen Ehren Caesars", en: Antonie Wlosok (Ed.), *Römischer Kaiserkult*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1978, p. 329-332; Lily Ross Taylor, „Divus Julius", en: ibídem, p. 333; Matthias Gelzer, „Ehrenbeschlüsse für Caesar (Im Jahre 45)", ibídem, p. 334-339; A. D. Nock, „Die Einrichtung des Herrscherkultes", ibídem, p. 377-388; G. W. Bowersock, „Augustus und der Kaiserkult im Osten", ibídem, p. 389-402.

[314] Cf. el estudio de H. Dieckmann, "Kaisernamen und Kaiserbezeichnungen bei Lukas", en: *ZKT* 33 (1919) 213-234.

[315] R. L. B. Morris, "Why Αὐγοῦστος? A Note to Luke 2.1", en: *NTS* 39 (1992) 142-144.

varias provincias del imperio suscitaron resistencias violentas con derramamiento de sangre.[316] Los empadronamientos realizados con fines impositivos ordenados por el imperio obligaban a la gente a trasladarse a sus propiedades. Con frecuencia, estos censos provocaban resistencia. Un reflejo de ello se encuentra en Hch 5,37, donde Gamaliel recuerda el levantamiento masivo encabezado por Judas el Galileo, y la represión drástica del movimiento por parte del imperio.

De interés especial es aquí el término οἰκουμένη, traducido por *todo el mundo*. Se refiere a la *parte habitada de la tierra*, el *mundo*, la *tierra habitada*; los *habitantes del mundo*: la *humanidad*; y, en un sentido más restringido, al imperio romano y sus habitantes. Éste es el sentido que Lucas otorga aquí al término.

En el otro extremo de la escala construida por el imperio romano y su alcance universal, se halla un niño que nace en Belén.

El traslado de Nazaret de Galilea a Belén de Judea permite vincular mejor a Jesús con su ascendencia davídica, dado que David provenía del mismo pueblo. La pequeña aldea constituye un punto de enlace entre la historia "secular" y la historia salvífica, pero el evangelista quiere indicar algo decisivo para Dios: los hechos de la historia del imperio deben servir al proceso de la historia de la salvación. Por una disposición del emperador de Roma, el Mesías, descendiente del gran rey David, nace en el lugar de nacimiento de su antepasado; y la orden imperial debe servir a la geografía de la salvación y no al revés. La construcción redaccional del sentido teológico es evidente.

De manera casi imperceptible el evangelista pasa del contexto geopolítico imperial al contexto familiar más íntimo de José y su prometida. De manera totalmente lacónica dice que María estaba encinta. Como si no se recordara nada de todo lo dicho en el cap. 1.

En Lc 2,7 el programa *hacer nacer al Niño* entra en su fase de realización. Todos los programas narrativos anteriores relacionados con este *Niño* (Anunciación, Visitación, viaje a Belén y demás) se convierten a partir de este momento en programas adjuntos por ser preparatorios.

La expresión *hijo primogénito*, además de su significado natural referido al primer hijo o hijo mayor de la familia con varios hijos, conlleva en la teología del NT un significado figurado referido a Jesucristo como el Hijo preexistente y Único del Padre celestial (Heb 1,6); el Único que existía antes que toda la creación (Col 1,15); el Primero que resucitó de entre los muertos (Col 1,18; Ap 1,5); y la Cabeza de una familia espiritual compuesta por muchos hermanos (Ro 8,29).

El *pesebre* era un simple comedero dentro de un establo para los animales; ubicado posiblemente –si se sigue la indicación de Justino Mártir y la tradición vinculada a la Iglesia de la Natividad de Belén– dentro de una cueva, como las que abundaban en los alrededores del pequeño poblado. Ciertamente no se trataba de un bastidor de madera, sino más bien de una especie de batea hecha de arcilla o directamente de piedra.

El establo también podía haber estado conectado directamente con la posada. Las posadas solían tener espacios para los animales (asnos, camellos y otros) de los viajeros que se alojaban de paso en el albergue. La falta de lugar en el mesón –que de por sí no era ningún hotel de lujo, sino un hospedaje más que humilde– se debió sin duda a la afluencia de gente por el censo.

El recién nacido –una criatura anunciada con los mayores títulos– yace en un lugar destinado para animales. La mención del pesebre no sólo es preparación para la aparición de los pastores en la subunidad siguiente, sino un medio sumamente fuerte para la construcción del sentido del inmenso contraste entre la dimensión imperial de la introducción que sitúa el evento en el momento histórico (Lc 2,1-3) y el medio paupérrimo y la situación precaria en el que nace la criatura. Allá el emperador excelso y divino (pues Lucas no escribe en el año 6 a. C., cuando el culto al emperador aún no se había desarrollado en Roma), representado en la tierra del pueblo de Dios por un

---

[316] W. Wiefel, *Das Evangelium nach Lukas*, p. 68-69.

gobernador y sus soldados y equipado con el poder absoluto; aquí un bebé insignificante en la perspectiva imperial, en un lugar para animales; hijo de padres pobres que a pesar del embarazo de María fueron obligados por el poder imperial a un viaje dificultoso y arriesgado. Ahora el recién nacido yace fuera de las habitaciones humanas en un lugar que les pertenece a los animales.

Los pañales son signos de la verdadera humanidad de este niño. Es probable que aquí haya un eco del rechazo de corrientes pregnósticas que a la hora de la redacción del evangelio ya comenzaban a hacerse sentir, sosteniendo una encarnación sólo aparente de Dios. Aquí en Belén no hay nada de apariencia. El ser nacido es real, empírico, si se quiere; y de este ser la siguiente escena afirmará papeles temáticos sólo vinculables a Dios: SALVADOR CRISTO SEÑOR.

Al mismo tiempo, tampoco hay lugar para las fantasías que crecieron sobre todo en el siglo II y que se plasmaron en algunos evangelios apócrifos que convirtieron al recién nacido o al niño en un milagrero. Con la indicación de los *pañales* y el *pesebre*, Lucas remite a los valores semánticos de *humanidad, humildad, marginación, pobreza*; a la cotidianeidad de los esfuerzos de la gente pequeña y sin poder.

Luego el discurso pasa a la siguiente escena. El anuncio del nuevo Salvador se realiza muy lejos de los lugares habitualmente usados para la comunicación pública de noticias importantes: el palacio imperial, el foro de la ciudad, la plaza pública, el campo de batalla, el templo de Jerusalén, el cuartel de la legión. El anuncio tiene lugar en un campo desconocido de pastoreo de animales, en un lugar de trabajo duro; y para colmo, de trabajo despreciado. Incluso la hora del anuncio se sale de lo común. Es de noche, seguramente ya muy tarde, cuando casi todo el mundo descansa. No es la hora del sacrificio, no es sábado, no es feriado, no es el aniversario de una victoria militar ni el cumpleaños del emperador.

El anuncio, que con la condensación de los tres títulos SALVADOR CRISTO SEÑOR debe calificarse sin ambages como *sensacional*, no tiene lugar ante el público habitual: fieles en actitud de oración y con ricas ofrendas, súbditos obedientes y sumisos, soldados y oficiales victoriosos, gentío alborotado en un circo, admiradores de los prestigiosos.[317] El anuncio se dirige a los despreciados pastores de ovejas.

Los *pastores* llevaban encima toda una carga semántica muy peculiar en aquel contexto. El desprecio de los pastores era un lugar común. Se los relacionaba con robo, descuido de los animales ajenos, engaño; no podían actuar como jueces ni dar testimonio público (tal como los publicanos). Los judíos piadosos no podían comprar lana, leche o carne a pastores. A excepción de los textos del Antiguo Testamento sobre algunos pastores como Abraham, Moisés, David, Dios mismo, el Mesías, y de algunos pocos comentarios específicos sobre estos textos, la literatura de la época traza un cuadro desagradable y despectivo de los pastores.[318]

La figura del buen pastor, surgida del Salmo 23 y fundamentalmente de los textos evangélicos, constituye una imagen aislada en el espacio de la imaginería de aquella época. La fuerte emoción que suscitan el cuadro de Jesús con la ovejita en los brazos y las composiciones con los pastores de Belén es el resultado de una transformación de la imagen del pastor y se opone diametralmente a la concepción que el entorno tenía de los pastores.

Y precisamente estas personas despreciadas son las primeras a quienes se les anuncia el nacimiento del Mesías. No son simplemente los "representantes" de los

---

[317] Cf. la impactante escena de la muerte de Herodes en Hch 12,20-23. ¿Será mera casualidad que varios términos fundamentales de Lc 2,8-15 se repitan en esa escena: εἰρήνη [*paz*], ἄγγελος κυρίου [ángel del Señor], δόξαν τῷ θεῷ [gloria a Dios]?

[318] Cf. a modo de síntesis las puntualizaciones sobre los pastores en J. Jeremias, *Jerusalén en tiempos de Jesús. Estudio económico y social del mundo del Nuevo Testamento*, Madrid, Cristiandad, 1977, Cap. III: Profesiones despreciadas, p. 315-323. Sobre el impedimento de dar testimonio, cf. Strack-Billerbeck, II, p. 113-114.

marginados y despreciados: ellos mismos son marginados y despreciados; y anticipan la práctica de la conjunción de Jesús con personas pecadoras y excluidas.[319]

No cabe duda de que esta subunidad realiza una profunda transformación semántica del papel temático de los pastores. El desarrollo del texto presenta de qué manera estas personas pasan de un rol negativo a una posición positiva, siendo en primer lugar evangelizadas (con la especificidad de *primeros evangelizados*) y convirtiéndose luego en evangelistas. El cambio de los pastores es, pues, doble: de despreciados en destinatarios del anuncio del nacimiento del SALVADOR CRISTO SEÑOR; y de evangelizados en evangelizadores.

El programa narrativo *anunciar el nacimiento del Salvador Cristo el Señor a pastores* se halla, pues, en total oposición a los valores y la valoración corrientes de la sociedad que estaba bajo el dominio ideológico de determinadas directrices religiosas, como también en confrontación con los patrones de lugares, horas y público para grandes anuncios. La subunidad del texto se halla así en total sintonía con el Magníficat que recuerda y a la vez anuncia la opción de Dios por los pobres, insignificantes y despreciados.

En términos semióticos, el sujeto *ángel* les hace llegar el objeto *conocimiento del nacimiento del Salvador* a los *pastores*. Este programa va combinado con otro muy peculiar y caro a Lucas: *suministrar alegría*. La alegría es uno de los objetos (en sentido semiótico) destacados de la obra lucana, y el evangelista suministra una serie de verificaciones de su valor. Lo peculiar de Lc 2,10 es el sintagma[320] χαρὰ μεγάλη [*gran alegría o gozo*] que Lucas vuelve a emplear en Lc 24,52 (la vuelta de los discípulos a Jerusalén luego de la ascensión) y en Hch 15,3 (el informe sobre la conversión de los gentiles).[321]

En el contexto de la imaginería de la época, hablar de una realización por parte de un ángel significaba asignársela a Dios mismo. El programa del ángel tiene un doble mitente: el nacimiento del Salvador en sí; y la necesidad de transmitir la base para la *gran alegría*. Esto lleva a preguntar acerca de la causa de tal necesidad. ¿Cuál es la carencia concreta en la que se hallan los pastores y por la cual necesitan la comunicación del nacimiento del Salvador? La búsqueda debe incluir al sujeto *todo el pueblo*, a la vez que debe tomarse en cuenta que la comunicación angelical no sólo vive de la dimensión cognitiva (como buena parte de las comunicaciones de información), sino que asigna concretamente el *SALVADOR CRISTO SEÑOR* al sujeto colectivo *pastores y todo el pueblo*.

---

[319] J. M. Temme, "The Shepherds' Role", en: *BitTod* 29 (1991), p. 378.

[320] Es decir, un conjunto de palabras y con ello, una formulación completa, razón por la cual no se la puede descomponer.

[321] Sobre la alegría en la sección de capacitación ("historias de la infancia") del EvLc, cf. P. L. Bernardicou, "Programmatic Texts of Joy in Luke's Gospel", en: *BibTod* 45 (1969) 3098-3105. El estudio enfatiza el carácter programático de estos textos en vista del desarrollo del tema de la alegría presentado a lo largo del EvLc. Destaca que la alegría se produce a raíz de experiencias de salvación que llega en Jesús y que establecen una comunión de amistad entre los beneficiados y Dios.

Dado que el proyecto lucano va vinculado íntimamente a la alegría, nos parece importante remitir a algunos trabajos específicos sobre la *alegría* en la obra lucana: W. Barclay, *Good Tidings of Great Joy. The Birth of Jesus the Messiah*, Louisville: Westminster John Knox, 1999; Christopher C. Conver, *The Portrayal of Joy in the Gospel of Luke*, Thesis (Ph. D.), Southern Baptist Theological Seminary, 1985; William F. Hayes, *The Theme of Joy in Luke*, Thesis (Th.M.) Dallas Theological Seminary, 1981; J. S. Croatto, "El anuncio y nacimiento de Jesús (Lucas 1-2) como midrás de cumplimiento de Isaías 8,23b-9,6" en: Mercedes García Bachmann, Jerónimo Granados y René Krüger (Editores), *Búsquedas y señales. Estudios en Biblia, Teología, Historia y Ecumenismo, en homenaje a Ricardo Pietrantonio*, Buenos Aires, LUMEN-ISEDET, 2003, p. 58-59; J. M. Martín-Moreno, "Alegría y experiencia de Dios en la obra lucana", en: *Manresa* 75 (2003) 51-68; P. M. Meagher, "The Gospel of Luke. A Mosaic of Joy and Wonder", en: *Vidyajyoti* 68 (2004:1) p. 72-76; y J. Schubert, "Joy and Praise in the Gospel of Luke" en: *BibTod* 38 (2000) p. 349-355.

El sujeto anunciado a los pastores es calificado con tres objetos fundamentales (en sentido semiótico). Son objetos-títulos, como en la anunciación, y son el *carácter de Salvador*, la *medianidad* y el *señorío*. Los tres incluyen múltiples cargas semánticas, de peso decisivo tanto en el mundo judíos como en el helenístico y el del imperio romano.

En el conjunto de los tres títulos, χριστὸς κύριος [*Cristo Señor*] caracteriza a σωτήρ [*Salvador*].[322] Por su parte, κύριος [*Señor*] es aposición a χριστός [*Cristo*].[323]

La transferencia del objeto *conocimiento del nacimiento del Salvador* queda caracterizada como realización con una designación de semántica muy específica: εὐαγγελίζομαι [*anunciar las buenas nuevas, predicar el evangelio, evangelizar, predicar, proclamar, anunciar*]. El lexema, que pertenece a los preferidos de Lucas que lo usa 25 veces (10 en el evangelio, 15 en Hch; en Mt aparece una sola vez y en Mc nunca), vuelve a aparecer brevemente en Lc 3,16 como actividad del Bautista y luego como realización de Jesús en la unidad programática Lc 4,16-30. Desde allí se despliega por todo el evangelio y se convierte en término técnico en Hch.

La atribución de la información va acompañada por un elemento verificatorio: τὸ σημεῖον [*la señal*]. Si bien en ocasiones se objetó que la "señal" en el fondo no era señal, sino un "hecho cotidiano",[324] es muestra de falta de criterio literario y lingüístico negar ese carácter de *señal*: si el texto dice τὸ σημεῖον [*la señal*], debe respetarse esa identificación. Ha de darse actualidad (en el tiempo del público lector) y anclaje literario a la formulación: considerando que el texto no es mera "narración" antigua de algo realizado entre un ángel y unos pastores, sino oferta de sentido hecha por Lucas a su público, se comprende que la *señal* es propuesta de identificación presentada a ese sujeto central de toda obra literaria, su receptor final, o sea, su público lector. Y este público ya conoce esa *señal* desde Lc 2,7. El v. 12 le invita al público a explicar lo explicitado en el v. 11 a ese *Niño* del v. 7. En la medida en que los pastores son revestidos del papel temático de *creyentes*, el público lector –creyente por cierto– se va identificando con ellos.

El recuerdo del pesebre como *señal* establece, además, una oposición entre la dignidad del *SALVADOR CRISTO SEÑOR* y la situación paupérrima en la que se encuentra ese anunciado. El pesebre contiene así todo un programa; y ese comienzo del Mesías hallará su conjunción con su final, donde estará la otra gran señal de fracaso, miseria, marginación, exclusión y muerte: la cruz.

Lc 2,14 describe una nueva realización: las atribuciones de los objetos *gloria* y *paz* a los sujetos *Dios* y *tierra-hombres* (= humanidad), respectivamente.

---

[322] Cf. la importante conjunción en Hch 2,36: κύριος – χριστός – Ἰησοῦς. Ahora bien, debe notarse la diferencia con respecto a Lc 2,11: en el evangelio se trata de una constatación sobre el recién nacido; en Hch el contexto indica que Jesús queda constituido como Señor y Cristo por la resurrección. La misma cristología pascual o, mejor dicho, pospascual, se expresa en Hch 5,31: exaltado como ἀρχηγὸς καὶ σωτήρ [*Príncipe y Salvador*]; Hch 10,42: constituido κριτὴς ζώντων καὶ νεκρῶν [*Juez de vivos y muertos*]; Hch 13,33: la resurrección de Jesús como engendramiento como Hijo de Dios.

[323] La complejidad del conjunto tripartido ha producido un problema registrado en unos pocos testigos. El Códice W (siglo V), la versión siríaca del Sinaí y la Peshitta siríaca tienen κὺριος χριστός [*Señor Cristo*]; en cambio, los códices latinos β (del siglo VII; contiene sólo Lc 1, 64-2,51) y **r**[1] (también del siglo XII) leen χριστὸς κυρίου [*Cristo del Señor*]. Las variantes no tienen peso alguno.

Ahora bien, como κύριος [*Señor*] como título de Jesús no lleva artículo, una construcción rarísima en Lucas (cf. Lc 1,76), en ocasiones se ha especulado con alguna tradición original detrás de esa lectura, borrada en todos los demás testigos y sólo conservada en β y **r**[1]. Sobre el particular, cf. Paul Winter,, „Lukanische Miszellen", en: *ZNW* 49 (1958), p. 67-85. Winter prefiere el genitivo, ya sea de la fuente de Lucas o de Lucas mismo, transformado luego casi de inmediato en nominativo en las primeras copias del EvLc. Winter insiste en la originalidad del genitivo porque comúnmente κύριος [*Señor*] sin artículo se refiere a Dios; y ὁ κύριος [*el Señor*], a Jesús.

[324] W. Grundmann, *Das Evangelium nach Lukas*, p. 83.

El programa narrativo *alabar a Dios* con sus figuras *gloria* y *paz* levanta una determinada oposición que puede ser identificada a partir de los lexemas empleados. Además de la doxología de Lc 2,14a, profundamente establecida en la tradición litúrgica y confesional del pueblo del pacto, el programa enfatiza fuertemente la εἰρήνη [*paz*]. Las connotaciones inmediatas son dos: por un lado, el anuncio relaciona al *Salvador* con el objeto *paz mesiánica*, *Shalom*; y por el otro explicita que el programa de ese *Salvador* se opone al del Καίσαρ Αὐγούστος [*emperador* o *César Augusto*], del cual se esperaba la paz en la tierra. Debe tenerse presente que en el año 9. a. C. (en fecha correspondiente al 30 de enero en los cómputos de nuestro calendario) César Augusto dedicó el *Ara Pacis Augustae* [*Altar de la paz augusta*] en el Campo de Marte de Roma. Su construcción había sido decidida por el Senado en el año 13 a. C., luego del regreso victorioso de Augusto de la Galia. Por su parte, la veneración cúltica de la *Diosa de la paz*, practicada a partir de los años de Augusto, evidencia las ansias de paz luego de las décadas de guerras civiles con su lucha por el poder del imperio; y a la vez es todo un programa político, pues la *Pax augusta* (o *Augusti*) [*Pax augusta* (o *de Augusto*)] era la paz que daban los emperadores; una paz cuyas condiciones –según la concepción imperial– eran la victoria sobre los enemigos y su sumisión.

Para los pobres, los tributarios, los agricultores sin tierra, los paupérrimos y otros vencidos en el gran imperio y concretamente en Israel, el Altar de la Paz en el Campo de Marte con seguridad tuvo otro significado que para quienes disfrutaban de los privilegios de la era de Augusto y de los colaboradores que tenía el imperio también en la tierra bíblica. Sobre este trasfondo, la formulación ἐπὶ γῆς εἰρήνη [*paz en la tierra*] construye una fuerte oposición a la situación que emana del centro del imperio y que también fue llamada "paz".[325]

El texto establece una conjunción entre εἰρήνη [paz] y εὐδοκία [*favor*, *buena voluntad*, *agrado*, *complacencia*],[326] indicando que la dirección de la realización va de Dios a la humanidad. Esta subraya que la acción histórico-salvífica realizada por Dios a través del *Salvador* es respuesta soberana, libre, sin condiciones previsibles ni previas por parte del ser humano; es respuesta a determinadas situaciones de necesidad en la humanidad, detectadas y asumidas por Dios.

Luego del anuncio, el texto produce una nueva definición del papel temático de los pastores. Capacitados por el saber de la acción del ángel, que se sitúa en la fase del influjo del nuevo programa *(ir a) ver lo comunicado*, ellos realizan una valoración positiva de esta primera fase y después desarrollan su programa. Aceptando su papel temático nuevo de *evangelizados*, receptores del conocimiento transferido, *van* y *ven*. La formulación ἐγνώρισαν περὶ τοῦ ῥήματος τοῦ λαληθέντος αὐτοῖς κτλ [*dieron a conocer lo que se les había dicho* etc.] es recapitulación positiva de todo lo anterior. Queda construida así, pues, una secuencia narrativa completa con todos los enunciados explícitos:

Influjo	Mensaje del ángel
Capacidad:	conocimiento, interés, deseo, poder ir
Realización:	Ir, ver, comprobar
Valoración:	compartir el mensaje del ángel

---

[325] Cf. dos excelentes estudios sobre esta oposición: A. Janzen, *Der Friede im lukanischen Doppelwerk von dem Hintergrund der Pax Romana*, Frankfurt-Berna, Long, 2002; y Klaus Wengst, *Pax romana and the Peace of Jesus Christ*, Londres, SCM Press, 1987.

[326] El texto asumido como original por el *NTG*, ἐν ἀνθρώποις εὐδοκίας. [*entre los hombres de su favor*], cuenta con el apoyo de los mejores manuscritos: las lecturas originales de los Códices Sinaítico y el Vaticano, el Alejandrino, el Washingtoniano y otros más. Las demás lecturas son correcciones posteriores, por más que las tradiciones litúrgicas las hayan instalado en la historia cristiana, con diferencias entre los idiomas.

El primer y el cuarto enunciado pertenecen a la dimensión cognitiva; el segundo y el tercero, a la pragmática.

El análisis del conjunto de los lexemas de la subunidad Lc 2,15-20 indica que hay un nuevo cambio de papel temático. En efecto, los sujetos que se evidencian como ἀνθρώποις εὐδοκίας [*entre los hombres de su favor*] *evangelizados* (= los primeros de la historia del Cristo), se convierten en los primeros evangelizadores.[327]

La exégesis siempre ha prestado especial atención a los verbos del *decir*, *ver*, *oír* en esa subunidad. El contexto contiene vocabulario técnico fundamental para la proclamación evangélica: ὁράω [*ver*], λαλέω [*hablar, decir, predicar, proclamar*], γνωρίζω [*dar a conocer, anunciar, mostrar*], ἀκούω [*oír*], συντηρέω [*guardar, preservar*], δοξάζω [*alabar, glorificar*], αἰνέω [alabar]. Agréguese también καρδία [*corazón*]. Se destaca el empleo de ῥῆμα [*palabra, mensaje, lo dicho; cosa*]: de *suceso* (cosa) en Lc 2,15 pasa a *anuncio* en el v. 17.

Puesto en serie el suceso de papeles temáticos de los pastores, se obtiene la siguiente sucesión: Marginados (papel implícito) – receptores u oyentes del mensaje evangélico – creyentes – proclamadores del mensaje.

La proclamación de los pastores engendra una división: en Lc 2,19 los πάντες [*todos*][328] *oyen*, pero sólo *se maravillan* – y todo queda ahí. María, en cambio,[329] guarda el mensaje y lo medita. Se convierte en creyente que –lejos de saberlo todo sobre su hijo– es tipo de la persona creyente y de la comunidad de fe que va creciendo en firmeza y número. Es evidente que Lucas traslada las experiencias de fe de los creyentes como también las frustraciones al inicio mismo del movimiento de su héroe. En ese movimiento se combinan el origen divino de la tradición y el mecanismo humano de la transmisión. He aquí un rasgo típico del temperamento histórico-salvífico lucano, a saber, la combinación sincronizada de las realizaciones divinas y humanas. En el otro extremo de la vida de Jesús se encuentra exactamente el mismo modelo: la muerte del Salvador es parte del plan de Dios, y a la vez es neta responsabilidad y culpa histórica humanas.

A nivel de las verificaciones aparecen varios elementos. En primer lugar, la identidad del Niño es revelada a los pastores por los ángeles. En ese paso, el texto crea un contraste singular entre la pobreza de aquel nacimiento y sus resonancias trascendentales y cósmicas, representadas por la simbología en uso: irrupción del mundo celestial, resplandor impresionante, modelo teofánico, acto de presencia del ejército celestial, doxología.

Aceptada la transferencia del objeto *conocimiento* y más concretamente, *conocimiento de la identidad del Niño*, se crea la verificación propiamente dicha: el NIÑO SALVADOR CRISTO SEÑOR es *para los pastores* el verdadero anunciado por los misioneros celestiales.

La insistencia en el σήμερον [*hoy*] de Lc 2,11 lleva a buscar oposiciones a esta valoración. La principal se construye sobre la combinación de la no-manifestación + inmanencia: el *Niño no parece*, pero *es* el *salvador*.[330] Esta valoración, que en sí es

---

[327] Sobre este complejo temático cf. Lucien Legrand, "L'évangile aux bergers. Essai sur le genre littéraire de Luc 2,8-20", en: *RB* 75 (1968) 161-187. Un buen análisis del mismo tema se halla en C. Escudero Freire, *Devolver el Evangelio a los Pobres*, p. 318-325.

[328] Estos πάντες [*todos*] representan a gente de Belén y alrededores. Sería ridículo ver ahí a José y quizá alguna comadrona.

[329] Nótese la función del δέ [*pero*].

[330] El sistema de calificaciones empleado en el análisis semiótico combina los valores de la inmanencia con los de la manifestación, colocando en oposición los valores positivo y negativo. El eje *Ser – No-ser* es el de la inmanencia; el eje *Parecer – No-parecer*, el de la manifestación. Las distintas combinaciones darán una clasificación sistemática de los datos proporcionados por el texto.
Un sujeto (o también objeto, programa narrativo o realización) se define como *verdadero* si evidencia relación de estado positivo en ambos valores: *es* y *parece*. Si *es*, pero *no parece*, es secreto. Si *no es* ni *parece*, se trata de un sujeto sobre el cual pesa una afirmación falsa.

todo un programa narrativo, levanta ante sí otras valoraciones que con otros tantos anti-programas. En otras palabras, el carácter *secreto* del Mesías es parte del propio programa de éste; y para Lucas no sería posible concebir un Mesías distinto; por ejemplo, uno que combine el *ser* y el *parecer* de entrada, que sería un mesías glorioso. Ése en todo caso sería mentiroso, por combinar el *parecer* con el *no-ser*.[331]

La última verificación aparece en Lc 2,20. A la manera de inclusión sintetiza y resume la actitud de los pastores luego de su paso por los diversos papeles temáticos. El versículo establece una relación muy especial con Lc 2,13-14, subrayando la importancia del programa *alabar y glorificar a Dios* como respuesta humana a la noticia sobre la iniciativa histórico-salvífica divina:

Lc 2,13	A	αἰνούντων [*que alababan*]
Lc 2,14	B	δόξα [*gloria*]
Lc 2,20	B'	δοξάζοντες [*glorificando*]
	A'	αἰνοῦντες [*alabando*]

Ubicar la llegada de la salvación en Belén, un rincón olvidado del mundo y totalmente ignorado por la historiografía romana, apenas recordado por algunos judíos nostálgicos que a lo sumo podían soñar con el breve brillo de un reino ya desaparecido hacía un milenio, significa polemizar frontalmente con las pretensiones divinas del emperador de Roma cuyo nombre de por sí ya era todo un programa: *Augusto, el Divino*. Es polemizar con una política estatal que se encamina hacia la veneración religiosa de la máxima autoridad del imperio y que al momento de la redacción del evangelio ya la despliega por doquier. Es polemizar directamente contra el imperio mismo. Es afirmar una opción contracultural de Dios e invitar a la fe en ese Dios que llega en el Niño Jesús, el Salvador que no aparenta serlo, el Mesías sin brillos ni resplandores.[332]

El texto navideño comienza hablando de un edicto promulgado por la autoridad descollante del gigantesco imperio romano y concluye con un humilde niño depositado en un establo para animales. Es casi imposible imaginarse un contraste mayor entre ambas imágenes: la cabeza del universo conocido en aquel entonces y un bebé en un lugar inmundo. Palacios, castillos, legiones, desfiles, abundancia, lujo, derroche por un lado; y ni siquiera una cama en una humilde choza, sino un establo o una cueva para animales por el otro.

Creer que esa criatura es algo especial es realmente un acto heroico de fe; y aún más heroico es creer que se trata del enviado de Dios, el Mesías o Cristo, el Señor y

---

Si *parece*, pero *no es*, es *mentiroso* (muy claro, p. ej., en Lc 24,21: para los discípulos de Emaús, Jesús de Nazaret parecía ser el Mesías, pero –según su valoración– no lo fue, pues terminó en la cruz: *Pero nosotros esperábamos que él era el que había de redimir a Israel; y ahora...*

Debe remarcarse que tanto *Ser* y *Parecer* como *Inmanencia* y *Manifestación*, y finalmente las cuatro calificaciones posibles (*Verdadero, Falso, Mentiroso* o *Secreto*) son conceptos meramente semióticos y de la construcción del sentido, sin las implicancias filosóficas, metafísicas, morales o éticas que suelen tener los mismos términos fuera de la semiótica.

[331] Lucas trabajó conscientemente con estos esquemas, tal como se deduce del célebre consejo de Gamaliel en Hch 5,34-39, en especial, los dos últimos versículos. Allí la fórmula *de Dios* ocupa el lugar del *ser*, *de los hombres* equivale al *no-ser*. La dimensión del *parecer* viene dada por lo aparatoso del movimiento. El texto en cuestión levanta una oposición entre el *no-ser* + *parecer* de los movimientos de Teudas y de Judas el Galileo, y el *ser* + *no-parecer* del movimiento encabezado por los apóstoles.

[332] La transformación de los relatos navideños lucano y mateano en un "paquete" romántico, sentimental y espiritualizado llegó a silenciar sus fuertes elementos conflictivos de las dimensiones social, económica, política, cultural y religiosa. Richard A. Horsley sistematizó los intentos de redescubrir esos elementos en una interesate obra: *The Liberation of Christmas. The Infancy Narratives in Social Context*, Nueva York, Crossroad, 1989.

Salvador. La oposición entre el poder visible, evidente y palpable de un imperio que pisa fuerte y la profundidad insondable y misteriosa de la fe da forma sustancial al relato de la escena navideña. La alegría en el cielo y su efecto sobre los sencillos pastores de ovejas se basa en la obra puesta en marcha por Dios mismo y no sobre aquello que organiza el emperador de Roma.

La sumatoria de todos estos elementos contrarios pertenece al mecanismo de la producción de sentido, con el cual Lucas está invirtiendo los valores sociales, políticos y religiosos. Se invierten conceptos, asociaciones, datos históricos, la topología, la cronología; de transforman personas y sus valoraciones. Así los mecanismos de inversión de los valores sociales, relacionales, religiosos, socioeconómicos y culturales no sólo actúan sobre los sujetos y objetos, sino también sobre los espacios y tiempos. Los nombres personales y datos crono-topológicos constituyen un ingrediente importante del mecanismo de producción de sentido y del lenguaje de un escrito; y el relevamiento de esos códigos ayuda a bosquejar el proyecto global del autor.[333]

Se invierte el imperio mismo. En Belén nace un Señor totalmente opuesto al señor de Roma. Su primera comunidad la componen un ama de casa, un carpintero y un puñado de pastores de ovejas. Se reúnen a media noche en un lugar ridículo, y creen algo grandioso de un nene más que modesto. El nuevo Señor sustituye y desplaza al señor de Roma en el universo simbólico y relacional de quienes creen que este nene es el Salvador, el Cristo.

Dios no se hizo ser humano "en general" o "en abstracto". Se hizo ser humano pobre, marginado, excluido; en un lugar "imposible" y bajo circunstancias difíciles para su pueblo. Se hizo ser humano opuesto a las pautas imperiales. Y ese Dios encarnado es rodeado por gente insignificante, pobre y despreciada.

Queda aún Lc 2,21. Comúnmente se habla de la circuncisión de Jesús una semana después de su nacimiento. Sin embargo, una lectura más atenta del versículo descubre que la circuncisión en sí ocupa literaria y temáticamente un rango totalmente inferior en comparación con la realización central: la imposición del nombre de Jesús. Puede hablarse de una verdadera desproporción entre la importancia de la circuncisión para los judíos y la ausencia de un rol actancial, ya que aquí no es ni objeto, ni ayudante. Tampoco aparece sujeto alguno que la realice. Literariamente la mención del rito se relaciona tan sólo con el código cronológico: ayuda a determinar el tiempo del hecho de la imposición del nombre. Si bien estructuralmente podría figurar como *ayudante* secundario en algún programa narrativo adjunto que podría ser *vincular a Jesús con la Ley*[334] *y su pueblo*, de hecho el texto produce un salto, ya que en el centro de la frase figura la imposición del nombre. De la circuncisión ni se habla. El texto no dice que Jesús fue circuncidado. La imposición del nombre comunicado por Dios mismo (Lc 1,31) tampoco depende de la circuncisión

Todo se centra así en el nombre que lleva el programa del Niño: *YHVH es salvación* o *YHVH salva*.[335] Este *nombre-programa* se agrega así al conjunto de los títulos de Lc 2,11, fusionándose con el σωτήρ [*Salvador*].

---

[333] A modo de ampliación de lo establecido cf. el excelente estudio semiótico sobre la pasión de Jesús que profundiza precisamente el valor de esos códigos: Louis Marin, *Semiotik der Passionsgeschichte. Die Zeichensprache der Ortsangaben und Personennamen.* Wissenschaftlich bearbeitet und mit einem Nachwort von E. Güttgemanns, Múnich, Christian Kaiser-Verlag, 1975.

[334] Por respeto a la Torá, empleamos la grafía con inicial mayúscula.

[335] El nombre Ἰησοῦς [*Jesús*] es la forma grecisada del arameo יֵשׁוּעַ [*Jeshua*] que a su vez se deriva del nombre hebreo יְהוֹשֻׁעַ [*Jehoshua*], frecuente en la Biblia. Se trata de un nombre teofórico que combina el sagrado nombre YHVH con el verbo ישע *ayudar, salvar*, y significa *Dios ayuda* o *salva*; cf. Jürgen Roloff, *Jesus*, Múnich, C. H. Beck, 2000, 54-55. Que este nombre se haya entendido realmente en este sentido lo indica claramente Mt 1,21. Cf. también Boris A.

Las realizaciones vienen indicadas mediante cuatro pasivos: ἐπλήσθησαν [*cumplidos*], ἐκλήθη [*fue llamado*], κληθέν [*llamado*], συλλημφθῆναι [*ser concebido*]. El primer verbo expresa la idea lucana del cumplimiento; el segundo pasivo remite a Dios por su relación lingüística y lexema tica con el tercero. Si bien el tercero se refiere a la indicación del ángel de la Anunciación, también remite a Dios por intermedio del mensajero, lo mismo que el cuarto pasivo, que recuerda la concepción obrada por el Espíritu Santo. De esta manera, todo lo relacionado con el *nombre-programa* vincula al Niño nominado con el proyecto divino.

2.3.4. Lc 2,22-4,13: Las demás dimensiones de la capacitación del Sujeto JC

Lc 2,22-40: En Hch 1,6-8 afloran literariamente dos graves preocupaciones teológicas. Además de su atribución a los semidesconcertados discípulos, es posible – y, además, necesario– atribuírselas a las comunidades del tiempo del autor, ya que éste, con su doble obra, intenta dar respuestas a los problemas de su público lector y del tiempo específico en el que vive. Los dos focos de inquietud son el problema de la inminencia de la parusía y la cuestión del futuro de Israel. Frente a lo primero, Lucas sostiene en su doble obra que la proclamación del fin integra el mensaje cristiano, pero rechaza radicalmente toda especulación acerca del momento cronológico preciso.

El problema del futuro de Israel, por su parte, ya se anuncia en Lc 2,32.34. Jesús tendrá un doble "efecto": iluminará a los gentiles y será gloria de Israel; pero a la vez implicará caída y levantamiento de muchos en Israel, y será señal de contradicción.

Estas palabras evidencian que la línea divisoria no pasa entre Israel como un todo y los gentiles, sino entre creyentes y opositores. El EvLc despliega esta división hacia dentro del mismo Israel; Hch agrega luego la dimensión de los gentiles: hay judíos que llegan a creer; otros rechazan la proclamación – y el evangelio va a los gentiles.

Luego de esas enigmáticas palabras de Lc 2,32.34, el texto tiene que mostrar el porqué del carácter contradictorio del Niño; y qué significa la *caída* de unos y la *elevación* de otros. Es importante registrar la ubicación precisa de la divisoria, ya que si bien hay textos que parecieran hablar en contra de Israel como un todo,[336] Lucas subraya que *algunos asentían a lo que se decía, pero otros no creían*, Hch 28,24. El trazado de la divisoria no pasa, pues, por una cuestión étnico-religiosa, sino de aceptación o rechazo de Jesús el Cristo. Percatarse de la importancia de Hch 28,24 frente a lo que pareciera ser un rechazo final construido sobre la cita de Is 6,9-10 ayudará a deconstruir las supuestas bases bíblicas de mentalidades, posturas y actitudes antisemitas.

Lc 2,41-52: Se trata de un nuevo despliegue de la capacitación de Jesús. Lc 2,41-50 constituye una ejemplificación de la sabiduría y la gracia de Dios en el Niño. El ejercicio práctico de su capacidad es seguido por una nueva valoración.

Elemento esencial de la capacitación es aquí la maduración. Lucas subraya la dimensión metamórfica de esta capacitación agregando el elemento cronológico de los *doce años*. Esa dato marca la mayoría de edad religiosa: el joven queda comprometido a la participación en la vida religiosa y al cumplimiento de los mandatos y preceptos.[337]

Paschke, „*Nomen est omen*: Warum der gekreuzigte Jesus wohl auch unter Anspielung auf seinen Namen verspottet wurde", en: *NT* 49 (2007), p. 321.

Nótese de paso que el Talmud y los Midrashim evitan el nombre יֵשׁוּעַ [*Jeshua*] y lo remplazan por el arcaico יְהוֹשֻׁעַ [*Jehoshua*], pues el judaísmo ya no podía emplear el nombre de la figura central del movimiento de "competencia", el cristianismo, cf. A. Schlatter, *Der Evangelist Matthäus. Seine Sprache, sein Ziel, seine Selbstständigkeit*, Stuttgart, Calwer Verlag, 1948, p. 1; y L. Díez Merino, "'Jesús' en la onomástica aramea judía antigua (s. II a. C. – s. II d. C.)", en: *MisCom* 41 n. 78-79 (1983) 351-355, passim.

[336] Curiosamente Lucas coloca Is 6,9-10 muy cerca del final de su doble obra: Hch 28,26-27, anunciando prácticamente el retiro de la salvación de los judíos.

[337] Cf. Strack-Billerbeck, II, p. 144-147.

La capacitación de Jesús empieza a ser polémica. El texto va creando algunas oposiciones entre el programa de Jesús y programas "humanos" con búsquedas divergentes:

	Vs	
Tu padre y yo		Mi Padre
(La casa en Nazaret)		Las cosas de mi Padre/templo
Nazaret		Jerusalén
No sabían nada de ello		Se quedó en Jerusalén
Te hemos buscado con angustia		¿Por qué me buscaban?
Incomprensión		Inteligencia y respuestas

Estas oposiciones indican que Lucas construyó en este lugar la autocomprensión de la identidad de Jesús, mientras que en el plano "humano" se realiza una segunda incomprensión –ya más fuerte que la primera– después de aquella de Lc 2,18. Allí por lo menos la gente se maravillaba (o: asombraba), pero igual se establece una oposición entre la gente y María. A raíz de la escena del joven en el templo, Lucas crea una nueva diferenciación entre los padres incomprensivos y la madre que va guardando las cosas en su corazón. Nótese que Lc 2,51 repite ese rol de María de Lc 2,19.

Si la unidad Lc 2,41-50 demuestra la preparación de Jesús anunciada en Lc 2,40, el v. 52 verbaliza esa capacidad. A la vez, el evangelista aprueba allí como anticipadamente su propio programa narrativo escriturístico como autor de una presentación del *proyecto Jesús*.[338]

Lc 3,1-22: La preparación del campo mediante la misión de Juan el Bautista es parte decisiva de la capacitación de Jesús. Lucas estructura esta proclamación de manera muy sabia:

- Exhortación al arrepentimiento ante la amenaza del juicio;
- Predicación sobre los frutos del arrepentimiento: predicación dirigida a distintas profesiones o rangos sociales; ocasionalmente llamada también "predicación social";
- Predicación sobre el Mesías.

En el marco de este análisis, interesan especialmente los elementos isotópicos de esta prédica.

Luego de la presentación de un compendio del mensaje de Juan el Bautista en Lc 3,3-5, el evangelista da ejemplos concretos de la predicación de arrepentimiento y de cómo preparar en cada caso el camino del Señor. Es posible que esta construcción literaria con el diseño triple de llamado al arrepentimiento, exhortación ética y

---

[338] La cuestión de la identidad del Niño sobremanera sabio produjo algunos textos interesantes como secuela del impacto de Lc 2,41-52. Véase en primer lugar el *Evangelio del Pseudo Tomás* 19,1-5, que amplía el texto lucano, llegando a exageraciones como que el niño hizo callar a los ancianos y maestros del pueblo, cf. Aurelio de Santos Otero, *Los Evangelios Apócrifos. Colección de textos griegos y latinos, versión crítica, estudios introductorios y comentarios*, BAC, Madrid, 2003, p. 296-297.
Véase también el *Evangelio árabe de la Infancia* 50-53. A partir de la estructura del texto lucano y con algunos elementos que también aparecen en *Evangelio del Pseudo Tomás* (p. ej., macarismo de María por este niño), este texto apócrifo combina el texto de Lc 2 con Lc 20,41-44 (la pregunta acerca de la filiación davídica del Mesías). Como curiosidad esotérica se registra que este apócrifo aplica la sabiduría del Niño a ámbitos nuevos: la astronomía y la medicina. Agrega también la confesión de seguimiento del filósofo-físico. Cf. A. de Santos Otero, *Los Evangelios Apócrifos*, p. 331-332.
Como se observa, generaciones posteriores a los evangelios canónicos han sentido la necesidad de establecer más capacitaciones de Jesús, volcando a las mismas los intereses peculiares de sus respectivos círculos.

proclamación misionera provenga de un conocido esquema de instrucción bautismal del cristianismo primitivo (algo similar se encuentra en Hch 2,37-41).

En Lc 3,7-9 el Bautista persigue como programa *perturbar* la falsa seguridad de los que se creen justos. Cuestiona la función de la ideología de la filiación abrahamítica, negando directamente la validez del argumento étnico-religioso de pertenencia a los "elegidos". Este programa de desestabilización es programa narrativo adjunto con respecto al programa principal *producir arrepentimiento*. El cuestionamiento se sitúa en la fase del influjo.

La imagen de la *ira venidera* proviene del material profético que habla del *día del Señor*, el día del juicio al final de los tiempos que sobrevendrá a todos los que se oponen a Dios y a su pueblo. En el texto lucano, la *ira* también alude al juicio que se producirá mediante la venida del Mesías y que separará entre quienes lo acepten como tal y quienes no lo hagan. La divisoria entre el pueblo del antiguo pacto y los paganos se traslada ahora al interior del mismo pueblo elegido y de toda la humanidad.

La gente viene a ser bautizada por Juan, que califica a su público de *generación de víboras* (en Mt 3,7 este juicio durísimo se refiere sólo a los fariseos y saduceos.) La expresión indica que esas personas tienen algo de las características de la serpiente. En el imaginario bíblico, estamos ante una referencia al Maligno (véase también Jn 8,44). Debe notarse que aquí no se emplea el término corriente ὄφις [*víbora, serpiente*] para referirse al animal, sino ἔχιδνα, que designa la *serpiente venenosa*. Es decir, se enfatiza la figura de la ponzoña. La serpiente que produce tal desastre sólo puede ser combatida y liquidada. En la medida en que el Bautista desenmascara la actitud y el carácter de la gente mediante esta imagen ponzoñosa y mortífera, destroza de un solo golpe la soberbia basada en los supuestos privilegios de la filiación abrahamítica.

El análisis semiótico, al descubrir un determinado programa narrativo, debe preguntar de inmediato si existe un eventual anti-programa. Dado que en la predicación del Bautista el programa *producir arrepentimiento* viene cargado con figuras sumamente fuertes, cabe pensar en programas opuestos igualmente fuertes, sostenidos por el público que viene a ver a Juan.

El texto suministra un elemento esencial en esta búsqueda: es la afirmación πατέρα ἔχομεν τὸν Ἀβραάμ [*tenemos a Abraham por Padre*]. Si se logra encontrar a personas o grupos que *no tienen a Abraham por Padre*, es posible establecer una primera congruencia. Si el mismo Bautista y/o Jesús entran explícita o implícitamente en conjunción con esos sujetos que *no tienen ese Padre*, se verificará un marcado declive del programa narrativo de Lucas: una preferencia de Dios (que figura como Emisor) por los "no-Abrahamitas", séanlo por faltarle la filiación abrahamítica o por habérsela sido quitada por los sujetos que sí afirman poseerla.

La filiación abrahamítica carnal era el orgullo de Israel. La descendencia de *Abraham* era de importancia esencial en el orden soteriológico y con relación a la vida eterna.[339] Muestra de la sobrevaloración de Abraham como el padre del pueblo de Israel es la ecuación *simiente de Abraham = judíos*. Interesantemente esta identificación, que en realidad se oponía a la incorporación de prosélitos desarrollada por el propio judaísmo de la diáspora, no llegó a convertirse en un impedimento serio para esta actividad.

Se creía que el trío de patriarcas constituía la garantía para la salvación de sus hijos. El Testamento de Leví afirma en 15,4: *Si no fuera por Abraham, Isaac y Jacob, nuestros antepasados, ni uno sólo de mi descendencia quedaría sobre la tierra*; y el Testamento de Aser establece en 7,7: *Pero el Señor os congregará fielmente por medio de la esperanza en su misericordia, a causa de Abraham, Isaac y Jacob*. La descendencia de *Abraham* era de importancia esencial en el orden soteriológico y con relación a la vida eterna. Los méritos del patriarca garantizaban a Israel su participación en el reino de Dios[340] y le ayudaban de múltiples maneras: protección en

---

[339] J. Jeremias, Art. Ἀβραάμ, *ThWNT* I, p. 8.

[340] J. Jeremias, *Jerusalén en tiempos de Jesús*, p. 313.

peligro y necesidad, socorro en la guerra, cumplimiento de los méritos deficientes de israelitas imperfectos, intercesión, expiación de pecados.[341] Abraham incluso liberaría a sus descendientes del fuego del infierno. En resumen, la descendencia étnico-carnal-religiosa de Abraham le confería privilegios y seguridad salvífica al israelita, pues las obras buenas de los padres, sobre todo de Abraham, conformaban un tesoro del cual los imperfectos y pecadores podían recibir compensaciones para completar su propia justicia imperfecta y adquirir perdón por sus pecados. El principio fundamental para este conjunto de concepciones se encuentra en la siguiente comparación: tal como la vid se apoya en maderas secas (= palos), siendo ella misma lozana, así se apoyan los israelitas en los méritos de sus padres, a pesar de que éstos duermen.[342] En su *Diálogo con el judío Trifón*, Justino presenta acertadamente estas concepciones populares de la extensión de los méritos de Abraham a sus descendientes carnales, acusando a los judíos de lo siguiente: "... imaginándoos que, por ser descendencia de Abraham según la carne, ya vais a todo trance a alcanzar los bienes que Dios prometió dar por medio de su Cristo" (44,1).[343] Esta misma tradición, que sostiene que Dios obrará la salvación de los hijos por haber elegido a los padres, subyace a la exposición de Pablo en Ro 11: todo Israel es santo, porque sus raíces –sus padres– son santas.

En la afirmación del privilegio abrahamítico coincidían fariseos y saduceos, por lo demás enfrentados en muchos puntos de sus respectivas doctrinas, fundamentalmente a causa del rechazo de la *Ley oral* por los saduceos.

Para Juan, quienes sostenían esa falsa seguridad estaban envenenados y envenenaban cuan serpientes peligrosas a otros.

Juan no estaba sólo con esta crítica. La misma fue preparada por la prédica profética, pero no llegó a formularse con la misma claridad. Se puede constatar que diversos grupos y autores plantearon con sinceridad la pregunta crítica acerca de quién era (o podía ser considerado) un verdadero hijo de Abraham. Sus respuestas pueden condensarse en una afirmación praxeológica: verdaderos hijos de Abraham son aquellos que siguen el ejemplo del patriarca. Según la concepción que se expresa en diversos textos, ni la ascendencia abrahamítica ni la intercesión del patriarca tienen valor salvífico automático para el destino de Israel en general y/o para el resultado del juicio inminente a nivel individual.

El Bautista habla con el pleno poder del emisario de Dios: *Porque les digo...* Juan ataca todo pretexto, toda pretensión, todo intento de hacerle exigencias a Dios sobre la base del acaparamiento de una figura esencial del pasado histórico-religioso de Israel.

La referencia a la *ira* en Lc 3,7 opone el juicio divino a la ideología de la seguridad salvífica. La indicación de los frutos evidencia que el predicador quiere fomentar una praxis que corresponda a la voluntad de Dios. El Bautista no desarrolla, pues, ninguna discusión teológica que ponga en duda la validez de la religión de los Abrahamitas o defienda, por ejemplo, la igualdad de todas las religiones. Ataca la confianza salvífica y el prestigio de la descendencia porque servían de excusas para la falta de una praxis concreta de frutos de arrepentimiento. Libra una batalla contra un modelo de vida cuya práctica (los no-frutos) se basa en una teoría equivocada (la confianza en una ascendencia), y que sólo produce *juicio*.

La inutilidad de la ascendencia en el orden salvífico es ilustrada mediante el empleo de la curiosa figura *hijos de piedras*. Es posible que la imagen inusitada se base en un juego de palabras construido sobre la asonancia aramea entre *hijos* y *piedras*: בניא [*hijos*] – אבניא [*piedras*]. En hebreo puede formarse el mismo juego de palabras:

---

[341] Cf. la amplia documentación de la literatura rabínica sobre los privilegios garantizados a los judíos por descender de Abraham, en Strack-Billerbeck, I, p. 116-121.

[342] LvR 36 (133b).

[343] San Justino, *Diálogo con Trifón*, 44,1; *Padres Apologistas Griegos (s. II)*, Intr., texto griego, versión española, notas de D. Ruiz Bueno, BAC, Madrid, Ed. Católica, 1954, 374.

בָּנִים [*hijos*] – אֲבָנִים [*piedras*].[344] Quizá el Bautista haya empleado también un elemento visual concreto: las piedras en la ribera del Jordán (*estas piedras*).[345]

El efecto de sentido del empleo de la imagen de los hijos nuevos de Abraham contiene varias dimensiones: creación de vida a partir de lo muerto y estéril; reemplazo de los supuestos hijos de Abraham por hijos verdaderamente vivos a partir de un acto de creación; hasta las piedras encierran más posibilidades que los autosuficientes; la inutilidad de la ascendencia como legitimación de la falta de producción de frutos de arrepentimiento y conversión; Dios no necesita a los descendientes carnales de Abraham, sino que puede hacerse otro pueblo. En síntesis, la imagen sirve para rechazar el postulado que afirmaba que la salvación dependía del origen puro y se derivaba de éste.

El discurso no sólo inculca el arrepentimiento, sino también el fruto que debe corresponder a ese paso. Aquí el Bautista se halla en la misma línea que el fariseísmo y posteriormente el rabinismo. El Rabí Eliezer ben Jacob, discípulo del célebre Rabí Aquiba, dijo: "El arrepentimiento y las obras buenas son como un escudo contra el castigo".[346]

Juan reorienta las promesas abrahamíticas en términos de la práctica de la justicia y el amor. Con ello les devuelve el contenido original de producir bendición para toda la humanidad y no para una casta, grupo, agrupación o clase hegemónica.

El fin praxeológico de la arenga desestabilizadora del Bautista y la introducción de la necesidad de los frutos del arrepentimiento constituyen un anticipo múltiple del programa narrativo del Jesús lucano. Enfatizan la seriedad del juicio de Dios,[347] plantean la necesidad de una praxis que corresponda al reino de Dios, anulan toda pretensión de exigencias por parte de los privilegiados y les plantean serias obligaciones, convocan a los pecadores arrepentidos, recalcan el papel de los pobres y oprimidos como destinatarios de las acciones propuestas a los arrepentidos.

El Bautista insiste en la inminencia del juicio, ante el cual no hay excusas ni escapatorias. La urgencia apremiante se condensa en una figura de la isotopía vegetal que se puede retener fácilmente en la memoria: la tierra, el pasto y los yuyos ya han sido quitados de la base de los árboles (nótese la forma plural), sus raíces están al desnudo, el hacha ya está preparada y lista para actuar. Sólo quedará en pie aquel árbol que produce frutos. Para el árbol estéril no hay otro destino que la tala y la quema. Con esta cruda imagen, el Bautista se coloca en una misma línea crítica formada por los profetas, Jesús, Pablo y otros, para quienes el juicio no fue un tema menor ni una bagatela que se puede desechar fácilmente, sino una cuestión absolutamente seria.

---

[344] W. Wiefel, *Das Evangelium nach Lukas*, p. 90. También otros exégetas señalan la posibilidad de un juego de palabras: José Luis Espinel, "Israel y la bendición de Abraham para todas las gentes", en: *EstBíb* 50 (1992), p. 419; W. Grundmann, *Das Evangelium nach Lukas*, p. 103; Juan Leal, *Evangelio de San Lucas*, en: *La Sagrada Escritura. Texto y comentario por Profesores de la Compañía de Jesús. Nuevo Testamento I. Evangelios (2º)*, BAC 207b, Sección I, Madrid, Editorial Católica, 1973[3], p. 104; E. Schweizer, *Das Evangelium nach Matthäus*, NTD 2; Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1973, 26 (sobre el texto mateano).

[345] C. R. Kazmierki postula un origen del logion Lc 3,8b independiente de su contexto actual y su posterior colocación en el relato, cf. "The Stones of Abraham: John the Baptist and the End of Torah (Matt 3,7-10 par. Luke 3,7-9)", en: *Bib* 68 (1987) 22-40, passim.

[346] Tratado *Padres – Abot* de la Misna, 4,11; Carlos del Valle (Ed.), *La Misna*, Salamanca, Sígueme, 1997[2], p. 849.

[347] En ocasiones se discute el "peso" de la referencia al juicio en Lc 3,7-9: móvil o advertencia parenética para el cambio a nivel de la ética social, así, p. ej., E. H. Scheffler, "The Social Ethics of the Lukan Baptist (Lc 3:10-14)", en: *Neot* 24 (1990), p. 35; o amenaza verdadera, con tono de severidad, así, p. ej., René Laurentin, "The Function of the *Standespredigt* in Luke 3,1-20. A response to E. H. Scheffler's *The Social Ethics of the Lukan Baptist (Lk 3,10-14)*", en: *Neot* 27 (1993) 55-67, passim.

El texto que sigue ha recibido el título de *sermón para los diferentes estados, profesiones o rangos sociales*. Como ello suena muy artificial, es más conveniente hablar de una predicación social, en atención al contenido.

El adverbio *Entonces* es expresión de la ansiedad que causa la predicación del juicio. La inquietud básica de la gente τί οὖν ποιήσωμεν; [*Entonces, ¿qué haremos?*] no nace de una voluntad acaso humanista o de benevolencia generalizada por la dura arenga del emisario de Dios, sino que surge del miedo concreto al juicio inminente (cf. también Hch 2,37): ¿Qué hacer para ser salvado, es decir, para no ser condenado en el juicio?

El empleo del verbo ποιέω [*hacer*] anuncia la dimensión ortopráctica de la obra lucana; cf. también Lc 10,25; 18,18; Hch 2,37; (la variante interesante en 9,6); 16,30; 22,10. A partir de allí, el evangelista trabaja con su material peculiar, que le sirve para ilustrar la expresión clave *frutos del arrepentimiento*. Las respuestas del Bautista se enmarcan en una concreción formulada de manera casuística del mandamiento del amor. Nótese la diferencia entre estas instrucciones y el llamado al seguimiento total de Mc 10,17-22 y paralelos.

Juan tiene un mensaje específico y diferente para cada profesión o "estado", poniendo su dedo en la llaga de las respectivas debilidades. La unidad del texto conformada por la instrucción ético-moral tripartita (pueblo, publicanos, soldados) evidencia un interesante paralelo con los datos del autor judío Flavio Josefo sobre Juan el Bautista.[348]

Es posible que la primera instrucción (compartir túnica y comida) se relacione con la situación directa de algunas personas de la multitud, que disponían de más elementos personales mientras que otras pasaban frío y hambre. Colocado en el marco del mensaje general, la instrucción adquiere las características de un emblema ético: en un mundo, en el que algunas personas carecen de lo más necesario para sobrevivir, cualquier abundancia (y no sólo la riqueza) queda colocada bajo el mandamiento del amor al necesitado.

De importancia especial es la primera aparición de los publicanos en el EvLc. Su pregunta ortopráctica apunta hacia los demás despliegues de programas de arrepentimiento y conversión para publicanos en el evangelio.

Es interesante notar que el Bautista no condena ni rechaza a los publicanos, sino que quiere enmarcarlos en un proceder justo. Surge aquí el tema de la nueva justicia (véase Lc 7,29), también encuadrada en el mandato del amor. Los fariseos, por su parte, exigían directamente el abandono de esa profesión como paso previo el arrepentimiento. En Lc 3,13 se anuncia lo que luego quedará ilustrado por la conversión económica de Zaqueo, con la diferencia de que lo que en el relato de Lc 19 es respuesta libre a la actitud abierta de Jesús, en Lc 3,13 es exigencia del Bautista. Esto no quita pensar que Lucas haya empleado la tradición de la prédica del Bautista para la configuración literaria de la historia de Zaqueo.

Al hacer aparecer acto seguido a los soldados, el texto manifiesta una alta sensibilidad a las prácticas de la época, según las cuales los publicanos podían recurrir a las fuerzas armadas para imponerse en casos conflictivos (los soldados actuaban entonces de policías). Ahora bien, los soldados de Lc 3,14 no son los de la milicia imperial romana, que solían cometer todo tipo de abusos. Es posible que estos soldados hayan pertenecido al cuerpo militar de Herodes Antipas. Nuevamente no se les exige el abandono de su ocupación, sino la abstención de prácticas violentas y extorsivas. El verbo διασείω [*sacar dinero a la fuerza* o *por amenazas*] es particularmente interesante. Significa literalmente *sacudir violentamente* o *totalmente*, y de esta manera extorsionar o quitar el dinero o la propiedad mediante intimidación o violencia; algo típico para las fuerzas armadas romanas, pero en forma más sutil también para otros poderosos y sus representantes. El siguiente verbo, συκοφαντέω [*hacer extorsión*], apunta a la misma dirección. Significa *acusar falsamente*, *presentar*

---

[348] *Antigüedades* XVIII, 5,2.

cargos falsos y *extorsionar mediante información falsa*. El término se emplea sólo aquí y en Lc 19,8 en la promesa de reparación que hace Zaqueo.

La predicación de Juan produce un interesante cambio de perspectiva. Si en ese momento se sostenía la inminencia de un final apocalíptico con un juicio general donde todos serían castigados, Juan anunciaba que Dios estaba del lado de los pobres, pequeños, extorsionados, explotados y maltratados; y que el juicio se relaciona con la justicia.

Nótese que en ningún momento Juan impuso su propio modelo de vida como paradigma o programa para el cumplimiento de la voluntad divina. Su exigencia de justicia y amor coincide más bien con la propuesta general del profetismo de la Biblia Hebrea.

Sobre todo nótese que al formular su programa condensado en orientaciones concretas el Bautista no remite a ritos, ceremonias, ofrendas, sacrificios, la pureza; sino que remite al prójimo necesitado y explotado. La prédica social condensa como en un punto focal una buena serie de figuras de la isotopía económica, y como tal se constituye en anuncio de la dimensión económica del programa de Jesús. He aquí los lexemas en cuestión:

Lc 3,11 ὁ ἔχων [*El que tiene*] δύο χιτῶνας [*dos túnicas*] βρώματα [alimento]
μεταδότω [*dar, compartir*]
τῷ μὴ ἔχοντι [*al que no tiene*]
ὁμοίως ποιείτω [*haga lo mismo*]
Lc 3,13 *Publicanos*
μηδὲν πλέον [*nada más*] πράσσετε [*exijan*]
Lc 3,14 μηδένα διασείσητε [*no extorsionen a nadie*]
μηδὲ συκοφαντήσητε [*ni presenten cargos falsos*]
ἀρκεῖσθε τοῖς ὀψωνίοις ὑμῶν [*conténtense con sus salarios*]

Este programa no sólo distingue al Bautista de las exigencias farisaicas de sometimiento a su interpretación de la Ley, sino que también lo diferencia de la comunidad de Qumrán, pues allí se exigía el sometimiento a las directrices de la comunidad y al complejo programa de purificaciones y pureza.[349] Asimismo, el programa del Bautista lo pone en disyunción con respecto a los zelotes.

En el v. 15 el texto cambia de tema. El texto refleja una importante discusión sobre el Bautista e introduce la expectativa mesiánica del pueblo, suscitada por la proclamación del reino de Dios, y sumamente vívida en aquellos tiempos. Juan no hacía milagros –por lo menos el texto no informa nada al respecto– ni podía alegar una ascendencia davídica, pero promovía una cierta perspectiva mesiánica.[350]

---

[349] Cf. 1QS 3,5b-9:

"Impuro, impuro será todos los días que rechace los preceptos de Dios, sin dejarse instruir por la comunidad de su consejo. Porque por el espíritu del consejo verdadero sobre los caminos del hombre son expiadas todas sus iniquidades para que pueda contemplar la luz de la vida. Y por el espíritu de santidad que le une a su verdad es purificado de todas sus iniquidades. Y por el espíritu de rectitud y de humildad su pecado es expiado. Y por la sumisión de su alma a todas las leyes de Dios es purificada su carne al ser rociada con aguas lustrales y ser santificada con las aguas de contrición."

Florentino García Martínez (Ed. y Trad.), *Textos de Qumrán*, Madrid, Editorial Trotta, 1993[4], p. 52.

[350] Esta posibilidad incluso llevó al Sanedrín a despachar una delegación de sacerdotes y levitas a lo de Juan para averiguar su identidad, cf. Jn 1,19.

La formulación misma del v. 15 indica que el evangelista quiere evitar la propagación de una eventual imagen mesiánica de Juan. Esta asociación (Juan como el Mesías) surgió en algún momento entre los discípulos del Bautista.[351]

Esta subunidad es una verificación que cumple la función estructural de preparación querigmática y de identificación personalizada del programa del Bautista. Hasta ahora se había distanciado de otros movimientos, proponiendo un programa alternativo de frutos de arrepentimiento relacionados con la satisfacción de necesidades del prójimo; ahora vincula su programa con un sujeto histórico: Jesús.

El Bautista conoce sus limitaciones y su misión. Colocado en un escalafón distinguido por la posibilidad de la adulación de la multitud, asume humildemente que él tan sólo es testigo. En términos semióticos, se autositúa en la fase de influjo del programa de Jesús. Remite a Aquel que es mayor que él. Lc 3,16-17 constituye un compendio de la cristología del Bautista: expone lo que cree acerca de Jesús, colocando un énfasis especial por una parte sobre la dimensión del juicio –cifrado en el fuego– y por otra sobre la concepción integral de la misión de Cristo (el Espíritu Santo), que superará cualitativamente su propio ministerio del bautismo con agua. El que viene procederá como un agricultor a la hora de la separación del trigo de la paja. A diferencia de lo que ocurre en la literatura rabínica, la imagen no se aplica a la diferenciación entre Israel (trigo) y los gentiles (paja). La divisoria pasa por el pueblo mismo y se relaciona con la adhesión y la no adhesión a la voluntad de Dios representada por su Enviado, el Mesías. En el programa general de la doble obra lucana, esta distinción comienza a realizarse en la historia misma y es aplicada al proceso de formación eclesiológica a partir de la llegada del Espíritu Santo en Pentecostés.

El encarcelamiento de Juan por Herodes el Tetrarca, anticipado por Lucas en tres capítulos del orden del EvMc, cumple la función de conclusión de la *synkrisis*: Juan tiene que desaparecer de la escena antes de que Jesús suba al escenario público. Nótese de paso que no se informa sobre la muerte de Juan.

El bautismo de Jesús es narrado por Lucas como de paso mediante un genitivo absoluto. Esto no sólo ha de relacionarse con el escándalo de un bautismo para pecadores, aplicado a Jesús, sino también con el esquema lucano de comparación entre las dos figuras, pues la formulación lucana no exige la actuación del Bautista. Algunos exégetas incluso se atrevieron a hablar de un autobautismo de Jesús.[352] La escena es otro jalón más en la capacitación de Jesús, fundamental por incluir la referencia al *Espíritu Santo*, la *filiación divina* y al *complacerse*; y por destacar la plena encarnación: σωματικῷ εἴδει [*en forma corporal*].

Lc 3,23-38: La genealogía participa esencialmente en la isotopía ideológica, pues muestra la plena legitimidad de Jesús, quien "se desacreditará" ya muy pronto ritualmente por su contacto con los impuros y pecadores, a pesar de ser "purísimo" en cuanto a su origen: es davídico, abrahamítico, e Hijo de Dios.[353]

El tan mentado universalismo de Lucas se evidencia aquí en la continuación de la línea genealógica más allá del padre del pueblo del pacto, Abraham: Jesús es parte de

---

[351] El EvJn sabe de esta identificación y la niega, cf. Jn 1,6-8.15.19-23. Una obra literaria posterior, las llamadas *Pseudoclementinas*, niega rotundamente la identificación, mientras que la literatura mandea la afirma. Los mandeos constituyen una pequeña comunidad religiosa gnóstica con ciertas referencias al Bautista, formada por algunas decenas de miles de creyentes que hunden sus orígenes en la época neotestamentaria. Esta comunidad sobrevivió hasta el presente, sobre todo en Bagdad y Basora, Irak; y en la diáspora en varios países del hemisferio norte. Cf. un panorama sintético sobre los mandeos en Kurt Rudolph, *Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion*, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1990[3], p. 379-394.

[352] Así, p. ej., H. Sahlin, *Studien zum dritten Kapitel des Lukasevangeliums* (1948), p. 130-133; referido por Walter Grundmann, *Das Evangelium nach Lukas*, p. 108-110, notas 6-7.

[353] *Jesús Hijo de David* tiene gran importancia en la obra lucana: Lc 1,27.32; 2,4; 3,23-38; 18,35-43; 20,41-44; Hch 2,25-31; 13,23; 13,34-37; 15,16.

la humanidad entera representada en el "hombre", Adán. Pero ni siquiera allí se detiene la línea: como Adán tuvo su origen en Dios, Dios debe iniciar la cadena.

En la estructuración general se destacan los dos extremos estructurales de la composición genealógica: *Jesús – Dios*. Se deduce de ello como de la ubicación de la lista de antepasados precisamente después del bautismo (a diferencia de la ubicación mateana al comienzo de su evangelio) que la unidad tiene por meta proclamar la divinidad de Jesús.

Lc 4,1-13: Con la historia de la tentación concluye la amplia fase de la capacitación. Redaccionalmente es importante el orden lucano: como para este evangelista Jerusalén y el templo tienen un significado muy peculiar, prefirió colocar la tentación de saltar desde el muro del templo al final de la serie de tres. (En el EvMt esta tentación figura en segundo lugar. La tentación final en Mt, la del dominio universal con ayuda del diablo, queda contrastada con la obtención del poder en cielo y tierra, conferido por Dios, como lo indica el "pasivo divino" en Mt 28,18). Para Lucas, la victoria clasificatoria de Jesús sobre el diablo tiene lugar en el templo de Jerusalén.

Mientras que Mateo dice *Ciudad santa* en Mt 4,5, Lucas la nombra en Lc 4,9: *Jerusalén*. En la tentación más "fuerte" (por ser la culminación de la serie de tres), Jesús es colocado en el centro del complejo que garantizaba la estabilidad del sistema social, religioso y económico de Israel: el templo. Por cierto, el papel temático de Jerusalén es negativo: lugar de tentación, celebridad, prestigio, fanfarronería. La figura misma de una discusión entre Jesús y el diablo sobre el alero del templo, es decir, la presencia del enemigo de Dios dentro o sobre el recinto sagrado del sistema religioso judíos, es un verdadero anti-programa a la sacralización espacial del complejo en Sión. En realidad se trata de una imagen imposible para el imaginario judío.

El texto de la historia de la tentación construye tres papeles de Jesús, y constituye todo un anticipo a la estructuración del evangelio entero. La primera prueba evidencia que Jesús no empleará su capacidad de hacer milagros en beneficio propio. Lc 4,14-9,50 mostrará que usará sus dones para ayudar a los que sufren. El ἀναγαγών [*llevando arriba*] de Lc 4,5 alude a la subida, el *viaje*; y a la vez a la ascensión. El evangelio desplegará esta temática en Lc 9,51-19,44. Esta segunda sección es a la vez tipificación del tiempo de la misión. La tentación final marca la culminación del ministerio de Jesús: en el templo se realizará y condensará la oposición final. Los poseedores del poder religioso, económico y relacional aparecen prolépticamente en el programa de la invitación de saltar del alero. El evangelio trabajará esta temática en 19,45-24,53. La victoria sobre el diablo anticipa la victoria final del Resucitado-Exaltado. De esta manera la tentación anticipa estructuralmente el desarrollo evangélico, presentando los tres papeles temáticos de Jesús: el *servidor*, el *misionero sufriente* y el *Exaltado*.[354]

En este relato, el texto convierte al diablo en figura ridícula: no pudo con Jesús. Después de Lc 4,13, el público lector espera que en algún momento el diablo repita sus intentos malogrados.

La estabilidad de Jesús en este primer encuentro triple lo evidencia como sujeto con la necesaria calidad del *ser* para *hacer* lo que tiene por delante. En el núcleo de la historia de la tentación figura la oposición entre la identidad de Jesús con su programa y la identidad del diablo con su correspondiente anti-programa.

Las tentaciones esquematizan las tres pruebas o tentaciones básicas de una existencia humana: *tener*, *poder* y *valer*. Las degeneraciones de las tres son la avaricia y/o codicia, la tiranía y la vanidad. La superación de las tentaciones por Jesús, el Hijo

---

[354] Seguimos con este esquema el desarrollo presentado por W. Wilkens, „Die Versuchungsgeschichte Luk. 4,1-13 und die Komposition des Evangeliums", en: *ThZ* 30 (1974) 262-272.

de Adán e Hijo de Dios,[355] anticipa un modelo alternativo de praxis humana no basada en el *tener*, el *poder* y el *valer*.

2.3.5. Síntesis de la construcción del Sujeto JC

Dejando ahora de lado la comparación entre Juan el Bautista y Jesús y su "lucha silenciosa", se constata que los elementos estructurales de la construcción del sujeto JC conforman una simetría concéntrica en cuyo centro figura el *nombre* de Jesús:

Lc 1,26-39	A	Anunciación: evidencia de superioridad
1,46-55	B	Aceptación (Magníficat): filiación humana y divina
2,1-7	C	Nacimiento: dimensión biológica
2,8-14	D	Proclamación por ángeles
2,15-20	E	Reconocimiento por pastores de ovejas
2,21	X	Nominación: *JESÚS*, nombre-programa
2,22-38	E'	Reconocimiento por Simeón y Ana
3,1-6+15-18	D'	Proclamación por Juan el Bautista
3,21-22	C'	Bautismo: dimensión pneumatológica
3,23-48	B'	Genealogía: filiación humana y divina de
4,1-13	A'	Tentación: evidencia de superioridad

A y A': La anunciación se paraleliza con la tentación, pues ambas evidencian la superioridad del héroe. La acumulación de objetos-títulos en Lc 1,32-33.35 indica que ese Niño asumirá un papel temático especialmente destacado. En la primera unidad, la supremacía se halla en estado virtual, ya que se trata de anuncios puntualizados que hace el Ángel Gabriel a la Virgen María; pero a nivel semiótico los títulos deben ser tomados como atribuciones reales: el Niño que nacerá "es todo eso": Nombre Jesús, Grandeza, Filiación divina, Trono de David, Reinado eterno sobre Jacob, Reino sin fin. Recibe estos títulos, que son otros tantos papeles temáticos, por la acción de Dios mismo. Al revestir a Jesús con características sobresalientes que él ejercitará por primera vez en la superación de las tentaciones, el texto de la anunciación proyecta su contenido a toda la vida de Jesús el Cristo.

B y B': Bajo *aceptación* englobamos aquí el acto emocional y relacional de la joven Virgen y el engendramiento biológico o la concepción propiamente dicha que construye el papel temático *Ser con filiación humana y divina*; y también la verbalización de este proceso por María misma en su cántico, el Magníficat.

El Magníficat hace par con la genealogía. Ésta desarrolla tanto el hecho de la ascendencia histórica del Mesías (es decir, su relación con el Padre del pueblo del Pacto y su filiación davídica) como a la vez el de la divinidad de Jesús.

En ambos extremos se despliega la conjunción de las figuras: el ὡς ἐνομίζετο [*según se creía*] de Lc 3,23 remite al engendramiento en María por obra de Dios; el τοῦ θεοῦ [*de Dios*] del v. 38 es el remate de la interesante construcción genealógica. La verdadera y plena humanidad del Salvador queda representada por la extensión de la lista hasta Adán; y su verdadera y plena divinidad.

C y C': El nacimiento se paraleliza con el bautismo. Ambos son referentes esenciales en la construcción del héroe. El nacimiento presenta la dimensión biológico-histórica de la existencia de Jesús; el bautismo, la del Espíritu, que se introduce somáticamente en la historia.[356]

---

[355] Nótese la fina construcción de sentido de contraste entre Jesús y Adán, el primer *hijo de Dios*: Lucas colocó la tentación inmediatamente después de la mención de Adán; pero a diferencia de Adán, Jesús no cayó.

[356] No viene al caso analizar o confrontar aquí las diversas concepciones cristológicas presentes o subyacentes en los diversos textos neotestamentarios o derivados de los mismos: preexistencia, concepción por el Espíritu Santo, nacimiento virginal, adopción en el bautismo, clarificación de la misión en la tentación, constitución mesiánica en la transfiguración,

D y D': La proclamación por el ángel y el ejército celestial tiene su paralelo en la proclamación mesiánica que hace el Bautista.

E y E': Luego se paralelizan los respectivos reconocimientos por los pastores y por Simeón y Ana. En ambas subunidades de texto hay una proclamación pública y un testimonio sobre el Niño Mesías.

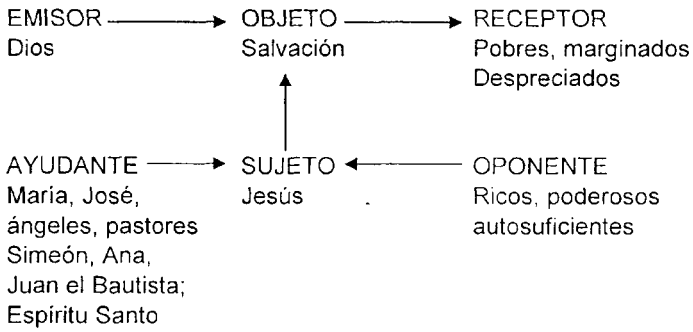
X: El centro de la estructura lo ocupa la nominación. Este montaje concéntrico da realce magnífico al nombre-programa soteriológico.[357] De esta manera, toda la secuencia de la capacitación focaliza sus distintas facetas en ese nombre programático.

Los datos verificados hasta aquí pueden volcarse ahora a un sucinto esquema actancial.

El análisis del Magníficat y de la escena de los pastores había establecido que los destinatarios del programa divino son los humildes, despreciados, pobres, marginados, sencillos. A la vez, los poderosos, ricos y autosuficientes (visibilizados en el Magníficat y en la arenga de Juan el Bautista en Lc 3,7-9) ocupan el papel actancial de oponentes. Los valores manejados por estos sujetos (*tener*, *poder* y *valer*) son tematizados en la tentación de Jesús y se evidencian como verdaderos antivalores con respecto al programa del héroe.

Para completar el esquema actancial, falta descubrir ahora un actante más: el ayudante. El texto ubica en ese lugar a María, José, los ángeles, los pastores, Simeón, Ana y Juan el Bautista; y como sujeto transversal, al Espíritu Santo. Elizabet también presta una ayuda colateral. Cada uno de estos actores colabora a su manera en la transferencia del objeto *salvación* al destinatario o receptor. Este objeto se halla cifrado en el nombre programático del héroe; y será materia de la redacción lucana explicitar el contenido y los alcances concretos de este objeto.

El esquema completo es, pues, el siguiente:



María aparecerá nuevamente en Lc 8,19-20, por cierto en el papel actancial de oponente. Después el autor la mencionará una vez más en Hch 1,14 en un sencillo papel de ayudante (ambas unidades presentan también a los hermanos de Jesús en idénticos papeles, respectivamente). José, por su parte, desaparece del todo de las realizaciones. Los ángeles asumen roles escatológicos y son mencionados con

---

constitución como Señor en o por la resurrección, glorificación. Esta discusión pertenece al estudio de la cristología desde la perspectiva histórico-crítica y a la historia de la teología del NT, por ser materia diacrónica. La semiótica sólo puede verificar la presencia de estos elementos en los textos; elementos por cierto divergentes en un principio, pero luego volcados sincrónicamente sobre una misma línea isotópica en la teología neotestamentaria.

[357] Subrayado también por Louis Panier, "La nomination du Fils de Dieu", en: *SemBib* 59 (1990) 35-41, passim; un estudio interesante en el contexto de nuestro análisis por su enfoque estructural.

relación al juicio, a la alegría por un arrepentimiento y a la tumba abierta.[358] No son, pues, ayudantes continuos. La parábola de Lc 15,4-7 menciona nuevamente a un pastor, pero su papel es sólo ilustrativo y metafórico. Simeón se despide de la vida en Lc 2,29-30; a Ana tampoco le habrá quedado mucho tiempo por delante con sus 85 ó 104 años, según se interprete Lc 2,37, aunque ya con 84 es suficiente geronte como para no seguir asumiendo otras realizaciones. Juan el Bautista queda en prisión antes de la actuación pública de Jesús.

Haciendo abstracción de la línea constante constituida por la acción del *Espíritu Santo*,[359] desaparecen, pues, todos los ayudantes. Si bien debe considerarse que las diversas capacitaciones adquiridas por Jesús constituyen otras tantas fuerzas actantes-ayudantes, cabe preguntar si no tendrían que aparecer en escena determinados personajes humanos en esa posición actancial. Si el texto efectivamente crea esos ayudantes, habrá que preguntarse acerca de la continuación de su tarea y por sus continuadores y continuadoras, si es que se considera que el documento es un proyecto de mundo y vida que quiere capacitar a su público lector para una determinada praxis de fe y acción. Este aspecto, que ya engloba la hermenéutica de la doble obra lucana, remite a la interpretación final de esta obra y no puede ser abordada desde los capítulos de capacitación.

Por de pronto, el recorrido estructural con su proyección del programa del héroe y la cuestión abierta de los futuros ayudantes y la continuación del programa envían al público lector al recorrido por el texto entero, donde se desarrollarán las capacidades adquiridas por el sujeto principal. En otras palabras, la secuencia de capacitación remite a la lectura del despliegue de la descripción de la misión de Jesús el Cristo; y entre otras cosas tendrá que interesar vivamente al público lector la creación de nuevos ayudantes, ya que a partir de Lc 4,13 el héroe queda solo en escena, sin ningún colaborador humano.

El acercamiento estructural confirma que los capítulos preparatorios del EvLc de ninguna manera son un conglomerado de materiales heterogéneos añadido sin mucha reflexión a la exposición de la actuación pública de Jesús el Cristo. Por el contrario, los diversos accesos al texto –entre ellos, el estructural– permiten constatar una homogeneidad teológica llamativa y fundamental entre los capítulos preparatorios y todo lo demás, pues en estos capítulos "están ya presentes las características histórico-teológicas de toda la obra lucana".[360]. Ello implica que no se justifica ningún tipo de separación de Lc 1-2 o de Lc 1-4 del resto del evangelio, ni un estudio aislado de la sección introductoria.[361] De esta manera, el análisis estructural, al "abrir" el EvLc a partir de las cuestiones que quedan abiertas luego de la sección preparatoria, suma

---

[358] Hay una mención más de un ángel: Lc 22,43. Pero este versículo y el siguiente no son considerados originales. Los omiten el Papiro 75, el primer corrector del Sinaítico, A, B, N, T, W, 579, 1071 y varias versiones. Un claro indicio de que el segmento no es original es el hecho de que la familia de minúsculos 13 y algunos leccionarios los coloquen después de Mt 26,39. Contienen esta variante en Lc 22 el original y el segundo corrector del Sinaítico, D, L, Koridethi, 0171, la familia de Minúsculos 1, el Texto Mayoritario y diversas versiones. Con todo, se trata de una tradición antigua, con seguridad originada en el siglo II y quizá ya en el primero. Véase al respecto Kurt Aland y Barbara Aland, *Der Text des Neuen Testaments. Einführung in die wissenschaftlichen Ausgaben sowie in Theorie und Praxis der modernen Textkritik*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1982, p. 312.

[359] En la creación de la primera comunidad cristiana según el relato de Pentecostés de Hch 2,1-13, esta acción tiene una densidad sólo comparable con el engendramiento del Niño según Lc 1,35. Estos dos "hitos" creacionales (y no sólo Pentecostés, como lo afirma Heinrich von Baer, „Der Heilige Geist in den Lukasschriften", en: G. Braumann, *Das Lukas-Evangelium*, p. 1) son vinculantes para el estudio de la función actancial de *ayudante* del Espíritu Santo a lo largo de la doble obra lucana.

[360] Ivoni Richter Reimer, "Lucas 1-2 bajo una perspectiva feminista. ...*y la salvación se hace cuerpo*", en: *RIBLA* 44 (2003), p. 33.

[361] Véase sobre la enorme cantidad de indicios de esta homogeneidad Paul S. Minear, "Luke's Use of the Birth Stories", en: Leander E. Keck y J. Louis Martyn, *Studies in Luke-Acts. Essays Presented in honour of Paul Schubert*, Nashville-Nueva York, Abingdon Press, 1966, 111-130.

sus procedimientos y resultados a lo que es posible constatar mediante el acercamiento terminológico y estadístico;[362] el análisis teológico de la relación entre discursos, citas e himnos como introducciones programáticas y lo desarrollado en el cuerpo del evangelio; la investigación de la cristología, la eclesiología, la geografía soteriológica, la tipología, la liturgia; y la constatación de la coherencia entre el anuncio del programa soteriológico destinado a personas pobres, despreciadas y excluidas y su realización a lo largo de la actuación de Jesús el Cristo.

2.4. Lc 4,14-32: El discurso programático en Nazaret

Comúnmente se limita la unidad *Jesús en Nazaret* a la sección Lc 4,16-30. Es éste un caso de delimitación de una "perícopa" hecha sin consideraciones de los elementos y motivos estructurales. Precisamente razones estructurales llevan a formar una secuencia algo mayor, agregando los segmentos Lc 4,14-15 y 4,31-32. Con estos dos segmentos, que representan fases de valoración positiva, se forma un marco estructural positivo que encierra la unidad Lc 4,16-30, en la cual el público nazareno es revestido del papel temático de *opositor*, incluso de *opositor violento*.

Lc 4,14b es un "estribillo" empleado varias veces por Lucas: Lc 4,37; 5,15; 7,17. A su manera lo anticipan Lc 4,40.52 (y Lc 1,80 para Juan el Bautista). Véase también Hch 2,47 y 5,13.

Si en Lc 4,14b aún no hay sujeto que asuma concretamente la divulgación de la fama de Jesús, en el v. 15 este sujeto queda constituido por *todos*.

La relación de los segmentos Lc 4,14-15 y 4,31-42, además de la función valorativa aprobatoria, viene dada por los lexemas Γαλιλαία [*Galilea*]; ἐδίδασκω [*enseñar*] – διδαχή [*enseñanza, doctrina*]; ἐν ταῖς συναγωγαῖς αὐτῶν [*en sus sinagogas*] – ἐν τοῖς σάββασιν [*en los días de reposo*].

Lc 4,32 hace avanzar la dimensión aprobatoria, pues introduce un nuevo elemento manejado por Jesús, la ἐξουσία [*autoridad, potestad*]. En Lc 4,6 el diablo le habría ofrecido esa *autoridad*, y Jesús rechazó la oferta. Ahora tiene *poder*, que ocupa el lugar actancial de *ayudante*.

Lucas construye la escena en Nazaret con diversos elementos. Toma los dos primeros versículos de Mc 6,1-6a; introduce material peculiar (lectura, cita de Isaías, primera reacción) omite luego una parte de Mc 6,2 y todo el v. 3 a excepción de la referencia a José. Introduce el proverbio sobre el médico; retoma Mc 6,4 sobre el profeta que no vale en su patria y elimina la sobrecarga típica del texto marcano. Luego introduce las referencias escriturísticas sobre los extranjeros. Con maestría omite Mc 6,5-6a sobre la impotencia de Jesús y sobre su admiración de la incredulidad. La narración del intento de asesinato es nuevamente material peculiar.[363]

La escena completa, construida mayormente con materiales peculiares, replantea desde otro ángulo el sumario Mc 1,14b-15. Lucas la elabora conscientemente como escena programática en la que se hallan los perfiles del programa de Jesús y del programa narrativo del evangelista.

La comparación sinóptica del texto de Mc 6,1-6a con los paralelos en Mt 13,53-58 y Lc 4,16-30 (como también con Jn 6,41-46) evidencia que cada evangelista trabajó sobre este material de acuerdo a su teología y su concepción literaria global.[364] Nótese

---

[362] Véase Robert Morgenthaler, *Statistik des neutestamentlichen Wortschaftzes*, Zürich, Zwingli-Verlag, 1958, p. 62-63 y 187; y del mismo autor *Die lukanische Geschichtsschreibung als Zeugnis*, p. 63.

[363] La unidad muestra curiosos paralelos con el EvJn: Lc 4,22 *¿No es éste el hijo de José?* // Jn 6,42; Lc 4,29-30 intento de violencia contra Jesús, pero él se retira // Jn 10,39; Lc 4,24, el profeta que no vale en su patria // Jn 4,44.

[364] Erich Grässer, „Jesus in Nazareth (Mk 6,1-6a)", en: AAVV, *Jesus in Nazareth*, BZNW 40, Berlín, Walter de Gruyter, 1972, p. 11. Como lo indica el título de trabajo, Grässer analiza el texto de Mc. Contiene sólo algunas referencias laterales a los textos de los otros evangelios.

que tanto Mateo como Lc mantienen el esqueleto del relato marcano: admiración – escándalo – profeta despreciado.

Al adelantar radicalmente la escena básica de Mc, Lucas no sólo logra crear el anuncio programático del programa narrativo desplegado a continuación, sino que también presenta a Jesús en primer lugar *solo*, *sin* discípulos ni otros ayudantes. Es decir, se trata literalmente del *comienzo* de su actividad pública. En Mc 6, Jesús ya cuenta con sus doce discípulos.[365]

El análisis estructural recoge dos elementos semióticos que evidencian la singular importancia de Lc 4,16-30 como texto programático:

– Precisamente la ubicación de la unidad al comienzo de la actividad pública de Jesús. Se trata de la dimensión estructural propiamente dicha.

– El conjunto de temas teológicos anunciados en la unidad y luego desarrollados a lo largo de Lc-Hch. Se trata de la dimensión isotópica, pues estos temas constituyen otras tantas líneas teológicas que recorren todo el escrito y le dan coherencia. Se trata de los siguientes temas: el Espíritu, evangelizar, los pobres, el tiempo de salvación (*hoy*, *año de gracia*), cumplimiento de las Escrituras, el universalismo, conflictos con su propio pueblo, la oposición creciente que llevará a la crucifixión, la superación de la violencia aniquiladora por la soberanía de Jesús, la exigencia de una decisión.

En cuanto a las estructuras manifiestas, pueden formarse dos construcciones: una mayor con Lc 4,14-30, y otra menor con el núcleo de las palabras proféticas sobre el *Ungido-Libertador*. En el centro de la primera estructura se halla la pregunta del v. 22 sobre la identidad de Jesús;[366] la segunda tiene por centro la misión del Ungido, y es la que más nos interesa aquí:[367]

Lc 4, 16	A	ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῶν σαββάτων [*en el día de reposo*]
	B	εἰς τὴν συναγωγήν [*a la sinagoga*]
	C	ἀνέστη ἀναγνῶναι [*se levantó a leer*]
17	D	ἐπεδόθη αὐτῷ βιβλίον [*se le dio el libro*]
	E	ἀναπτύξας τὸ βιβλίον [*habiendo abierto el libro*]

[365] En ocasiones se ha pensado que la unidad pudo haber tenido originalmente otra ubicación. Walther Eltester, „Israel im lukanischen Werk und die Nazarethperikope", en: AAVV, *Jesus in Nazareth*, *BZWN* 40, Berlin, Walter de Gruyter, 1972, en especial p. 131-147, propone una solución muy curiosa para el problema de la ubicación: sostiene que originalmente la unidad estaba entre los cap. 8 y 9 del EvLc; pero que Lucas mismo, cuando los judíos formularon la *Birkath ha-Minim* (fórmula de maldición) contra los cristianos y la incluyeron más o menos en el año 90 d. C. en el Shemoné Esré (Oración de las 18 peticiones), se vio obligado a excluir por su parte a los judíos del plan de salvación. Lo "hizo" retocando su evangelio, adelantando la unidad en cuestión. Con esta propuesta, Eltester cree poder solucionar el problema de las fisuras; la mención de Capernaúm en Lc 4,23 antes de 4,31; y la contradicción entre la unidad en sí y el sumario en Lc 4,14-15. Eltester subraya que si Lc 4,16-30 realmente fuera el primer ejemplo de prédica en las sinagogas judías, con un final semitrágico, Lc 4,14-15 no es un buen "título" para lo que sigue. A ello objetamos lo siguiente: la solución de Eltester da por sentado que el EvLc permaneció bajo control de su autor hasta el 90 d. C. Esto implica que tiene que haber sido redactado muy poco tiempo antes, ya que no se puede sostener que Lucas iba a retener su obra por mucho tiempo. Fechar la redacción, p. ej., en el 85, además de ser una fecha tardía, es algo demasiado hipotético. Es sostener una hipótesis con otra.
En segundo lugar, Eltester no presta suficiente atención a la función estructural de Lc 4,14-15. Este segmento, juntamente con Lc 4,31-32, forma la necesaria oposición estructural al programa de desaprobación, desplegado en la unidad Lc 4,16-30.
En tercer lugar, la mención de Capernaúm en Lc 4,23 constituye un recurso literario de anticipación; y en todo caso demuestra el trabajo redaccional lucano que va componiendo la escena, y no constituye necesariamente una contradicción con Lc 4,31-32 donde Jesús viaja a esa ciudad.
En síntesis, se puede renunciar a la propuesta de Eltester.

[366] R. Meynet, *Quelle est donc cette parole?*, II, B1, *ad* Lc 4,14-30.

[367] R. Meynet, *L'Évangile selon Saint Luc*, Vol. 1, B1, *ad* Lc 4,14-30, p. 42.

18 X a πνεῦμα κυρίου ἐπ' ἐμέ
[*El Espíritu del Señor está sobre mí*]
b οὗ εἵνεκεν ἔχρισέν με
εὐαγγελίσασθαι πτωχοῖς
[*por cuanto me ha ungido para dar buenas nuevas a los pobres*]
c ἀπέσταλκέν με, κηρύξαι
αἰχμαλώτοις ἄφεσιν
[*me ha enviado a pregonar libertad a los cautivos*]
c' καὶ τυφλοῖς ἀνάβλεψιν
[*y vista a los ciegos*]
b' ἀποστεῖλαι τεθραυσμένους ἐν
ἀφέσει [*a poner en libertad a los oprimidos*]
19 a' κηρύξαι ἐνιαυτὸν κυρίου δεκτόν
[*y a predicar el año agradable del Señor*]
20 E' πτύξας τὸ βιβλίον [*enrollando el libro*]
D' ἀποδοὺς τῷ ὑπηρέτῃ [*lo dio al ministro*]
C' ἐκάθισεν [*se sentó*]
B' πάντων οἱ ὀφθαλμοὶ ἐν τῇ συναγωγῇ
[*los ojos de todos en la sinagoga*]
21 A' σήμερον πεπλήρωται ἡ γραφὴ αὕτη
[*Hoy se ha cumplido esta Escritura*]

En el núcleo de la simetría se ubica la lectura de las Escrituras. Pero las Escrituras no están ausentes en el las demás fases del relato: en Lc 4,21 Jesús explica la cita, y en Lc 4,25-27 se refiere explícitamente a historias de Elías y Eliseo. La Escritura se cumple, pues, en varias dimensiones.[368]

La escena programática de Nazaret tiene dos puntos focales que se concentran alrededor de la identidad de Jesús y de su anclaje veterotestamentario. La vinculación de ambos centros evidencia que la estructura manifiesta colabora con proclamar que ese predicar construye su propia identidad a partir del anuncio profético-mesiánico contenido en las Escrituras del pueblo del pacto.

En Lc 4,14-15 se constata la presencia de tres elementos: el Espíritu en la fase del influjo; la dimensión geográfica del comienzo en Galilea; u la doble valoración cuyos mientras constan cada uno de dos pares: en el v. 14b *fama* + *toda la región*, en el v. 15 *alabado* + *por todos*.

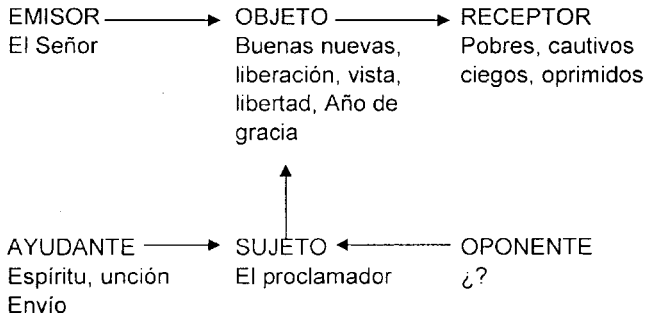
Lc 4,16 es una condensación de enunciados de acción: *vino*, *entró*, *se levantó*, *para leer*. Es importante la ubicación geográfica *donde se había criado*, ya que es la clave que suministra la comprensión del proyecto universalista del movimiento y su mensaje: a causa del rechazo por los compueblanos, el profeta despreciado se proyectará hacia fuera.

Los diversos enunciados de acción conforman otros tantos programas, todos ellos adjuntos y dependientes del programa narrativo principal expresado en el v. 21. Estos programas adjuntos ubican a Jesús en conjunción con las figuras acostumbradas del conjunto *religión judía*: ser criado entre judíos, asistencia a la sinagoga el sábado, según la costumbre, lectura del texto profético. Esta acción, para la cual podía ser invitado algún asistente, no lleva mitente externo en el texto lucano. Si hubo invitación, Lucas la silencia. Expresa así las figuras de la *soberanía* y la *iniciativa de Jesús*.

368

En Lc 4,17 sorprende que esta vez no aparezca un determinado mitente: el Espíritu. El εὗρεν τὸν τόπον [*halló el lugar*] lo podría sugerir;[369] pero la cuestión queda abierta y el mitente "casualidad" no puede ser excluido.[370]

En Lc 4,18-19 se encuentran ocho atribuciones. El texto desdobla el proceso en dos momentos. Primero queda constituido el sujeto de la acción, con *Espíritu*, *unción* y *envío*; luego este sujeto se convierte en transmisor agente de los demás objetos: *buenas nuevas*, *liberación*, *vista*, *libertad*, *año de gracia*. Las capacitaciones por el *Espíritu* y la *unción*, con función actancial de *ayudantes*, lo ubican en el lugar de *sujeto agente*. El *Señor* –Dios– es emisor. El cuadro es el siguiente:



Queda por develar la identidad del *oponente*. En la medida en que los objetos atribuidos al destinatario suplan carencias o disyunciones, el curso colocar tácitamente en el lugar actancial del oponente a quienes producen y/o mantienen esas carencias. Su identidad se obtiene, pues, a partir de un montaje por oposición, en el que a cada programa se enfrenta un anti-programa; a cada sujeto, un anti-sujeto; y a cada objeto, un anti-objeto. En el texto en cuestión, se deduce que el papel actancial de *opositores* lo ocupan quienes producen pobres, cautivos, ciegos y oprimidos.

¿Quiénes son estos sujetos? El discurso proyecta ahora varias líneas: hacia el pasado, al presente y luego al futuro. Hacia el pasado, por colocar en este lugar estructuralmente clave un texto de las escrituras proféticas del pueblo de Israel; explícitamente al presente con el σήμερον [*hoy*] de Lc 4,21; al futuro, por el anuncio contenido en los vs. 23-27. El análisis de estas proyecciones colaborará con la identificación concreta de tres papeles que no quedan del todo claros desde el texto isaiano: las respectivas identidades del sujeto *proclamador/libertador*, de los *destinatarios* de esas realizaciones, y de los *oponentes*.

La línea al pasado exige la clara identificación del origen de las palabras "encontradas".

En la miniestructura de Lc 4,18-19 aparece la constitución del *sujeto proclamador/libertador* mediante el mitente triple *imposición del Espíritu*, *unción* y *envío*. Esta comunicación hace recaer todo el peso de la iniciativa sobre la acción del *emisor* Κύριος [*Señor*] que no es otro que YHVH Dios. Es decisivo retener ese papel actancial de Dios como *emisor*.

La cita es una combinación artísticamente construida de Is 61,1-2a y un elemento de Is 58,6 (LXX). De Is 61,1 se omite ἰάσασθαι τοὺς συντετριμμένους τῇ καρδίᾳ [*curar a*

---

[369] Así lo interpretan algunos comentaristas, cf., p. ej., W. Grundmann, *Das Evangelium nach Lukas*, p. 120.

[370] La lectura de los Profetas seguía a la de la Torá. Mientras ésta era lectura continua, la de los Profetas se elegía libremente como complemento a la primera.

los quebrantados de corazón].[371] El enunciado ἀποστεῖλαι τεθραυσμένους ἐν ἀφέσει [*a poner en libertad a los oprimidos*] proviene de Is 58,6. Es decisivo notar que la cita corta abruptamente en Is 61,2a, omitiendo lo que sigue allí: καὶ ἡμέραν ἀνταποδόσεως κτλ [*y el día de venganza* etc.] El καλέσαι [*llamar*] de Is 61,2 (LXX) es modificado ligeramente según el sentido en κηρύξαι [*predicar*].

¿Cómo explicar este evidente trabajo intencional y composicional sobre los textos isaianos? Aquí se dividen las opiniones de los exégetas.[372] Por de pronto no es lícito afirmar que Lucas haya citado mal de memoria, ya que fuera de las omisiones y de la introducción del elemento de Is 58,6, su cita corresponde literalmente al texto de la LXX. Menos aún puede sostenerse que el evangelista haya tenido una versión distinta de la LXX, pues en los años de composición del EvLc[373] ya no se estaba lejos de la fijación definitiva del texto hebreo, como también de las primeras revisiones de la LXX; y un texto tan divergente como el que presenta Lc 4,18-19 con seguridad habría sido descubierto y eliminado de la versión de los Setenta, en caso de ser original la versión lucana. Además, no hay rastros de semejante versión alterada en ningún testimonio antiguo del texto de la LXX. Queda, pues, como única alternativa sostener que Lucas recreó el texto del profeta;[374] e intentar explicar los motivos de ese trabajo composicional.

Para la eliminación del ἰάσασθαι κτλ [*curar*, etc.] es posible postular como causa la tendencia de Lucas de borrar indicios de "espiritualización"[375] a los efectos de darle a la obra mesiánica una dimensión histórica, concreta, política y relacional.

El corte abrupto de la cita isaiana, reforzado lingüísticamente por los enunciados de acción πτύξας τὸ βιβλίον [*enrollando el libro*], ἀποδούς [*devolviendo*] y ἐκάθισεν [*se sentó*] –una verdadera acumulación de figuras que indican "listo", "fin de la lectura", "hasta aquí y nada más", "no esperen más"– elimina en primer lugar la contraparte del *año agradable del Señor*: la ἡμέρα ἀνταποδόσεως [*día de venganza*].[376] Sobre el trasfondo del conflicto Israel – paganos, como naciones opresoras, invasoras, deportadoras, esclavizadoras, la venganza presentada por el texto isaiano lógicamente implicaba la destrucción de los enemigos tradicionales de Israel. Debe suponerse, pues, que los oyentes esperaban esta referencia vital para los intereses de su pueblo con su esperanza particular de salvación: Israel sólo podía lograr nuevamente todos sus derechos si Dios castigaba a sus enemigos. El corte impuesto por el Jesús lucano frustra así al público oyente en sus expectativas. Quedan eliminados del texto profético precisamente los elementos que alimentaban esas esperanzas: venganza (del Señor), consuelo, Sión, los que lloran, etc. Es importante destacar que el texto de Is 61 es

---

[371] Introducido en el texto lucano por influencia del texto isaiano o en evidente intento de presentar la cita completa de la LXX según algunos testigos, sobre todo el *Texto Mayoritario*; omitido por los mejores testigos, entre ellos, los Códices Sinaítico y Vaticano.

[372] Cf. una síntesis de diversas opiniones en Rainer Albertz, „Die ‚Antrittspredigt' Jesu im Lukasevangelium auf ihrem alttestamentlichen Hintergrund", ZNW 74 (1983), p. 182-184.

[373] Sin poder definir este problema, por cierto muy discutido no sólo para el EvLc sino para los cuatro evangelios (y buena parte de la restante literatura), puede decirse que las ubicaciones oscilan entre los años de la Guerra de los romanos contra los judíos, con su apogeo en el 70 d. C., y más o menos el año 90 d. C.

[374] Seguimos a R. Albertz, „Die ‚Antrittspredigt' Jesu", p 186.
Véase sobre la intencionalidad de la elección del texto isaiano R. Monshouwer, "The Reading of the Prophet in the Synagogue at Nazareth", en: *Bib* 72 (1991) 90-99. Monshouwer subraya que la cita tiene función de principio hermenéutico para la proclamación del año de gracia.

[375] Georges Casalis, "Un nouvel an. Luc 4,16-21", en: *EThR* 56 (1981), p. 152. Casalis recuerda también la versión lucana de las bienaventuranzas y del Padrenuestro.

[376] El texto hebreo dice וְיוֹם נָקָם לֵאלֹהֵינוּ [*Y día de venganza de nuestro Dios*].

parte de la relectura de textos y elementos del Deuteroisaías, particularmente sobre el Siervo de Dios, hecha por el Tritoisaías a la luz del momento histórico de éste.[377]

Dentro de este contexto referencial, el corte operado lleva a deducir que los destinatarios de la realización del sujeto *proclamador y libertador*, calificados como πτωχοί [*pobres, paupérrimos*], no equivalen de manera directa a los israelitas que lloran por Sión, al pueblo político de Israel que esperaba su restauración davídica que debía llegar con una acción escatológica operada por Dios (es decir, con el *día de la venganza*).

Los destinatarios reciben su única calificación por el seco epíteto o sustantivo-epíteto πτωχοί [*pobres*], al que se suman las especificaciones siguientes. Son los pobres concretos, cuya liberación se realizará en hechos concretos y en cambios de mentalidad y actitudes, implicados en las figuras incluidas en las acciones presentadas por el texto: εὐαγγελίσασθαι [*dar buenas nuevas*] y κηρύξαι [*pregonar, predicar*] (dos veces).

El discurso de Is 61 tiene una modalidad ligeramente flotante. Algunas figuras se parecen a "imágenes barrocas",[378] como, p. ej., *sanar* o *vendar corazones rotos*. Estas imprecisiones, derivadas parcialmente también de la polisemia de la terminología empleada (sobre todo ἄφεσις [*perdón, cancelación, libertad*]), encuentran así su corrección lucana mediante el recurso a Is 58,6, introducido como clave de interpretación para toda la lectura hecha en la sinagoga. El Jesús lucano concretiza de esta manera lo anunciado en Is 61 en una dirección histórica: la ἄφεσις [*perdón, cancelación, libertad*], el año de gracia del Señor, la liberación pertenecen a la dimensión socioeconómica y relacional; los pobres, ciegos y presos son personas en situaciones de necesidad concreta y física.

La unidad Is 58,1-12 proclama la transformación de la religiosidad hipócrita, externa, ritualista, autosuficiente, en práctica histórica del amor al prójimo, única consecuencia posible de la fe en YHVH. Entonces, así como en Nazaret Is 58,6 interpreta la cita de Is 61,1-2a, puede postularse que la unidad completa Is 58,1-12 es clave de interpretación de la visión lucana de la misión de Jesús. A lo largo de las narraciones del evangelio, se realizará lo anunciado aquí por Jesús.[379]

Ahora es necesario precisar el alcance de ἄφεσις [*perdón, cancelación, libertad*]. ¿Se trata del perdón del pecado, del envío de discípulos (*para enviar a oprimidos en libertad*), de liberación de los oprimidos por demonios, de liberación política?[380]

Lucas suele expresar el perdón de los pecados mediante la fórmula ἄφεσις ἁμαρτιῶν [*perdón de pecados*].[381] De las 17 menciones de ἄφεσις [*perdón, cancelación, libertad*] en el NT, 10 pertenecen a Lucas. De éstas, 8 se refieren al *perdón de los pecados*; y las dos restantes son las de Lc 4,18. Si en el anuncio programático el lexema no lleva la especificación ἁμαρτιῶν [*de pecados*], no puede hacerse sin más una transferencia directa del concepto a la temática expresada con la fórmula completa en los demás lugares. Podría objetarse que el texto isaiano no contenía ni permitía agregar la especificación; pero por cierto Lucas mismo quiso esclarecer esta duda al introducir el enunciado de acción de Is 58,6 en su cita de Is 61,1-2a, pues precisamente los τεθραυσμένοι [*oprimidos*] especifican el alcance del término polisémico. Los τεθραυσμένοι [*oprimidos*] no son ni pecadores ni los

---

[377] Claus Westermann, *Das Buch Jesaja. Kapitel 40-66*, ATD, 19, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1981[4], p. 236-237 y 290-292. Sobre esa relectura cf. también R. Albertz, „Die ‚Antrittspredigt' Jesu", p. 188-190.

[378] Expresión de C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, p. 292.

[379] Córdula Langner, "Lc 4,16-30: Jesús proclama el año de gracia del Señor", en: M. Grilli, D. Landgrave Gándara y C. Langner (Eds.), *Riqueza y solidaridad en la obra de Lucas*, p. 38.

[380] La primera interpretación es sostenida por M. Rese; la segunda, por B. Reicke; la tercera, por U. Busse; cf. Ulrich Busse, *Das Nazareth-Manifest Jesu. Eine Einführung in das lukanische Jesusbild nach Lk 4,16-30*, Stuttgart, Katholisches Bibelwerk, 1980, p. 25 y 34.

[381] Lc 1,77; 3,3; 24,47; Hch 2,38; 5,31; 10,43; 13,38; 26,18.

endemoniados; son los que quedaron en la ruina económica,[382] como lo evidencia la unidad Is 58,1-12: estructuralmente el v. 7 es esclarecimiento del v. anterior, ya que presenta ante el público oyente-lector la lista de los oprimidos.[383]

Sobre la base de esa referencia interescriturística Lucas indica, pues, que Jesús es el *proclamador y liberador* enviado por Dios a los más bajos, miserables, despreciados, pisados, pobres, presos, disminuidos, arruinados, personas con discapacidad (= ciegos).[384] Lc 4,25-27 agregará que estos destinatarios no se limitan a Israel.

Los cortes del texto profético y la inclusión del elemento de Is 58,6 pueden implicar asimismo que Jesús quiere quitar el revestimiento religioso de los conceptos de *pobres* y *prisioneros*; y devolver a la acción mesiánica sus referenciales históricos según los cuales las dimensiones humanas no se oponen a lo divino, sino que el reconocimiento de la soberanía de YHVH se evidencia en acción histórica a favor del pobre – tal es el proyecto de Is 58,1-12.

Quizá pueda descubrirse otra precisión histórica más: la relación del *año de gracia del Señor* con el año sabático de 26/27 d. C. Esta hipótesis fue desarrollada por A. Strobel,[385] quien concibe ese año sabático como año del jubileo, llamado entonces *año de gracia* por la incorporación de la cita isaiana al texto lucano. Strobel subraya el paralelo referencial de la unidad de Nazaret con Lv 25,10 LXX: *patria* – cada uno debe ir a su patria – Jesús vuelve a Nazaret – su patria – en el año del jubileo. Sintetiza su análisis sosteniendo que la tradición integrada por Lucas en el esqueleto tomado de Mc 6 parece haber tenido como característica un pensamiento mesiánico-apocalíptico que relacionaba el año del jubileo 26/27 con elementos derivados del libro de Daniel y con varias imágenes apocalípticas.[386]

Sobre la base de la referencia jesuano-lucana a Is 58,6, texto de una unidad dirigida a personas que estaban en condiciones de compartir sus bienes y acciones con los que no tenían nada, se va perfilando el grupo que se ubica en el papel actancial del oponente de la unidad de Nazaret. El decorrer de la escena completa los va definiendo de manera cada vez más precisa.

Si ya con el trabajo de armado del texto isaiano Lucas demuestra su brillante capacidad de estructurar un anuncio programático, lo que sigue profundiza mucho más aún esta evidencia. La acumulación de figuras en Lc 4,20 indica que el propio héroe se estatuye en intérprete autorizado.

Con Lc 4,20b el redactor crea una tensión en el público lector, quien ahora es revestido del papel temático de *receptor de la interpretación*. Nótese la reiteración de

---

[382] R. Albertz, „Die ‚Antrittspredigt' Jesu", p. 197.

[383] Debe tenerse presente que no hay unanimidad en la definición de לִקְרֹא דְרוֹר del texto hebreo de Is 61,1. Se ha pensado en alguna institución concreta como el año del jubileo, el año sabático, la *shemita* o remisión, liberación de exilados, liberación de esclavos que tuvieron que venderse por deudas. Sobre las distintas interpretaciones de la fórmula hebrea cf. R. Albertz, „Die ‚Antrittspredigt' Jesu", p. 188, nota 32.

[384] Dado que una discapacidad es apenas un atributo de una parte de la persona en cuestión y jamás abarca su totalidad ni pone en cuestionamiento el hecho de que se trata de un ser humano, es imprescindible abandonar la terminología lesiva y ofensiva de "minusválido", "disminuido", "impedido", "imposibilitado", e incluso "discapacitado", pues su empleo hace que esa parte afectada sea tomada como la característica esencial de la persona en cuestión. A partir del concepto de dignidad de cada persona y de la comprensión antropológica de la Biblia del ser humano como imagen de Dios, se impone, pues, hablar de personas con discapacidad o portadoras de una discapacidad. El lenguaje es más que una formalidad. No se trata de un libre juego de formulaciones exentas de valoración, sino de la verbalización de actitudes y convicciones fundamentales de quienes pensamos, hablamos, escribimos de tal o cual manera.

[385] August Strobel, „Die Ausrufung des Jobeljahres in der Nazarethpredigt Jesu; zur apokalyptischen Tradition Lk 4,16-30", en. AAVV, *Jesus in Nazareth*, *BZWN* 40, Berlín, Walter de Gruyter, 1972, p. 38-50.

[386] A. Strobel, „Die Ausrufung des Jobeljahres in der Nazarethpredigt Jesu", p. 50.

las figuras que indican *totalidad*, por cierto un acto redaccional que atraviesa toda la secuencia:

	Valoración positiva	Valoración neutral	Valoración negativa
Lc 4,14	καθ' ὅλης τῆς περιχώρου [*por toda la tierra de alrededor*]		
Lc 4,15	ὑπὸ πάντων [*por todos*]		
Lc 4,20		πάντων οἱ ὀφθαλμοί [*los ojos de todos*]	
Lc 4,22			πάντες ἐμαρτύρουν αὐτῷ καὶ ἐθαύμαζον [*todos daban testimonio de él, y estaban maravillados* o *asombrados*]
Lc 4,23			πάντως (¡!) [*sin duda*]
Lc 4,24			οὐδεὶς προφήτης [*ningún profeta*]
Lc 4,26			πρὸς οὐδεμίαν (χήραν) [*a ninguna* (*viuda*)]
Lc 4,27			οὐδείς (λεπρός) [*a ningún* (leproso)]
Lc 4,29			ἐπλήσθησαν πάντες θυμοῦ [*todos se llenaron de ira*]
Lc 4,31-32	Sugiere *todos* como sujeto agente de la aprobación		

En Lc 4,21 la redacción enfatiza nuevamente la soberanía de la acción de Jesús. Con este acto interpretativo él se atribuye el objeto global *conocimiento-interpretación-aplicación* de las Escrituras, y lo asigna a los presentes.

Por oposición, este acto implica un arrebatamiento de la interpretación de las manos de los legistas tradicionales, como también una redimensionalización del anuncio profético, centrado ahora en la propia persona y la obra del nuevo intérprete. El σήμερον [*hoy*] establece el programa de identificación de lo anunciado en el libro de Isaías con el sujeto de la lectura. Ahí está en juego la acción divina: *hoy* comienza la realización de la voluntad salvífica de Dios.[387]

Con un solo enunciado el discurso proyecta focalmente todo el programa profético-escatológico o histórico-salvífico y mesiánico sobre Jesús. En ese momento el texto mismo crea un distanciamiento: la construcción de Jesús a partir de lo anunciado por Isaías se proyecta hacia el público lector del EvLc; ese público –oyente en el caso de

[387] C. Langner, "Lc 4,16-30: Jesús proclama el año de gracia del Señor", en: M. Grilli, D. Landgrave Gándara y C. Langner (Eds.), *Riqueza y solidaridad en la obra de Lucas*, p. 44.

lectura pública y/o cúltica del evangelio; creyente o no, no interesa en este momento– queda invitado a responder afirmativamente a la propuesta de identificación de Jesús con la figura del Mesías Liberador cuya misión queda definida en Lc 4,18-19.

En Lc 4,22 se comienza a indicar que la bifurcación frente a la propuesta jesuana es real, no ficticia. Este versículo ha causado bastante quebranto y dolor de cabeza a los exégetas.[388] La razón principal es la aparente polisemia o, mejor dicho, ambigüedad de los enunciados de acción ἐμαρτύρουν [*daban testimonio*] y ἐθαύμαζον [*estaban maravillados* o *asombrados*]. Para completar la confusión, la redacción lucana parece sugerir primero una aprobación al hablar de λόγοι τῆς χάριτος [*palabras de gracia*], para pasar luego a un enfriamiento abrupto de las simpatías, iniciado con la pregunta *¿No es éste el hijo de José?*, seguido por una progresiva hostilidad que culmina en el intento de asesinato. Algunos exégetas intentaron resolver el problema sosteniendo que Lucas combinó distintas fuentes no del todo armonizables.[389] Pero esta solución literaria de un problema de coherencia de texto, por habitual que fuere, no hace justicia a la habilidad redaccional de un autor de la talla de Lucas. Es, por decirlo así, una capitulación ante las dificultades de un texto.

También se ha tomado el v. 22 en sentido positivo, sosteniendo que la carga negativa le viene recién por el v. 28 que es reacción a las palabras duras de Jesús en los vs. 23-27. Pero entonces queda por resolver por qué Jesús emplea precisamente este tono tan duro y por qué presenta un contenido francamente chocante en esas frases, si la primera reacción realmente habría sido positiva.

La interpretación está, pues, ante el desafío de hallar un desarrollo lógico de la escena construida sobre una oposición creciente: partiendo de la conjunción de Jesús con los demás nazarenos (nótese el κατὰ τὸ εἰωθὸς αὐτῷ [*conforme a su costumbre*] en el v. 16), el texto llega a una violencia total centrada en la oposición estructural entre vida y muerte.

El primer indicio de oposición lo suministran los tiempos verbales. Mientras que los enunciados de la acción de Jesús están en aoristo, los de los nazarenos están en imperfecto, expresando mentalidad y acciones duraderas.

Mientras que la primera reacción a la lectura en sí es de tensa expectativa (Lc 4,20), pudiendo ser que Lucas haya querido indicar que la gente esperó algo muy especial sobre la base de la gran fama de Jesús, informada en Lc 4,14-15, la referencia al origen "demasiado humilde" de Jesús y todo el desarrollo negativo hacen suponer que el rechazo ya comienza en Lc 4,22.

Sin embargo, el papel negativo de los oyentes no puede comenzar con ἐμαρτύρουν [*daban testimonio*]. La construcción μαρτυρέω [*dar testimonio*] + dativo (referido a una persona) no implica sentido negativo. El uso negativo del lexema necesita especificación mediante una preposición:[390] ἐπί [aquí: *contra*], Nm 35,30 LXX; κατά [aquí: *contra*], Dt 19,15; 1 Co 15,15.[391]

El texto establece dos objetos diferentes para los dos enunciados de acción:

---

[388] Cf. Una breve presentación de las traducciones de Lc 4,22 hechas por Lutero, Calvino y antiguas versiones inglesas en Bruno Violet, „Zum rechten Verständnis der Nazareth-Perikope Lc 4,16-30", en: *ZNW* 37 (1937), p. 251-255.
Análisis detenidos de Lc 4,22 se encuentran en David Hill, "The Rejection of Jesus at Nazareth (Luke 4,16-30)", en: *NT* 13 (1971), p. 162-169; y F. Ó Fearghail, "Rejection in Nazareth: Lk 4,22", en: ZNW 75 (1984) 60-72.

[389] Así, p. ej., R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, p. 31.

[390] F. Ó Fearghail, "Rejection in Nazareth: Lk 4,22", p. 63.

[391] B. Violet, a partir de una revisión de las posibles retraducciones del texto al arameo, postula que el ἐμαρτύρουν αὐτῷ [*daban testimonio de él*] tiene un evidente sentido negativo: *dieron testimonio contra él* (síntesis de sus resultados en „Zum rechten Verständnis der Nazareth-Perikope Lc 4,16-30", p. 269). Para arribar a este resultado, Violet postula decididamente una fuente (oral o escrita) originalmente aramea, p. 258.
Éste es otro caso de capitulación ante las dificultades de un texto. No nos parece lícito derivar la interpretación de la formulación complicada de semejante base hipotética.

ἐμαρτύρουν [*daban testimonio*] → αὐτῷ [*de él*]

ἐθαύμαζον [*estaban maravillados*] → ἐπὶ τοῖς λόγοις τῆς χάριτος [*de las palabras de gracia*]

Ello permite interpretar el primer enunciado como referido a la persona de Jesús, en el sentido de que los nazarenos conocían su personalidad sobresaliente. Efectivamente así lo estima F. Ó Fearghail: todos dieron testimonio sobre la base del conocimiento de la persona de Jesús, por haberse criado él en Nazaret.[392] El enunciado no se refiere, pues, a la lectura y su interpretación, sino al conocimiento que tenía esa comunidad de la persona y la vida del lector.[393]

El rechazo propiamente dicho comienza con el ἐθαύμαζον [*estaban maravillados* o *asombrados*]. El lexema es ambivalente por excelencia: puede expresar sorpresa, admiración asombro; tanto en el sentido positivo como en el negativo, e incluso neutral. En el EvLc se encuentran ambos usos, el positivo y el negativo. Tono positivo tienen Lc 7,9 y 24,41; negativo, Lc 11,38. En la escena de Nazaret el verbo obtiene una carga negativa por el contexto de rechazo general.

¿Por qué, entonces, *palabras de gracia*?

Estamos ante una importante fórmula lucana para indicar el mensaje de salvación: Hch 14,3; 20,32. Cf. también Hch 20,24: *el evangelio de la gracia de Dios*. El giro τοῖς ἐκπορευομένοις κτλ [*que salían* etc.], por su parte, es una clara reminiscencia septuagintica. Proviene de Dt 8,3. Mateo cita esa frase en la respuesta de Jesús a la primera tentación (Mt 4,4). Lucas quizás ha reserve para la escena de Nazaret. Al calificar con esta fórmula las palabras de Jesús, produce un efecto de sentido notable: da a entender que éstas son palabra(s) de Dios. Cf. también Lc 5,1; 8,11.21; 11,28 – todos textos en los que el sintagma *palabra de Dios* parece fundirse con el significado de *palabra de Jesús*. Lucas es quien emplea preferentemente esta fórmula, en Hch también como *palabra del Señor*.

Se produce una transferencia operada sobre el plano lógico:

Palabra(s) de Dios = palabras salidas de la boca de Dios

Palabra(s) de Jesús = palabras de gracia.

Palabras de gracia = Palabras salidas de La boca de Jesús

PALABRAS DE JESÚS = PALABRAS DE DIOS

Como la cita de Isaías contiene un mensaje de salvación, se refuerza la relación entre palabras de gracia y palabras o evangelio de salvación. No se trata, pues, de que la gente "alaba palabras de gracia", sino que todos quedaron asombrados por las palabras de Jesús.

Este asombro recibe ahora su especificación como valoración negativa con la pregunta acerca de la identidad del lector-intérprete.

Se suele ver el origen del rechazo en dos focos de las palabras de Jesús. Por un lado, está el hecho de que Jesús omitió la mención del *día de venganza* y las referencias concretas a Sión; ese hecho frustró el deseo de los oyentes de ser

---

[392] F. Ó Fearghail, "Rejection in Nazareth: Lk 4,22", p. 67.

[393] Cf. ejemplos de textos de la época que permiten sostener esta interpretación en F. Ó Fearghail, "Rejection in Nazareth: Lk 4,22", p. 65-67.

confirmados en su certeza de que Dios tenía que obrar la liberación de Israel mediante su contraparte necesaria, a saber, la destrucción de todos sus enemigos.[394] Por otro, se enfatiza que el rechazo fue producido por la autoidentificación del lector-intérprete con el profeta escatológico que cumple hoy y ahora mismo (σήμερον [*hoy*]) la profecía de Isaías. Lingüísticamente el texto enfatiza este mitente del rechazo: la pretensión de Jesús es exageración intolerable para los nazarenos, pues Jesús se crió entre ellos; ahora se comprende la importancia estructural del τεθραμμένος [*criado*] del v. 16: prepara la oposición que aflora en el v. 22. Jesús es conocido como hijo de José (cf. Lc 3,23: ὡς ἐνομίζετο [*según se creía*].

El rechazo del mensaje implica aversión contra el que lo sostiene, a pesar de conocerlo como *figura aprobada/probada*. No hay, pues, cambio en la gente entre el v. 22 y el 28; sino que el rechazo comienza con la oposición entre ἐμαρτύρουν [*daban testimonio*] y ἐθαύμαζον [*estaban maravillados* o *asombrados*] y llega a su culminación física violenta en el v. 28.

Al asumir el papel temático *cumplidor* en Lc 4,21, Jesús afirma que el anuncio profético se relaciona con una transformación activa que comienza con su presencia: esto es lo que no pueden aceptar sus compatriotas nazarenos.[395]

Si las expectativas relacionadas con ese tipo de profecías realmente se proyectaban a la dimensión escatológica, es lógico que el σήμερον [*hoy*], que convertía en presente y presencia la irrupción escatológica de Dios, tuviera que ser chocante.

Con todo, permanece en pie la pregunta acerca del último porqué del rechazo en Nazaret, siendo que tantas otras personas aceptaron el proyecto mesiánico de Jesús. Ello lleva a remarcar que Lucas construyó un determinado papel temático en torno a Jesús, y la identificación de ese programa con Jesús de Nazaret fue el detonante del rechazo en aquella sinagoga. Estructuralmente puede sostenerse que los dos focos del rechazo se combinan: frustración de las expectativas nacionales + autopresentación de Jesús como Mesías.

En Lc 4,23 Jesús vuelve a tomar la iniciativa. El futuro ἐρεῖτε [*dirán*] ha de tomarse en sentido condicional: *Ustedes me podrían decir*.[396] El refrán citado pertenecía al repertorio en circulación. No le interesa a Lucas que aún no haya referido los milagros de Capernaúm; lo que le importa es establecer que la oposición semántica en la que se basa la opción de Jesús (en este caso, por Capernaúm y en contra de Nazaret) es consecuencia de la oposición violenta de los mismos nazarenos.

Lc 4,24-27 amplía el radio de oposición de Nazaret a toda la región, insinuando la identificación de ésta con los judíos religiosos que asisten a la sinagoga; y a la vez se establece una vinculación entre los destinatarios de la acción del Mesías anunciada en Lc 4,18-19, los de Capernaúm y los otros no-judíos representados prolépticamente por la viuda de Sarepta y el sirio Naamán. La identificación positiva de estos destinatarios de la acción de Jesús es subrayada por Lc 4,31-32, segmento que –como indicamos– comúnmente no es considerado como parte de la escena de Nazaret, a pesar de constituir su marco estructural fundamental.

Lc 4,24 cumple la función estructural de cierre de la primera serie de enunciados y es el paso a la siguiente.

---

[394] Esta interpretación es sostenida por K. Bornhäuser, a quien sigue J. Jeremias; y defendida decididamente por H. Baarlink, „Ein gnädiges Jahr des Herrn – und Tage der Vergeltung", en: *ZNW* 73 (1982) 204-220, passim.

[395] Giorgio Girardet, *A los cautivos libertad. La misión de Jesús según San Lucas*, Buenos Aires, La Aurora, 1982, p. 30.

[396] B. Violet, „Zum rechten Verständnis der Nazareth-Perikope Lc 4,16-30", p. 261. Nótese que en castellano también es posible expresar la misma idea con idéntica construcción: *Ustedes me dirán...*

Mientras que ese versículo se refería al rechazo de Jesús por su patria, el segmento Lc 4,25-27 anuncia el envío de la proclamación mesiánica a gentiles. Esta estructuración combinada es típicamente lucana.[397]

El texto crea un programa de acción a partir de un montaje de oposición y conflictos que se constituyen en mitente:

	vs	
Médico para otros		Médico para sí mismo
Hechos en Capernaúm		Nada en su patria (Nazaret)
Profeta aceptado por otros		No-profeta (o profeta no aceptado) en su patria
Viuda de Sarepta de Sidón		Viudas en Israel
El leproso Naamán el sirio		Leprosos en Israel

Estos mitentes constituyen otros tantos enunciados de acciones mediante las cuales determinados objetos pasan a los destinatarios. La carencia de esos objetos es explicitada ampliamente mediante la construcción de las situaciones de necesidad: viudez, sequía, sequía prolongada, hambre, gran hambre – en todo el país, lepra, muchas viudas, muchos leprosos, condición de extranjeros (sin derechos ni privilegios israelitas). La ampliación de la figura *sequía total* corre por cuenta del autor del evangelio. 1 Re 17,1.14 (LXX) dicen simplemente ἐπὶ τῆς γῆς [*sobre la tierra*]. Lucas agrava la situación de miseria diciendo ἐπὶ πᾶσαν τὴν γῆν [*en* o *sobre toda la tierra*]. Esta ampliación geográfica permite introducir la isotopía relacional del contacto de judíos con gentiles.[398]

Los ejemplos de la historia salvífica y el conjunto de transferencias (salud, profecía, abundancia, saciedad, sanidad, curaciones, aceptación de no-judíos) les indica a los estupefactos nazarenos que la patria del proclamador ya no tiene derecho exclusivo a los bienes de la salvación. La acción histórico-salvífica divina ya incluía a los paganos desde tiempos antiguos (Elías y Eliseo representan figuras epocales de la historia de la salvación).[399] La argumentación universalista en Lc 4,25-27 subraya aún más el porqué de la omisión del *día de la venganza* de Is 62,2b: Jesús no lo omitió por olvido u equivocación, sino intencionalmente, ya que según la perspectiva lucana Jesús no tenía intenciones de limitar la acción de su proyecto a la esfera de su propio pueblo.

Los no-judíos de Lc 4,25-27 entran en conjunción con los destinatarios de Lc 4,18-19; y con ello se cierra el círculo: en Lc 4,28-32 los nazarenos, por rechazar el proyecto de Jesús elaborado con las frases isaianas y por no estar de acuerdo con la identificación de su compatriota con la figura del Mesías realizador, llegan a ocupar el lugar actancial del *oponente*. El enunciado *llenos de ira*, situación virtual que en sí constituye un programa adjunto para lo que sigue, lleva efectivamente al programa *matar a Jesús*. Jesús, en cambio, realiza un programa alternativo: *se marcha*, lo cual

---

[397] Robert C. Tannehill, "The Mission of Jesus according to Luke iv,16-30", en: AAVV, *Jesus in Nazareth*, *BZNW* 40, Berlin, Walter de Gruyter, 1972, p. 59 sobre el origen separado de esos dichos.

[398] Lucas es un maestro insuperable en la estructuración de situaciones relacionales. En Hch 11,28 el profeta cristiano Agabo predice hambre que vendrá ἐφ' ὅλην τὴν οἰκουμένην [*en toda la tierra habitada*]. En ambos casos, Lc 4,25-26 y Hch 11,28, el hambre es mitente para realizaciones importantes sobre el esquema de profecía-cumplimiento y para relacionar los dos pueblos antagónicos y diferentes; cf. Larrimore C. Crockett, "Luke 4,25-27 and Jewish-Gentile Relations in Luke-Acts", en: *JBL* 88 (1969), p. 178.
En Lc 4 el movimiento va desde los judíos al mundo pagano; en Hch, desde los paganocristianos a los judeocristianos.

[399] Sobre el empleo de los modelos *Elías* y *Eliseo* en la obra lucana (Lc 4,25-27; 7,11-17; Hch 10,1-11,18) cf. L. C. Crockett, "Luke 4,25-27 and Jewish-Gentile Relations in Luke-Acts", p. 180-183. La aplicación de paradigmas y modelos de la historia salvifica sobre la isotopía escriturística ha suscitado el interés de buen número de exégetas. Crockett es tan sólo uno de muchos.

constituye una manifestación pública de su soberanía total. Aunque lo agarran, no lo pueden sujetar.

El segmento Lc 4,30 es materialización del rompimiento definitivo de Jesús con su ciudad-patria. El cuadro prefigura el camino de la pasión (*subida*) y el envío del evangelio a los gentiles.

Hay una especie de vínculo entre Lc 4,9 y 4,29. En el v. 29 Jesús nuevamente está al borde de un precipicio. Lo que le había propuesto el diablo como acto de afirmación mesiánica y prueba de su filiación divina, pero también como trampa para destruirlo (esta idea con seguridad existió en algún momento remoto de la formación de la historia de la tentación), ahora se lo quieren aplicar los nazarenos como castigo violento – ¡precisamente por presentarse como Mesías![400]

Lc 4,30-41 es realización del programa alternativo de Jesús, concretado en el programa adjunto *bajar a Capernaúm* y el programa principal *enseñarles*.

La valoración positiva del papel temático del *maestro* reviste a los *habitantes de Capernaúm* con las características exactamente opuestas a las de los nazarenos.

El texto proyecta así ante su público lector dos verificaciones opuestas: mientras que los nazarenos estiman que Jesús es intérprete falso (en categorías semióticas), porque no *es* ni *parece ser* lo que dice, para los otros galileos (Lc 4,14-15) y los de Capernaúm (Lc 4,30-31) es intérprete verdadero, pues combina el *serlo* con el *parecerlo*.

En cambio, para el público lector, que conoce el verdadero origen de Jesús por haberse informado de la Anunciación y los demás elementos sobre su procedencia, pero aún no ha leído el resto del texto, Jesús es todavía Mesías secreto: *lo es*, aunque aún *no parece serlo*.

Las calificaciones de Lc 2,40.52 no alcanzan para establecer la valoración de verdadero. Ello será propuesto por Lucas recién con la resurrección de Jesucristo.

Con la construcción de la escena en Nazaret, Lucas no sólo presenta el anuncio del programa de la vida y misión de Jesús, sino también el programa narrativo del evangelio mismo. Lo decisivo es que este programa "combinado" mencione a los pobres juntamente con otros grupos que sufren desventajas y discapacidades físicas, sociales y económicas: ciegos, presos, oprimidos. Ello implica que Lucas concibe el mensaje de Jesús como de especial relevancia para un grupo "general" de personas marginadas por diversos motivos.[401] El desarrollo del discurso ampliará su proyección a samaritanos, publicanos, despreciados y paganos. Como tal, el texto de Nazaret es un manifiesto perenne: aquí el Jesús lucano transfiere a la humanidad el objeto definido como *conocimiento de su persona y obra*, tal como lo mostrará el texto completo.

La secuencia Lc 4,14-32 también es prefiguración definitiva de la aceptación o el rechazo de la propuesta de Jesús. Con esa unidad de texto Lucas ha creado acaso una de esas purísimas expresiones del mensaje cristiano: la proclamación de la liberación de todas las formas de pecado y muerte que oprimen, presionan, destruyen y desfiguran al ser humano. Esa unidad es así clave para todo el evangelio;[402] y la cita de Isaías se convierte en verdadero *frontispicio* del EvLc.[403]

---

[400] Georges Casalis, "Un nouvel an. Luc 4,16-21", p. 150.

[401] Mary Ann Beavis, "'Expecting Nothing in Return'. Luke's Picture of the Marginalized", en: *Interpr* 48 (1994), p. 359.

[402] Etienne Samain, "Manifesto de Libertação: o Discurso-programa de Nazaré (Lc 4,16-21)", en: *REB* 34 (1974) 261-287, passim.

[403] Así la solían llamar algunos comentaristas y traductores; cf., p. ej., Edgardo J. Goodspeed, *Introducción al Nuevo Testamento*. Prólogo de Juan M. Norris, Buenos Aires, La Autora; México, Casa Unida de Publicaciones, 1948, p. 136.

Combinando ahora las calificaciones del sujeto *Niño Salvador Cristo el Señor* de Lc 2,1-21 con las del sujeto *Mesías Cumplidor Liberador* de Lc 4,14-32,[404] se obtiene el siguiente cuadro:

Papel temático: [MESÍAS]

Definido como: Salvador, Liberador, Maestro, Anunciado

Desplegado en los siguientes conjuntos figurativos: con estas figuras (aspectos realizados):

Relaciones con despreciados	Nacimiento paupérrimo Vista a los ciegos Profeta no aceptado en su patria Viuda extranjera El leproso Naamán el sirio Traslado a Capernaúm
Dedicación a los pobres	Pastores Buenas nuevas a pobres
Liberación / Salvación	El nombre Buena nueva Gran alegría Cristo el Señor Paz Liberación a cautivos Libertad a oprimidos Anunciar el año agradable del Señor
Enseñanza	Fama Alabanza Proclama Enseñanza Asombro Autoridad
Cumplimiento	Cita de Isaías Hoy Antes ustedes Palabras de gracia salidas de su boca

2.5. Lc 5,27-32: Un despreciado se transforma en seguidor activo

La unidad Lc 5,27-32, compuesta por una historia de vocación (Lc 5,27-28) y una típica disputa (Lc 5,29-32), forma parte de la secuencia mayor Lc 5,12-6,11 en la que la redacción, siguiente el EvMc, ofrece varias líneas al público lector: curaciones (leproso, paralítico, mano seca) y disputas sobre el derecho de perdonar pecados, comer con pecadores, el ayuno y el sábado. Esta secuencia va construyendo una oposición creciente. Mientras que en el caso del leproso (Lc 5,12-16) un eventual anti-sujeto sólo

[404] Esta combinación se impone por los siguientes paralelos lexemáticos, isotópicos y estructurales entre Lc 2,10-12 y Lc 4,18-21: εὐαγγελίζομαι [*doy buenas nuevas*] = εὐαγγελίσασθαι [*dar buenas nuevas*]; σωτήρ [*salvador*] = programa salvífico; σήμερον [*hoy*] = σήμερον [*hoy*], pastores pobres = πτωχοῖ [*pobres*]; cf. C. Escudero Freire, *Devolver el Evangelio a los pobres*, p. 211, nota 94. Agréguese también Lc 4,42-44 como clausura temática del papel temático en cuestión.

es insinuado mediante la orden de no divulgar la curación, en Lc 6,11 la oposición ya toma colores vivos.[405]

Nótese también que Lc 5,17-6,11 forma una estructura perfectamente construida en cuyo centro figura la parábola del vestido y los odres (Lc 5,36-39),[406] cerrada por un remate de material peculiar L.[407]

Con el orden creciente el autor va dando cada vez más *calidad* a su héroe. Ya los primeros milagros (se trata de exorcismos, una categoría formal especial de historias de milagro) resaltaron las calificaciones de Jesús como *capacitado por la dimensión divina*: en Lc 4,34-41 el texto recuerda los títulos de la Anunciación (concretamente Lc 1,35), mostrando que con estos milagros Jesús ejerce su dominio. La dimensión divina llega a una doble culminación con la curación del leproso (realización solemne reservada a la intervención personal –escatológica– de Dios, a través del Mesías) y con el perdón de los pecados brindado al paralítico (Lc 5,20) (también realización reservada a Dios). Aquí se introduce un distanciamiento consciente, pues se levanta la acusación de blasfemia (Lc 5,21). A nivel literario este versículo es un aviso anticipatorio del programa de oposición al proyecto de Jesús. En este contexto es importante destacar que en Lc 5,17, la introducción redaccional a la curación del paralítico, Lucas –a diferencia de Marcos– nombra expresamente a fariseos y maestros de la Ley, introduciendo a estos anti-sujetos ya en este momento. Marcos los identifica recién en Mc 2,6.

Además, Lucas introduce el código geográfico: los anti-sujetos provienen de Galilea, Judea, Jerusalén. Esto anticipa que en todo su recorrido la proclamación del evangelio tendrá que atravesar las oposiciones prefiguradas ya en la vida de Jesús. Finalmente, en el ἅπαντες [*todos*] de Lc 5,26 los anti-sujetos ya no figuran: la formulación los elimina a nivel literario y les niega su calidad de verdaderos sujetos: ¡ignorarlos es anularlos![408]

Lucas relaciona la curación del paralítico con la vocación de Leví, omitiendo el sumario de Mc 2,13 y colocando la escena como continuación directa de la anterior. Asimismo, elimina la introducción de la próxima historia, Mc 2,18, convirtiendo la discusión sobre el ayuno (Lc 5,33-39) en una especie de charla de sobremesa o, mejor dicho, disputa de sobremesa.

Lucas obtiene así una sola secuencia estructurada desde Lc 5,17 hasta el v. 39, en la cual la vocación de Leví, un publicano con la calificación de *pecador* a los ojos de los anti-sujetos introducidos ya en Lc 5,17, es clara manifestación del poder de Jesús de perdonar pecados y crear nuevas relaciones. Este aspecto será profundizado algo más con el análisis del agregado lucano εἰς μετάνοιαν [*a la conversión* o *al arrepentimiento*] en Lc 5,32.

---

[405] Interesantemente Lucas transforma Mc 3,6, disminuyendo su violencia. Elimina la confabulación de fariseos y herodianos y su discusión para ver cómo eliminar a Jesús. El Lc 6,11 los anti-sujetos se llenan de ἄνοια [*estupidez* o *furor*]. Quedan privados de νοῦς [*mente, razón*], es decir, de la capacidad de distinguir entre lo verdadero y lo falso. Pero no se trata de una descalificación intelectual, sino relacional: quedan enceguecidos por el odio. La *Biblia de Jerusalén* traduce correctamente *se ofuscaron*.
Según Lucas, los anti-sujetos aún no saben qué hacer con Jesús. Esto evidencia que para este evangelista aún no llegó el momento literario de anunciar la condena de muerte. Esto demuestra que los anti-sujetos todavía no manejan un anti-programa al proyecto global de Jesús. El lugar de anti-programa lo ocupan por ahora solamente sus expresiones rituales y religiosas.

[406] R. Meynet, *L'Évangile selon Saint Luc*, Vol. 1, B1, *ad* Lc 5,17-6,11, p. 56-57.

[407] El logion Lc 5,39 no proviene de la fuente marcana. Seguramente circuló libremente, conviniéndole a la redacción lucana colocarlo en este lugar, cf. R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, p. 18.

[408] El ἅπαντες [*todos*] es ligera ampliación del πάντες [*todos*] de Mc 2,12. Mateo procede de manera diferente: en Mt 9,8 allí los ὄχλοι [*multitudes, gente*] son agentes del *temer* y *glorificar a Dios*.

Lc 5,27-32 se compone de dos pequeñas simetrías, que corresponden a los dos contenidos formales (historia de seguimiento + diálogo-disputa), íntimamente ligados entre sí:

Lc 5, 27	A	Jesús ve a un publicano de nombre Leví
	B	Formulación de la invitación-orden de seguimiento
28	X	Leví, dejando todo, se levanta y le sigue
29	B'	Leví le hace una gran cena en su casa
	A'	Muchos publicanos y otros se congregan allí
Lc 5, 30	A	Los fariseos y sus escribas murmuran contra los discípulos:
	B	"¿Por qué comen y beben con publicanos y pecadores?"
31	B'	Respuesta de Jesús: los sanos no necesitan médico, sino los enfermos
32	A'	Emblema: No vine a llamar a justos, sino a pecadores

En la primera simetría, la *cena* es figura de refuerzo de la entrega total, correspondiendo al llamado al seguimiento; y la cantidad de *publicanos y otros* es ampliación del *éxito* de la relación que comenzó con uno solo. En la segunda simetría, Jesús responde la pregunta dirigida a sus discípulos, y cierra la unidad con un emblema literario que por su lugar estructural proyecta una fina ironía sobre los murmuradores: ellos son los que se creen justos; ¿lo serán?

La presentación del sujeto *Leví* como *publicano*[409] es referencia a la solidaridad de Jesús con este grupo despreciado. Esta relación es el detonante de la oposición de los anti-sujetos, a la vez que estatuye una figura de seguimiento.

La formulación lucana *un publicano llamado Leví* evidencia un proceso de personalización. Lucas es el único de los Sinópticos que lo presenta como *publicano*, es decir, como *despreciado y pecador* según la categorización sociorreligiosa vigente; pero de allí Lucas lo pasa a *persona con nombre*. Luego habrá otros pasos más en ese proceso.

Los enunciados de acción *salir*, *ver* y *decir* desembocan en la invitación con todo de orden ἀκολούθει μοι [*Sígueme*]. El sujeto interpelado responde con otros enunciados de acción con los cuales Lucas introduce un eje central y exclusivo de su propio proyecto redaccional. En efecto, agrega a la base marcana καταλιπὼν πάντα [*dejándolo todo*]. Se trata de una figura peculiar del EvLc relacionado con la renuncia total a los bienes. Esta figura evidencia una línea progresiva. Mientras que Simón Pedro y los compañeros no parecen tener tantos bienes (apenas dos barcas y sus redes, entre varios), en Lc 14,25-33 ya hay una reflexión mucho más elaborada sobre la renuncia. La culminación viene en Lc 18,22: al magistrado rico se le plantea exigencia de vender todas las pertenencias y repartir lo obtenido entre los pobres. La respuesta a ese proyecto jesuano-lucano llega en Lc 18,28-30 con la valoración positiva de lo hecho por Pedro y los del grupo. La respuesta a la vocación vive así de las tres figuras de la totalidad (πάντα [*todo*]), la inmediatez (καί [*y* + enunciados de acción] y el seguimiento efectivo (ἠκολούθει αὐτῷ [*le siguió*]).

El mitente de la realización de *seguimiento* es la relación establecida soberanamente por Jesús. Para que Jesús pudiera pronunciar la palabra de vocación, ese vínculo esencial en toda comunicación interpersonal, fue necesario tener que *ver* al publicano despreciado, *sentir* algo positivo por él, *considerarlo* apto y necesario para el seguimiento, *animarse* a arriesgarse por él. La obediencia no es, pues, respuesta a una mera palabra, por más poder que ésta tenga, sino que es respuesta a toda una relación de acciones y palabra establecida por Jesús. Verificar que "eso pasa" a nivel del texto

---

[409] En Mt 9,9 es un *hombre llamado Mateo, sentado al banco de los tributos públicos*; en Mc 2,14 es *Leví hijo de Alfeo, sentado al banco de los tributos públicos*.

tiene profundas implicancias hermenéuticas. Significa concebir el seguimiento como una relación en la cual se construye una totalidad, y no como una respuesta individual de alguien apelado por una palabra a secas.

Lc 5,28 ubica a Leví en el lugar de *ayudante* de Jesús al igual que Simón Pedro, Santiago y Juan. Así lo evidencia el paralelo lexemático de la fórmula: Lc 5,211 ἀφέντες πάντα ἠκολούθησαν αὐτῷ [*dejándolo todo, le siguieron*] y Lc 5,28 καταλιπὼν πάντα ἀναστὰς ἠκολούθει αὐτῷ [*dejándolo todo, se levantó y le siguió*]. Además, se encuentra en ambos casos el mismo mitente: la relación integral (no sólo la palabra) creada por Jesús entre su persona y el *pecador* (condición verbalizada en la confesión petrina Lc 5,8; contenida en *publicano* en Lc 5,27 y su subsiguiente despliegue en el reproche de los anti-sujetos).

En síntesis: por el influjo de la *relación de Jesús, el* sujeto *Leví* renuncia a su objeto *despacho de impuestos* para asumir el *discipulado*.

Acto seguido, el nuevo sujeto *discípulo Leví* pasa a una primera realización de su condición adquirida: les ofrece a Jesús un gran banquete. Esta comida y la casa misma se hallan en ligera tensión literaria con el v. 28; pero ello se salva teniendo en cuenta que καταλιπὼν πάντα [*dejándolo todo*] es una fórmula estandarizada de Lucas; y que en el πάντα [*todo; todas las cosas*] podría verse en ese momento la mesa de los impuestos y todo lo que allí había, y no necesariamente también la casa de Leví.

Lucas aclara el oscuro texto de Marcos, pues allí no se sabe quién es huésped de quién. Al ubicar con precisión la comida en la casa de Leví, Lucas organiza por primera vez una de sus escenas predilectas: *Jesús como huésped*. Repite este escenario en Lc 7,36-50; 10,38-42; 14,1-24 (allí se trata de una construcción sumamente amplia); 19,1-10; y con una culminación en la última cena y las diversas conversaciones que se le agregan, 22,7-38.

La construcción del sujeto *Jesús huésped* es un medio característico lucano para la estructuración de determinado aspecto de su mensaje transformado en escenas y secuencias relacionales.[410] El análisis de la isotopía relacional mostrará que se trata de una verdadera categoría cristológica que se compone de dos elementos: *Jesús el viajante + el huésped*.

En Lc 5,29b se introduce otro sujeto en la escena: ὄχλος πολὺς τελωνῶν καὶ ἄλλων [*una multitud de publicanos y de otros*]. En el NT hay sólo 4 casos de ὄχλος [*multitud*] + genitivo que explica de qué clase de multitud –número grande– se trata. Los 4 pertenecen a Lucas: Lc 5,29; 6,17; Hch 1,15 y 6,7.

En el relato de Leví el término subraya tanto la gran cantidad de *publicanos* y *otros*, y al mismo tiempo vincula a esas personas con todo el panorama relacional del EvLc.

Es muy sabia la sustitución lucana de la formulación ἁμαρτωλοί [*pecadores*] de Mc 2,15 por ἄλλων [*de otros*] en Lc 5,29. Con ello la caracterización negativa de una parte de los congregados es puesta en boca de los adversarios (v. 30). El público lector comprende que no es el evangelista quien descalifica de entrada a esas personas, sino que lo hacen los anti-sujetos.

A nivel descriptivo aparecen aquí las figuras del *compartir*, la *alegría* (deducida de una *gran* comida) y la *amplitud* (creciente) del movimiento de Jesús.

Ahora entran en escena los sujetos *fariseos y sus escribas*. Levantan un anti-programa desencadenado por la oposición de su concepto de pureza ritual al proceder de Jesús. Ese anti-programa se realiza en dos etapas: *murmurar* y *exteriorizar el reproche*. El enunciado de acción ἐγόγγυζον [*murmuraban*] incluye las figures de *disconformidad, protesta* y *oposición*. Echando mano al recurso de la intertextualidad bíblica, se constata que el lenguaje veterotestamentario emplea ese concepto y afines para referirse a una valoración negativa de la acción de Dios. Criticones y protestones expresan su disconformidad con el obrar de Dios, *murmurando* contra él. Esta acción se halla en franca oposición a la actitud creyentes, o sea, la entrega de la fe. Mediante

---

[410] W. Grundmann, *Das Evangelium nach Lukas*, p. 132.

el empleo de este verbo tradicional, Lucas hace entrar a los fariseos y sus escribas en conjunción con los israelitas que murmuraron en diversas ocasiones en contra de Dios por sus acciones liberadoras.

Al mismo tiempo, Lucas paraleliza los hechos histórico-salvíficos del pueblo del Pacto con las realizaciones jesuanas, declarando que éstas pertenecen a la historia de la liberación.[411]

La expresión de esta oposición pertenece a los elementos menores de estructuración del EvLc. En Lc 15,2 y 19,7 el autor presenta el mismo enunciado de acción (con prefijo) διαγογγύζω [*murmurar*] como anti-programa desarrollado por los anti-sujetos frente al programa de relación de Jesús con publicanos (y pecadores).

En ocasión de la comida en la casa de Leví es importante notar que la reacción farisaica se dirige a los discípulos y no directamente a Jesús. Esto es un reflejo de las circunstancias redaccionales: al escribir Lucas su evangelio, reacciones semejantes se lanzaban contra quienes participaban en comidas y prácticas similares con pecadores y despreciados. En este análisis semiótico no interesa verificar si las reacciones venían desde sectores de la propia comunidad, del mundo judío o de ambas direcciones. En Mc 2,16 los escribas de los fariseos preguntan por qué Jesús come con los publicanos y pecadores (así lo copió Mateo). Lucas convierte la pregunta que acusa a Jesús en interrogación del tipo reproche directo a los discípulos.[412] Estos cambios redaccionales tienen su importancia a nivel relacional, pues permiten extender la escena a la práctica de comunión de mesa (incluyendo la celebración de la Cena del Señor) en las comunidades cristianas y al problema de la comida con pecadores y marginados por el judaismo. El tema preocupa una y otra vez a Lucas;[413] cf. también Hch 10,13-14 y 15,19-20.

La respuesta de Jesús vive de un complejo conjunto de oposiciones que constituyen una serie de figuras paradójicas. La resultante es un programa de acción, convertido en programa narrativo a nivel literario y con ello, en *emblema* (Lc 5,32). Este emblema contiene sumariamente la paradoja del evangelio.

Se distinguen claramente las siguientes oposiciones:

- La oposición entre sanos/justos y enfermos/pecadores.
- La oposición entre la aceptación por parte de Jesús de la división farisaica del pueblo en justos y pecadores y la opción jesuana por los últimos.
- La oposición entre la solidaridad de Jesús con los pecadores y la radicalidad de su llamado al arrepentimiento o conversión.
- La oposición entre un arrepentimiento o conversión en términos religiosos y el cambio practicado por quienes siguen a Jesús.

La primera oposición estructurante, construida sobre el esquema /puro/ vs /impuro/, constituye la esencia de la ideología farisaica. Cabe hablar de ideología porque se trata de un sistema de representación mental de la realidad con determinados fines, algunos conscientes (propósito de obediencia total a determinaciones religiosas de las Escrituras y de la tradición oral, representadas como voluntad de Dios) y otros dados e inconscientes, pues el esquema subyacente a /puro/ vs /impuro/ no sólo era un proyecto de vida personal, de piedad y práctica ritual del individuo; sino que a la vez justificaba el sistema de purificaciones, ofrendas, sacrificios y otras prácticas y negocios monopolizados por la casta religiosa nucleada en Jerusalén e instalada en el templo. Esta proyección sobre Jerusalén es totalmente lícita en el orden estructural, ya que Lucas mismo la introduce en Lc 5,17, distinguiéndose de Mc 2,1.

Lo curioso es que Jesús acepta esta división farisaica en sanos y enfermos (nivel metafórico), justos y pecadores (nivel religioso). Pero la acepta sólo a nivel conceptológico. A nivel relacional, su práctica contradice enfáticamente la de quienes hacen la separación, pues él se relaciona con los "prohibidos".

---

[411] Un empleo similar del lexema se halla en el EvJn: Jn 6,41.43.61; 7,32.

[412] Agregando también πίνετε [*beben*].

[413] E. Schweizer, *Das Evangelium nach Lukas*, p. 73.

He aquí la segunda oposición que invierte las polaridades de la primera. Pero esta inversión contiene un programa concreto: llamar a pecadores εἰς μετάνοιαν [*a la conversión* o *al arrepentimiento*]. Esta especificación lucana, agregada a la base marcana Mc 2,17,[414] aclara que el llamado no es una invitación a comer con Jesús en señal de unión con Dios, sino que es una vocación a un programa de acción. El desarrollo del discurso tendrá que desplegar los contenidos de este programa.

La tercera oposición consiste en la diferencia entre lo que a los ojos de los anti-sujetos parece ser una relajamiento (*juntarse con* publicanos y pecadores), y la radicalidad de esta opción, que de ninguna manera es una tolerancia de la situación de efectivo pecado, sino una exigencia de transformación.

Con su agregado al texto marcano Lucas da la precisión a la dimensión universalista de su pensamiento. Su universalismo no consiste en una *apocatástasis panton*, *un retorno de todo a su punto original de partida en Dios* (salvación universal); tampoco es un *laissez faire*, como confirmando a cada cual en su estilo de vida. Es la inclusión de los "imposibles" en un proyecto de transformación global. Se produce así en esta unidad de texto el entrecruce de dos dimensiones: la universalista, realizada en la vocación de un pecador despreciado que no tenía lugar en el sistema salvífico común, y la de la radicalidad ética. Hablar, pues, del universalismo lucano sólo en términos geográficos y étnicos aún no tiene mucho sentido. Sí lo tiene si se incluye el nivel relacional, combinándolo siempre con la radicalidad de un proyecto alternativo de vida para los excluidos por los proyectos particularistas, llámense nacionales, nacionalistas, farisaicos, separatistas, sectaristas, exclusivitas, clasistas, imperialistas.

La división farisaica entre puros e impuros, justos y pecadores, también implicaba la posibilidad de un programa de traspaso del polo negativo al positivo. Si hay algo por lo cual luchaba el movimiento fariseo fue justamente la validez total de la Torá con una vida organizada según esta Ley, y la vuelta de la mayor cantidad posible de israelitas a esta obediencia. En sus organizaciones colectivas (*jaburoth*) vivían en observancia radical de la Torá, estudiaban la Escritura, oraban por la renovación de Israel y practicaban comunión de mesa con pureza ritual irreprochable, trasladando las exigencias de la pureza levítica a la vida cotidiana. Precisamente la pureza les significaba tanto como la justicia.[415] Si bien consideraban que la conversión de determinados sectores del pueblo judío era difícil, pues se le oponían contactos, profesiones, manchas, impurezas "inevitables" de sus profesiones, etc., puede estimarse que su proyecto de cumplimiento legalista, de pureza ritual y del diezmo constituía un plan salvífico y una exigencia severa levantada como programa para todo el mundo.

A nivel de las oposiciones estructurantes del texto lucano, queda claro que la conversión planteada por Jesús como contrapropuesta al proyecto farisaico es una posibilidad auténtica para los excluidos que en el otro sistema ya no tenían cabida.

De la verbalización de la oposición /justos/ vs /pecadores/ se desprende que el camino propuesto por los anti-sujetos se construía sobre la dimensión más específicamente religiosa y ritual: purificación, rito, ayuno, esfuerzo, diezmo. En el proyecto jesuano, el camino ofrecido se construía sobre la dimensión del seguimiento. La respuesta inmediata de Leví ejemplifica lo que Jesús quiere proponer con su llamado al arrepentimiento: dejar todo, seguir a Jesús, abrir la casa y la mesa para los demás interesados y seguidores y para otros "imposibles", compartir, ofrecer comida, practicar comunión de mesa y solidaridad, formar comunidad. Es decir, abarca toda una praxis de relaciones nuevas y positivas.

---

[414] Cf. La variante correspondiente en Mc 2,17 y Mt 9,13 por influencia del paralelo lucano. Lógicamente se la ha de desechar.

[415] Ulrich Wilckens, *Theologie des Neuen Testaments. Band I: Geschichte der urchristlichen Theologie. Teilband 1: Geschichte des Wirkens Jesu in Galiläa*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 2005[2] (Ed. revisada), p. 198-199.

Los anti-sujetos no cuestionan, pues, solamente una comunión de mesa, sino todo un concepto de relación que constituye una alternativa de vida y salvación que difiere radicalmente del proyecto farisaico.

La nueva praxis del arrepentimiento es posible por la relación que ofrece Jesús; y a la vez tiene que ver con concreciones cuyas figuras se agrupan a lo largo de la isotopía económica: renuncia a bienes, puesto y fuentes de ingresos; compartir lo propio con toda la comunidad – ¡y eran muchos! (Lc 5,29).

Sobre esta historia del tiempo de Jesús el redactor proyecta su propia situación, haciendo que el significado de la acción ya pretérita de Jesús dijera su palabra para el presente del público lector.[416] Este empleo paradigmático de los elementos de la tradición no sólo se deduce de la aplicación del reproche a los discípulos (cf. *supra*), sino también de la modificación del aoristo ἦλθον [*vine*] de Mc 2,17 al perfecto ἐλήλυθα [*he venido*] en Lc 5,32.[417]

La unidad proyecta ante el público lector tres pares de elementos ejemplares:

- Dos direcciones: la de la misión de Jesús a despreciados y pecadores, y la de la transformación radical de los llamados (arrepentimiento, seguimiento, renuncia, compartir).
- Dos focos o polos de interés: la obediencia total y la categoría cristológica de Jesús como huésped.
- Dos acciones de Jesús, escandalosas según la verificación negativa de los anti-sujetos: llamar a un publicano y practicar comunión de mesa con pecadores y publicanos.

El proceso completo de transformación por el cual pasa el publicano es el siguiente: de publicano profesional a persona con nombre; de allí ha llamado y a obediente a la vocación. Su cambio implica un discipulado comprometido que se realiza a nivel económico y relacional: publicano – Leví – oyente – obediente – seguidor – discípulo que comparte y entrega.

Jesús, por su parte, se presenta en el papel temático de *llamador de pecadores*. Ejecuta su función realizando la integración de un pecador despreciado a las filas de sus discípulos, quienes ya aparecen claramente constituidos como instancia en Lc 5.30.

Los fariseos y sus escribas asumen el papel temático de oponentes. Lo realizan mediante las acciones de *no comprender*, *murmurar*, *protestar*, *reprochar*. Sus realizaciones quedan nucleadas en el programa de *rechazo* de publicanos y pecadores como tales.

La oposición fundamental de la unidad no consiste en /puro/ vs /impuro/, /justo/ vs /pecador/; sino en dos diferentes conceptos de μετάνοια [*conversión*, *arrepentimiento*]. Lo que Jesús desenmascara no es algún error conceptológico de los anti-sujetos, sino el programa de acción de los mismos; es decir, las consecuencias sacadas de su esquema de /puro/ vs /impuro/, concretadas en su visión de lo que deberían hacer los impuros para participar en la salvación. Jesús saca la consecuencia contraria.

A nivel literario, la verbalización del programa alternativo de Jesús en Lc 5,32 pertenece a la fase valorativa final del proceso producido por la unidad estudiada. Esta fase se constituye a su vez en fase de influjo para un eventual programa de realizaciones de los anti-sujetos; y, desde el texto cristiano, en mitente para el público lector. Este público es convocado a realizar –como comunidad cristiana– una praxis según el modelo propuesto por Jesús y sus discípulos.

---

[416] E. Schweizer, *Das Evangelium nach Lukas*, p. 73.

[417] Cf. los respectivos intentos de acomodación de los textos a sus paralelos: en Mc 2,17 se halla la variante ἐλήλυθα [*he venido*] en el Códice Washingtoniano; en Lc 5,32 el Códice D y unos pocos más tienen la variante ἦλθον [*vine*].

2.6. Lc 6,20-26: Proclama de una inversión total de valores y de relaciones sociales, de poder y de propiedad

Lc 5,12-6,11 pertenece a la secuencia mayor de Lc 5,1-6,19. Lc 5,1ss marca un hito importante en el proceso jesuano, ya que en Lc 4,14-44 Jesús ejerce un ministerio solitario, mientras que a partir de Lc 5,2 trabaja acompañado por discípulos. El corte de Lc 5,1 también corresponde a los énfasis distintos de las secuencias: Lc 3,21-4,44 profundiza más la isotopía cristológica; Lc 5,1-6,19, la eclesiológico-comunitaria.[418]

La unidad mayor de Lc 5,1-6,19 halla su continuación directa en Lc 6,20-49, el llamado *Sermón del llano*. Es importante tomar en cuenta la proyección eclesiológica de la secuencia anterior al Sermón, ya que ella informa sobre la dirección de esas enseñanzas, construyendo sus programas narrativos y el montaje de conjuntos figurativos sobre la isotopía del seguimiento, que puede llamarse "acolútica" o "acolítica", de ἀκολουθέω [*seguir, acompañar, ser discípulo*], respetando la conceptología evangélica de Lc 5,11.27.28 etc.[419]

En la secuencia Lc 6,20-49, los discípulos, constituidos en seguidores, reciben el *conocimiento* del programa de *praxis*. El orden del discurso compuesto por una *secuencia comunitaria* y una *secuencia instructiva* expresa un concepto central en la constitución de los *ayudantes*: la nueva relación producida por Jesús y ejercida a su vez en el grupo antecede a la instrucción verbal profundizada. Jesús no es, pues, en primera instancia un maestro espectacular que ofrece visiones desconocidas, instrucción académica, valores intelectuales, instrucción casuística o curiosidades esotéricas –el entorno religioso del momento contaba con todos estos–; sino que es un creador de relaciones nuevas y de comunidad que irrumpen en las estructuras endurecidas de esquemas fijos de separación y desprecio; y que capacita a aquellos que se dejan "mover" por esta inclusión suya, a proseguir esa construcción comunitaria alternativa en la que las personas despreciadas o menospreciadas llegan a revestirse de papeles temáticos nuevos.

Lc 6,12-19 retoma estructuralmente la temática de Lc 5,1-11, formándose un pequeño quiasmo:

Lc 5, 1-3	A	Jesús y la multitud
4-11	B	Vocación de Pedro y sus compañeros
Lc 6, 12-16	B'	Elección de los Doce
17-19	A'	Jesús y la multitud

La secuencia de acciones Lc 5,1-6,19, aclarada varias veces mediante reflexiones, enseñanzas y disputas, desemboca finalmente en el Sermón del llano, cuyo auditorio queda constituido por los Doce, una gran multitud de discípulos y una gran muchedumbre del pueblo (Lc 6,17).

La muchedumbre del pueblo *de toda Judea y Jerusalén y de la zona costera de Tiro y Sidón* (incluyendo así gente de regiones paganas), puesta en conjunción con Jesús, contrasta vivamente con los fariseos y maestros de la Ley venidos *de todas las aldeas de Galilea, Judea y de Jerusalén*, Lc 5,17: estos líderes llegaron a oponerse a Jesús. El texto crea así la figura de la afluencia de grandes hacia que llegan hacia Jesús. Esta figura se opone no sólo a la llegada de los oponentes, sino también a la imagen jerosolimitanocéntrica de la esperada afluencia de todos los pueblos a Sión-Jerusalén, elaborada, p. ej., a partir de Zac 8,20-23.

---

[418] M. Theobald, „Die Anfänge der Kirche", p. 91.

[419] El lenguaje eclesiástico-litúrgico ha reducido el significado del término *acólito* al monaguillo y al ministro de la iglesia cuyo oficio es servir al altar. Sólo en sentido figurado se emplea el término para referirse a una *persona satélite* que depende de otra. Se trata de un ejemplo interesante de limitación conceptológica mediante la cual se le ha quitado casi toda su fuerza a un término altamente significativo en el evangelio.

El Sermón relaciona los tres grupos conformados por *apóstoles*, *discípulos* y *pueblo*; y el texto construye una gran escena representativa.[420] Jesús, tomando en cuenta a sus discípulos (Lc 6,20), dirige el Sermón al pueblo (Lc 7,1). Es decisivo constatar esta amplitud de la audiencia, ya que algunos exégetas la restringen sólo al círculo de los discípulos, excluyendo al pueblo.[421]

A nivel literario, el Sermón Lc 6,20-49 se compone de tres secciones: Lc 6,20-27, Bienaventuranzas y Ayes; Lc 6,27-38, amor incondicional; y Lc 6,39-49, celo y necesidad de la praxis. Las tres secciones son introducidas mediante indicaciones idénticas de enunciados de acción: Lc 6,20 ἔλεγεν [*decía*]; 6,27 λέγω [*digo*]; 6,39 εἶπεν [*dijo*]. Nótese la estructura A (tercera persona) – X (primera persona) – A' (tercera persona).[422]

Cada subunidad produce una inversión. La primera lo hace en el orden socioeconómico; la segunda, en la ética de la reciprocidad;[423] la tercera, en la censura hipócrita y autosuficiente.

En la primera subunidad, formada por cuatro macarismos y cuatro ayes,[424] aparece en forma condensada la oposición absolutamente clara entre sujetos puestos con conjunción con Jesús y otro grupo explícito de anti-sujetos en disyunción con él.

Literaria y estructuralmente, la unidad Lc 6,20b-26 es una construcción artística con diversos retoques redaccionales que opone en paralelismo antitético cuatro bienaventuranzas a cuatro ayes. No corresponde hablar aquí de maldiciones (como lo hace, p. ej., la *Biblia de Jerusalén* en el título para Lc 6,24-26), ya que existía una forma literaria diferente y particular para la maldición, con un término técnico específico: ἐπικατάρατος [*maldito*], de amplio uso en la Biblia (en el NT, en Gl 2,10.13); en hebreo אָרוּר [*maldito*]. El contenido de los ayes también difiere de las maldiciones.

La construcción de oposiciones, ubicada en el lugar decisivo al comienzo del Sermón programático para la praxis de seguimiento,[425] suministra una orientación muy específica a toda la enseñanza de Jesús.

---

[420] M. Theobald, „Die Anfänge der Kirche", p. 100.

[421] Así, p. ej., K. H. Rengstorf, *Das Evangelium nach Lukas*, p. 84.

[422] A partir de estas distinciones y por el cambio de tenor a partir de Lc 6,39, algunos autores creen poder distinguir en el Sermón una sección con palabras para un público mayor y otra para un grupo más reducido. Así W. Grundmann, *Das Evangelium nach Lukas*, p. 140, ve una estructura quiásmica en Lc 6,12-49:

Lc 6,	12-16 A	Elección e institución de los Doce
	17-19 B	Acudimiento de discípulos y multitud = formación de comunidad amplia
	20-38 B'	Palabras a la comunidad amplia de discípulos
	39-49 A'	Palabras a una comunidad algo más restringida (¿Líderes? ¿Los Doce?)

La propuesta es interesante, pero dado que faltan indicadores precisos sobre los destinatarios en el texto, no deja de ser hipotética.

[423] Sobre la unidad Lc 6,32-35 véase el excelente estudio de W. C. van Unnik, „Die Motivierung der Feindesliebe in Lukas VI 32-35", en: *NT* 8 (1966) 284-300. Luego de repasar una buena serie de textos ético-morales griegos y helenísticos, analiza la ruptura producida por Jesús con esta propuesta, que si bien toma elementos formales del lenguaje y la filosofía del ambiente helenista, implica una crítica radical del principio tan divulgado de la ética de reciprocidad.
Sobre la misma unidad lucana cf. también Luise Schottroff y Wolfgang Stegemann, *Jesús de Nazaret, esperanza de los pobres*, Salamanca, Sígueme, 1981, p. 211-217; Gerd Theissen, „Gewaltverzicht und Feindesliebe (Mt 5,38-48/Lk 6,27-38) und deren sozialgeschichtlicher Hintergrund", en: Gerd Theissen, *Studien zur Soziologie des Urchristentums*, Tubinga, Mohr-Siebeck, 1979, p. 160-197; y L. Schottroff, „Vom Mut, Gott nachzuahmen: Feindesliebe und Schuldenerlass", en: *BiKi* 58 (2003) 83-90.

[424] Decimos *Ayes* no en el sentido de suspiro o quejido, sino como construcción castellana a partir del οὐαὶ ὑμῖν [*¡Ay de ustedes!*] del texto lucano.

[425] Es importante notar que se trata de un programa para seguidores y seguidoras, ya que el programa de la praxis propia de Jesús ya fue anunciado en el sermón programático de Nazaret.

En materia histórico-crítica, hay tres ítems problemáticos con relación a la unidad en estudio: la cantidad exacta de macarismos en la Fuente de los Dichos; la persona original (singular o plural en segunda o en tercera persona), y el origen de los ayes. Hay un cierto consenso en la exégesis en afirmar que la Fuente de los Dichos contenía sólo los cuatro macarismos presentados por Lucas,[426] y que Mateo elaboró los demás (con la variante de que Mateo quizá haya contado con una versión algo ampliada de la Fuente).[427] Sin embargo, no puede descartarse del todo la posibilidad de que Lucas haya hecho alguna selección, omitiendo algún macarismo que pasó de la Fuente al EvMt.

Con respecto a la persona original, la discusión oscila entre la segunda que presenta la formulación lucana y la tercera de Mateo, transformada en este caso por Lucas en segunda por influencia del cuarto macarismo (que comúnmente se estima original en segunda persona). Queda una tercera posibilidad: una forma original en tercera persona, transformada ya previamente por algún transmisor en segunda, y así incorporada por Lucas, y cambiada nuevamente a tercera por Mateo.[428]

El análisis estructural puede prescindir de esta discusión, ya que tiene por meta fijarse en la forma lucana actual y su producción de sentido. Por de pronto se constata que el empleo de la segunda persona le da una estructura más dialogal a la unidad, permitiendo una mejor comunicación entre Jesús y los seguidores, oyentes y lectores.

¿De dónde provienen los ayes? Se puede manejar toda una serie de posibilidades: del material peculiar L, formulación de Lucas por influencia de elementos de ese material, construcción genuinamente propia de Lucas como antítesis a las bienaventuranzas, de la Fuente de los dichos, de alguna tradición oral.

Si los ayes provienen del material L, tienen que basarse en una tradición cuya primera mitad tuvo que haber pasado a la Fuente de los Dichos, ya que forman un perfecto bloque en paralelismo antitético.

Si son de la Fuente de los Dichos, posiblemente ésta le habrá llegado a Lucas en una versión diferente de la que empleó Mateo, ya que ese evangelista no incluye nada de estos dichos.

La compaginación de bienaventuranzas y ayes en paralelismo antitético como contraposiciones no era desconocida en la literatura bíblica, la derivada y la apócrifa; cf. Is 3,10-11; Ecl 10,16-17; Tob 13,12; 2 Baruc 10,6-7; 1 Henoc 5,7 y cap. 99 (con una sobrecarga de ayes); 2 Henoc 52 (antítesis de macarismos y maldiciones, con mayor fuerza y decisión que ayes).

En Lc 6,24-26 el paralelismo antitético tan exacto induce a pensar en un trabajo redaccional que contiene tantos elementos lucanos que podría prescindirse de originalidad jesuana. Es decir, puede creerse que los ayes fueron construidos a partir de los macarismos. Ahora bien, semióticamente los ayes no son sino fijación literaria de la contraparte de los macarismos. El análisis estructural puede afirmar que si Jesús pronunció las bienaventuranzas con sus contenidos tan precisos, "pensó" estructuralmente por oposición también los ayes, por el principio del funcionamiento de

---

[426] J. S. Kloppenborg afirma que la cuarta bienaventuranza evidencia un origen y una transmisión independientes de las tres primeras, pero igualmente proviene de Jesús, a excepción de la cláusula *por causa del Hijo del Hombre*; cf. su extenso análisis dedicado al tema: "Blessing and Marginality. The 'Persecution Beatitude' in Q, Thomas & Early Christianity", en: *Forum* 2 (1986) 36-56.

[427] Cf. la reconstrucción del texto en James M. Robinson, Paul Hoffmann, J. S. Kloppenborg (Eds.); Santiago Guijarro (Edición española), *El Documento Q. Con palalelos del evangelio de Marcos y del evangelio de Tomás*, Leuven, Peeters Publishers; Salamanca, Sígueme, 2002, 110-113.

Véase sobre este tópico K. Koch, *Was ist Formgeschichte?*, p. 7-13 y 49-55; y Georg Strecker, *Die Bergpredigt. Ein exegetischer Kommentar*, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1985², p. 28-49, con amplia bibliografía.

[428] Sobre estas diversas posibilidades y sus respectivos defensores, cf. Peter Klein, „Die lukanischen Weherufe Lk 6,24-26", en: *ZNW* 71 (1980), p. 150-151, notas 2 a 4.

la lógica binaria por oposición. La exteriorización verbalizada y fijada por escrito de cada uno de los respectivos antis es sólo consecuencia del mecanismo lógico implícito en la formulación de cada macarismo. Al mensaje en sí no le afecta, pues, en lo más mínimo la duda con respecto a la originalidad o autenticidad jesuana de los ayes.

Ahora bien, como no siempre las unidades de texto explicitan directamente los antis, que frecuentemente deben ser construidos por deducción semiótica, el Lc de Lc 6,20b-26 reviste un interés especial para el análisis semiótico ya que exime del esfuerzo de elaborar construcciones deducidas.

La unidad presenta tres sujetos: Jesús como realizador de las atribuciones a nivel cognitivo; el sujeto colectivo *pobres, hambrientos, que lloran, odiados, expulsados, injuriados, proscritos* (o *desechados*) (en síntesis: *pobres*); y el sujeto colectivo *ricos, saciados, que ríen, adulados* (en síntesis: *ricos*).

Los objetos poseídos, carenciados, quitados, atribuidos y transferidos conforman el siguiente esquema:

Pobreza →	Reino de Dios	Riqueza →	No consuelo
Hambre →	Saciedad	Saciedad →	Hambre
Llanto →	Risa	Risa →	Lamento/Llanto
Odio →	Recompensa en el cielo	Adulación →	Mentira (= *pseudo*)
Expulsión			
Injuria			
Proscripción			
Identidad de situaciones →	Profetas Sujeto pobre	Identidad de situaciones →	Pseudoprofetas Sujeto rico

En la primera parte, el programa de Jesús consiste en *atribuir querigmáticamente* los objetos *reino de Dios, saciedad, risa* y *recompensa* al sujeto colectivo *pobre*. Es importante recalcar que la comunicación de los objetos se realiza aquí a nivel querigmático, ya que el EvLc realiza esos ejercicios en diferentes niveles: cognitivo, práctico, parenético, querigmático, relacional. Como ejemplo de realización de atribuciones prácticas de objetos similares pueden mencionarse las curaciones, el perdón concedido, la alimentación de multitudes.

Más específicamente, hay atribución de objetos en el primer y el cuarto macarismo, como acción presente; el segundo y el tercero contienen anuncios de enunciados de acciones futuras. La falta de verbo en Lc 6,23 no permite introducir aquí un *será* (como lo hace la *Biblia de* Jerusalén). A ello ni siquiera autorizan los dos imperativos y la fórmula ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ [*en aquel día*]. Ese *día* no designa tanto el gran día escatológico, el *Día del Señor*, sino el día de la expulsión o proscripción de la comunidad sinagogal y/o el día de la persecución.

El concepto de μισθός [*paga, salario; recompensa, premio; castigo*], introducido aquí por Jesús, constituye una oposición al sistema de retribución de su entorno. Para Jesús la recompensa no es un premio ganado por una acción meritoria, que Dios estuviera obligado a conferir; sino que es un verdadero premio, una distinción, que aquí expresa una opción de Dios y que en diversos otros pasajes confiere al siervo obediente aún más confianza.[429] Con ello Jesús supera definitivamente la idea de una recompensa exigible según el esquema de retribución.[430]

¿En qué consiste aquí el μισθός [*paga; recompensa*]? Por la especificación ἐν τῷ οὐρανῷ [*en el cielo*] se deduce que en la posición de *hijos* ante Dios, o sea, en la *filiación divina* y en la *participación* en la salvación.

---

[429] Günter Bornkamm, *Jesus von Nazareth*, Stuttgart, Verlag W. Kohlhammer, 1971[9], p. 128.

[430] Günter Bornkamm, „Der Lohngedanke im Neuen Testament", en: *EvTh* 6 (NF 1) (1946-47), p. 163-164.

Los *pobres* son caracterizados como los que tienen hambre, lloran y son perseguidos (englobamos en este enunciado de acción pasiva los cuadro enunciados de acción de Lc 6,22).

Paralelamente, el reino de Dios es descrito como estado de satisfacción de las necesidades básicas y de alegría. Lo revisten las figuras *reír*, *gozarse*, *saltar de gozo*.

Como emisor detrás de este programa, tanto a nivel querigmático como práctico, se perfila Dios mismo. Lo hallamos explícitamente en ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ [*el reino de Dios*] y en ἐν τῷ οὐρανῷ [*en el cielo*]; implícitamente, en el "pasivo divino" de Lc 6,21 χορτασθήσεσθε [*ustedes serán saciados*]. Puede deducirse entonces que Dios también es emisor y a la vez sujeto agente del programa futuro γελάσετε [*ustedes reirán*].

En Lc 6,22 el texto introduce al sujeto agente de las acciones *odiar*, *apartar*, *injuriar*, *desechar*. Es posible que el desprecio se refería originalmente a los pobres del *pueblo de la tierra*, despreciados y odiados por la jerarquía del templo y de los partidos religiosos. En este caso, el movimiento jesuano transfirió esas palabras a las personas y situaciones de los discípulos pobres, agregando la mención del *Hijo del Hombre* como mitente de la persecución.[431]

En su versión actual, el macarismo expresa diversas formas de distanciamiento que van desde el odio (nivel emotivo-relacional) hasta la situación de expulsión (nivel de acción). Se sobreentiende que aquí hay marcas y alusiones directas al conflicto entre la comunidad cristiana y la sinagoga.

A esta altura, el texto asume una dimensión más. Ya no sólo habla de atribución de objetos, sino de pugna entre diferentes sujetos, cada cual con su respectivo papel temático. Así es posible trazar un cuadro más amplio de los roles de los sujetos opuestos, siempre partiendo del principio semiótico de que cada programa, sujeto, objeto, etc. implica su respectivo anti:

Sujeto colectivo *pobres*		Sujeto colectivo *ricos*
Pobres	←	(Los que hacen pobres)
Hambrientos	←	(Los que hacen hambrientos)
Que lloran	←	(Los que hacen llorar)
Perseguidos	←	(Los hombres que odian, apartan, injurian, desechan)
Profetas	←	Sus padres

Lc 6,23b establece una conjunción entre los pobres perseguidos y los profetas, basada en la identidad del sufrimiento. La composición completa estructurada con el macarismo "título" + 2 caracterizaciones más concretas + macarismo especial[432] constituye una inversión total de criterios socioeconómicos y relacionales en vigencia.

El programa narrativo de la unidad de macarismos contiene así dos facetas complementarias: atribución de los objetos al sujeto colectivo *pobres*, y anuncio de una inversión en los órdenes indicados.

Repentinamente el discurso cambia de dirección y se dirige a otro sujeto, los *ricos*, caracterizados como *saciados*, *que ríen*, *adulados*. En todos los órdenes, este sujeto colectivo se opone al sujeto colectivo *pobres*.

---

[431] W. Grundmann, *Das Evangelium nach Lukas*, p. 143.

[432] Se trata de una figura estilística muy interesante: un cuarto elemento sobrepasa a los tres primeros. Lucas emplea esta figura también en su versión de la parábola de los viñadores asesinos. Allí hay tres envíos del siervo, luego es enviado el hijo del amo de la viña. Mateo habla sólo de dos envíos de siervos y luego del hijo. En la Biblia Hebrea, uno de los ejemplos literarios más bellos de este tipo de construcción es la fábula de Joram en Jue 9,7-15: el olivo, la higuera y la vid son sobrepasados (nada menos que) por la zarza. En el Apocalipsis de Juan, el cuarto caballo apocalíptico sobrepasa en terror a los tres primeros y su jinete incluso lleva nombre: *Muerte*, Ap 6,1-8.

Ya que Lucas construye un paralelismo antitético tan refinado, cabe preguntar por qué no dice ὅτι ὑμετέρα οὐκ ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ [*porque el reino de Dios no es de ustedes*]. Quizá el evangelista no quiso erigirse en juez absoluto con la atribución de excluir explícitamente del reino de Dios[433] – aunque de hecho lo hace, pero implícitamente.

El enunciado de acción ἀπέχετε [*recibir* o *tener ya*] contiene una figura interesante. El término proviene del lenguaje comercial y significa *haber recibido* (un importe, y extender el recibo por el mismo).

Resta establecer el alcance de παράκλησις [*estímulo, ayuda; consuelo*]. El EvLc emplea el término sólo dos veces, aquí y en Lc 2,25. Allí Simeón esperaba el *consuelo de Israel*: Ese consuelo se realiza con la aparición del Mesías. Dicho con más precisión, la aparición del Cristo es la παράκλησις [*consuelo*] de Israel – así se deduce de las palabras de despedida del anciano. Puede establecerse, pues, que *consuelo* no es un tópico de la cura de almas o de una dimensión meramente psicológica o espiritual; sino que expresa la esperanza histórico-escatológica de Israel. En lugar de emplear entonces una formulación negativa, Lucas usa un equivalente teológico a *reino de Dios*, dando a entender que los ricos han extendido un recibo por el reino que es invitación abierta, pero del cual ellos no han hecho uso. Esta interpretación se atiene estrictamente al empleo contextual del vocablo. También puede agregarse que la riqueza actual es el único consuelo de los ricos, de manera que no recibirán ningún otro. Pero aún así y con todo, παράκλησις [*consuelo*] apunta también a la dimensión soteriológica: la riqueza es el consuelo de los ricos; el reino de Dios, el de los pobres. Nuevamente estamos ante la presencia del Mesías como contenido de la verdadera παράκλησις [*consuelo*].

El montaje en paralelismos antagónicos de bienaventuranzas vs ayes permite verificar los papeles temáticos de loa anti-sujetos y proyectar las realizaciones de los *ricos* sobre los *pobres*:

Ricos	= Los que hacen pobres	→ Pobres
Los llenos	= Los que hacen hambrientos	→ Hambrientos
Los que ríen	= Los que hacen llorar	→ Los que lloran
Los adulados/ Pseudoprofetas	= Perseguidores/sus padres	→ Perseguidos/profetas

Gusten o no gusten estas identificaciones, las mismas se derivan de la construcción estructural: la unidad declara que los pobres están en esa situación porque los ricos los han hecho pobres; los hambrientos tienen hambre porque los que están llenos los han convertidos en hambrientos; los que lloran lo hacen porque los que ríen los hacen llorar; los perseguidos sufren porque los prestigiosos, adulados y famosos los persiguen.

La cuarta identificación parece algo más complicada, ya que el discurso aparentemente pega un salto. Pero un montaje completo permite aclarar la cuestión:

Los hombres	persiguen	a los discípulos pobres
Sus padres	persiguieron	a los profetas;
Los hombres	adulan	a los ricos
Sus padres	adularon	a los falsos profetas

Como la subunidad Lc 6,20b-23 establece una congruencia entre los que hacen pobres/hambrientos/llorar y los hombres que persiguen, y en la segunda subunidad Lc 6,24-26 los que hacen pobres/etc. son los ricos/etc., se crea una identificación amplia

[433] P. Klein, „Die lukanischen Weherufe Lk 6,24-26", p. 154-155.

entre los perseguidores, sus padres, los aduladores, los padres de éstos, los ricos adulados y los pseudoprofetas.

El texto dibuja así varias inversiones totales. Una primera inversión es la de los valores socioeconómicos y relacionales a la que ya se hizo referencia. Una segunda, equivalente a la primera, se aplica ahora a los ricos y prestigiosos. El mismo esquema antitético contiene en sí otra inversión, pues la segunda (Lc 6,24-26) es inversión de la inversión hecha en las bienaventuranzas. Con ello, tanto los macarismos como los ayes no sólo con juicio ético, sino también anuncio de condiciones y, en términos semióticos, verificaciones. La primera parte establece que lo que parece malo, no lo es: lo negativo en realidad es positivo. La segunda afirma que lo que parece bueno, en realidad no lo es: lo positivo realmente es negativo. La situación de los pobres es secreta: es positiva (bienaventuranzas, reino de Dios, etc.), aunque no parece serlo. La de los ricos es mentirosa: parece (saciedad, etc.), pero no lo es. Esta oposición es remarcada a nivel terminológico mediante el empleo de la conjunción πλήν [*pero, sin embargo, no obstante*] en Lc 6,24.

Siendo Dios el emisor y sujeto agente de las inversiones de la primera subunidad (cf. supra), él también asume el mismo rol actancial para la sección de los ayes. Aparece así el papel temático *productor de inversión(es)*, asumido por Dios tanto en el aspecto virtual (son los futuros en Lc 6,21-22.25) como en el aspecto realizado (Lc 6,22b.22; recompensa v. 23; 24).

El esquema de los diversos objetos se compone de miniestructuras quiásmicas:

A	B	B'	A'
Pobreza	Reino de Dios	Riqueza	No consuelo
Hambre	Saciedad	Saciedad	Hambre
Llanto	Risa	Risa	Lamento/llanto
Persecución	Recompensa	Adulación	Mentira

La atribución de los objetos de B a los *pobres* por Dios es correlativa a la privación de los objetos en B' a los *ricos*. Se trata de un proceso más complejo que una mera atribución por un lado y una privación por el otro. Como en ambos casos la operación es transitiva,[434] estamos ante un claro caso de transferencia. Semióticamente el complejo de objetos en A' es correlativo al complejo de objetos en A; y el grupo de objetos en B' corresponde estructuralmente al grupo de objetos en B. No es necesario que haya identidad total en todos los órdenes y términos; p. ej., el *reino de Dios* es "más", cuantitativa y fundamentalmente cualitativamente, que la riqueza de los ricos; y la risa de los bienaventurados es producto de su saciedad y no risa burlona, cínica o peyorativa como a de los ricos. Lo decisivo es constatar que hay paralelización a nivel isotópico y teológico.

Se realiza aquí lo anunciado en el Magníficat: inversión de las relaciones de poder, inversión de las relaciones de propiedad.

Lc 6,20b-26, con la atribución de los correspondientes objetos a los pobres, la privación de los *ricos* de sus objetos, la transferencia y el anuncio de las inversiones con su correspondiente desenmascaramiento de las respectivas situaciones, se ubica en la fase de influjo para un cambio radical de los ricos. A esta altura se perfila una dimensión esencial del programa narrativo del evangelista, pues la valoración expresada como juicio y amenaza puede constituirse en actividad persuasiva para un eventual programa distinto de los ricos, que podría abarcar varios contenidos: arrepentimiento y conversión, renuncia, compartir, seguimiento.

---

[434] En semiótica, acción transitiva es aquella en la que el sujeto agente es un actor diferente tanto de los sujetos en estado de unión inicial y final como de los sujetos en disyunción inicial y final.

A nivel del proyecto literario, el texto se sitúa en la misma fase de influjo sobre un eventual programa distinto del público lector rico del EvLc, con eventuales contenidos similares al de los ricos de Lc 6.

Además del peso sumamente negativo expresado con οὐαὶ ὑμῖν [*¡Ay de ustedes!*], el influjo también recibe la carga positiva de los macarismos. Queda establecida aquí la vinculación específica entre el programa narrativo del evangelista en la unidad Lc 5,26-32 y su programa en la unidad de macarismos + ayes: provocar una μετάνοια [*conversión, arrepentimiento*] radical; y, en caso de no aceptarse esta propuesta, anunciarle la amenaza de juicio al sujeto colectivo *rico, explotador, despreciador, persona con estatus* y *perseguidor.*

Las bienaventuranzas y los ayes tienen carácter programático. Indican que el sermón entero ha de ser leído en este marco de la misión de Jesús[435]

2.7. Lc 7,36-50: Una pecadora despreciada adquiere dignidad; o: el perdón y la praxis de amor

La unidad Lc 7,36-50 integra la secuencia mayor de Lc 7,1-8,3. Esta secuencia es parte de la llamada interpolación menor Lc 6,20-8,3 entre Mc 3,19 y 4,1. Esta interpolación tiene la función estructural de explicar qué y cómo el mensaje (*Sermón del llano*) y la obra de Jesús fueron recibidos por las personas marginadas.

La relación de la secuencia con la unidad superior viene dada por la anticipación del programa de Jesús con las referencias a Elías, la viuda de Sarepta de Sidón y Elías y Naamán el sirio en Lc 4,25-27. Lc 7 muestra las realizaciones anunciadas, que forman un interesante quiasmo con las referencias de Lc, construido sobre las relaciones viuda – viuda y hombre – hombre:

Viuda de Sarepta
  Naamán el sirio
  Siervo del centurión[436]
Hijo de la viuda de Naín

A este quiasmo se agrega el elemento *profeta*: Jesús se estatuye como *profeta* en Lc 4,26, antes de las referencias a las obras de Elías y Eliseo; en Lc 7,16, el acto de atribución *Jesús profeta* viene después de las realizaciones.[437]

Lc 4,16	A	Jesús profeta
25-26	B	Viuda de Sarepta
27	C	Naamán el sirio
Lc 7, 1-10	C'	Siervo del centurión
11-15	B'	Hijo de la viuda de Naín
16	C'	Jesús profeta

El tema profético (Jesús profeta – Juan profeta) atraviesa todo el cap. 7; en ningún otro capítulo del evangelio el autor coloca tanto énfasis en el rol de Jesús y también de Juan como profeta.

Lc 7,1-8,3 a su vez integra otra secuencia mayor que se proyecta hacia delante en el evangelio y abarca Lc 7,1-9,50. Esta secuencia está construida sobre dos series, cuya primera tiene estructura concéntrica, mientras que la segunda trabaja sobre las preguntas de la primera:

---

[435] M. A. Beavis, "'Expecting Nothing in Return'", p. 360.

[436] Se trata del único milagro de curación común a Mt y Lc que no se halla en el EvMc.

[437] Thomas Louis Brodie, "Luke 7,36-50 as an Internalization of 2 Kings 4,1-37: A Study in Luke's Use of Rhetorical Imitation", en: *Bib* 64 (1983), p. 465.

Lc 7,1-17	A	Obras de poder; culminación: una revivificación
18-35	B	Pregunta acerca de la identidad de Jesús
36-8,21	X	El verdadero seguimiento; culminación: oír y cumplir
8,22-25	B'	Pregunta acerca de la identidad de Jesús
25-56	A'	Obras de poder; culminación: una revivificación

Lc 9,1-50 Este bloque retoma las preguntas de la serie anterior, las profundiza en Lc 9,8.19; y las responde en Lc 9,20. Esta cristología es especificada mediante los anuncios en Lc 9,22 y 9,44.

La secuencia entera estás relacionada con la que sigue mediante la isotopía praxeológica. La isotopía cristológica cambia sus conjuntos figurativos; sus realizaciones prácticas pasan al nivel de las reflexiones luego de las obras concretas de la secuencia breve al inicio del viaje.

La vinculación explícita de la última secuencia antes de Lc 9,51 y la primera de la *subida* viene dada por la culminación del centro de Lc 7,1-8,56, relacionado con la nueva culminación en Lc 11,27-28: en Lc 8,21 el Jesús lucano declara su parentesco con los que oyen la palabra de Dios y la cumplen;[438] en Lc 11,28, declara bienaventurados los que oyen la palabra de Dios y la guardan.

La unidad sobre el joven de Naín concluye con una verificación: la *muchedumbre* establece expresamente la conjunción *Jesús es profeta* (Lc 7,16). Con este antecedente, el público lector entenderá que el fariseo Simón, al plantear su inquietud o duda en Lc 7,39, resulta ser un anti-sujeto. La inquietud ya fue interpretada previamente por Lucas mediante la inclusión del material de la Fuente de Dichos sobre el Profeta mesiánico. Lc 7,23 adelanta el juicio sobre el fariseo: no es μακάριος [*bienaventurado*], pues se escandaliza por Jesús.

La lógica del texto construye una conjunción entre los sujetos proféticos Juan y Jesús y el plan de Dios; y a la vez entre el plan de Dios y la relación transformadora con publicanos y pecadores. Lc 7,36-50 demuestra cómo se realiza concretamente a nivel relacional lo anunciado en el v. 30, que a su vez es resumen de lo practicado ejemplarmente por Jesús en la relación con Leví en Lc 5,27-32. He aquí la función estructural de la unidad de la pecadora perdonada-agradecida: refuerza la nueva conceptología e ilustra el nuevo concepto de Profeta mesiánico. Mientras que en tiempos primitivos el cumplimiento de lo anunciado constituía el criterio de verificación del profeta verdadero o falso (Dt 18,21-22; también Jer 28,9), combinándose ello con la total fidelidad a YHVH (Dt 13),[439] ahora el texto lucano caracteriza al Profeta mesiánico como *amigo de publicanos y pecadores* y como *perdonador de pecados*.

La unidad de la mujer debe leerse, pues, a partir de la clave de interpretación suministrada por el propio Lucas en 7,34: φίλος τελωνῶν καὶ ἁμαρτωλῶν [*amigo de publicanos y de pecadores*].[440]

---

[438] Esta culminación es totalmente redaccional, pues Lucas tuvo que demorar la minunidad Lc 8,19-21, proveniente de Mc 3,31-35, pasándola de su lugar del orden marcano, y presentarla recién aquí: en Lc, lo de Mc 3,31-35 viene después de lo de Mc 4,25.

[439] Nótese que el criterio de verificación por cumplimiento fue discutido profundamente a nivel de la reflexión teológica en Israel, como lo evidencian textos como Jer 18,7-10 y Ez 18,24-29. El libro de Jonás es otro ejemplo, esta vez narrativo.

[440] Ahora bien, esa clave de Lc 7,34 es más amplia que la escena de Lc 7,36-50, pues incluye las visitas que Jesús hizo a esos grupos, como también la posibilidad de una diferenciación entre *publicanos* y *pecadores*: la disposición de los primeros en recibir a Jesús era evidencia de su transformación; los segundos recibían la atribución del perdón, cf. M. J. Marshall, "Jesús: Glutton and Drunkard?", en: *JSHJ* 3 (2005), p. 60.

ISEDET

Lc 7,36-50 es un texto muy discutido, pero también sumamente rico.[441] Ofrece complejas relaciones con la unidad sobre la unción en Betania de Mc 14,3-9 y su paralelo con Mt 26,6-13 y la unidad de Jn 12,1-8; y a la vez dista de estos textos en diversos aspectos esenciales. Sobre las relaciones divergen las opiniones del mundo exegético. Mientras que algunos creen ver un mismo episodio detrás de ambas narraciones, otros estiman que se trata de dos historias totalmente diferentes, pero que a causa de determinadas similitudes Lucas omitió consciente y consecuentemente la unidad Mc 14,3-9.[442] El panorama bibliográfico es verdaderamente abrumador y en ocasiones muy confuso.[443]

El recorrido semiótico debe tomar en cuenta los elementos que hacen a la construcción de sentido, pero no se ve obligado a tomar posición frente a las opciones de los paralelos literarios y la cuestión de las fuentes, cuando los resultados de estas opciones no cambian la comprensión de los mecanismos de la producción de los efectos de sentido.

Una primera aproximación estructural sobre la base de una primera división literaria interna distingue los siguientes elementos en la composición de Lc 7,36-50:

Lc 7,36-40	A	La pecadora agradecida. Provocación del escándalo
7,41-43	X	La parábola central: el perdón realizado y dado
7,44-50	A	La pecadora perdonada. Inversión del escándalo

Un análisis más refinado descubre la siguiente estructura simétrica:[444]

Lc 7, 36-37a	A	Introducción
37b	B	Perfume de mucho valor (signo de mucho amor)
38a	C	La mujer se humilla
38b	D	Acciones e la mujer: lágrimas, besos, ungimiento
39	E	El fariseo ve sólo una pecadora
40	F	Diálogo
41-42	X	Parábola

---

[441] Ante la carga de desprecio que desarrolla la figura del fariseo Simón, el texto por supuesto también ha sido analizado en la perspectiva de la hermenéutica feminista; cf. Barbara E. Reid, "'Do You See This Woman?'" Luke 7:36-50 as a Paradigm for Feminist Hermeneutics", en: *Biblical Research* 40 (1995) 37-49, passim.

[442] Una posibilidad distinta fue sugerida por W. Schmithals, *Einleitung in die drei ersten Evangelien*, p. 366: Lc 7,36-47 (con el agregado redaccional de los vs. 48-50) sería una pieza proveniente aparentemente del escrito básico del EvMc (*Grundschrift*, en alemán), omitida por Mc mismo pero incluida por Lucas en su evangelio por conocer (supuestamente) el documento básico.

[443] Cf. una presentación de estudios "clásicos" en Robert Holst, "The One Anointing of Jesus: Another Application of the Form-Critical Method", en: *JBL* 95 (1976) 435-446; especialmente p. 435-436. Buenas síntesis de la discusión exegética sobre la relación entre los relatos lucano y juanino ofrecen Raymond E. Brown, *The Gospel according to John (I-XII): Introduction, Translation, and Notes*, AB 29, Garden City, NY, Doubleday, 1966, p. 449-452; y J. Nolland, *Luke 1:1-9:20*, Word Biblical Commentary 35A, Dallas, Word, 1989, p. 351-353.
La gran cantidad de investigaciones sobre este pasaje también contiene numerosas opiniones divergentes sobre el origen, la función, el mensaje; y sobre varían las interpretaciones del Lc 7,47. Como dice Hans Drexler: *Quot homines tot sententiae*, „Die große Sünderin Lukas 7,36-50", en: *ZNW* 59 (1968), p. 159.
Al panorama abigarrado de opiniones sobre el origen del relato y sus relaciones con los demás evangelios cabe agregar también la discusión sobre las tradiciones. Aquí es interesante el estudio de F. Manns, "Luc 7,47 et les traditions juives sur Rahab", en: *RevSR* 61 (1987) 1-16, que sostiene que posiblemente diversas tradiciones judías sobre la prostituta Rahab hayan alimentado la descripción lucana de la mujer.

[444] Simetría elaborada y publicada por Cristina Conti, "El amor como praxis. Estudio de Lucas 7,36-50", en: *RIBLA* 44 (2003), p. 67.

43	F'	Diálogo
44ab	E'	Jesús hace que Simón vea a la mujer
44c-46	D'	No-acciones del fariseo
47a	C'	Jesús exalta y perdona a la mujer: no-agua, no-beso, no-ungimiento
47b	B'	Amó mucho
48-50	A'	Conclusión: declaración del perdón, asombro, confirmación

La interpretación ha de tomar en cuenta dos centros: el estructural Lc 7,41-43 con la parábola de los dos deudores favorecidos, y el sumario culminante de Lc 7,47. Como este versículo evidentemente no tiene por meta preparar una realización, sino que tiene por meta verificar positivamente algo que ha sido motivo de escándalo, Lc 7,48-50 apunta a otra dimensión más, cuya dirección ha de buscarse a nivel redaccional en la meta del EvLc.[445] Es ésta la dimensión que profundiza el análisis estructural.

La unidad comienza con la introducción de un sujeto no nombrado: *uno de los fariseos*. Es importante esta proyección de la conjunción inicial, que luego pasa a ser disyunción conflictiva que pasa de individuos a grupos mayores: finalmente no quedan enfrentados Jesús y un fariseo, sino el movimiento cristiano y el grueso de los fariseos. La formulación *uno de los fariseos* anticipa esta amplificación.

El programa del fariseo *invitar a comer* contiene de hecho alguna(s) búsqueda(s): obtención del *honor* u *honra*[446] por verse favorecido por la aceptación de su invitación y la presencia de un maestro famoso; quizá también la obtención de *enseñanza*. El decorrer del discurso dará un vuelco brusco a la precisión de la búsqueda farisaica y pintará a Simón como sujeto con un deseo muy especial.

De inmediato se introduce otro sujeto, γυνὴ ἥτις ἦν ἐν τῇ πόλει ἁμαρτωλός [lit.: *una mujer, que era en la ciudad pecadora*; otra posibilidad, seguida por muchas traducciones: *que estaba en la ciudad, pecadora*]. Para comprender la valoración que hace el fariseo de la mujer debe prestarse atención al orden de la frase. El circunstancial de lugar ἐν τῇ πόλει [*en la ciudad*] se halla entre el sujeto y la calificación *pecador/a*, por cierto una posición curiosa. Es posible que indique que "la mujer fue considerada pecadora por la ciudad"; y que el juicio del fariseo es adhesión al juicio de la ciudad.[447]

Curiosamente Lucas no informa sobre el tipo de pecado cometido, lo cual deja abierto un amplio abanico de posibilidades. En el juicio del fariseo, el pecado

---

[445] Nuestra formulación del problema difiere radicalmente de ciertos análisis histórico-formales, para los cuales Lc 7,48-50 constituye un agregado secundario; cf., p. ej., R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, p. 19.

[446] A partir de los años setenta del siglo XX, los estudios sobre el patronazgo y el clientelismo, la antropología cultural y el esquema *honor-vergüenza* suministraron valiosas herramientas y nuevos datos a la investigación bíblica, instalándose firmemente en la misma. Para una síntesis de los principales resultados, con datos bibliográficos y líneas relevantes para la investigación del tema *riqueza y pobreza* en Lucas, cf. Erik M. Heen, "Radical Patronage in Luke-Acts", en: *CThM* 33 (2006), p. 447-452.
Remitimos a los siguientes trabajos fundamentales, ya "clásicos": Bruce J. Malina, *El mundo del Nuevo Testamento. Perspectivas desde la antropología cultural*, Estella, Verbo Divino, 1995; H. Moxnes, *The Economy of the Kingdom: Social Conflict and Economic Relations in Luke's Gospel*, Philadelphia, Fortress Press, 1988; Bruce J. Malina y Jerome H. Neyrey, "Honor and Shame in Luke-Acts: Pivotal Values of the Mediterranean World," en: J. H. Neyrey (Ed.), *The Social World of Luke-Acts. Models for Interpretation*, Peabody, Hendrickson, 1991, p. 25-65; y a la sección "Escenarios de lectura" en Bruce J. Malina and Richard L. Rohrbaugh, *Los evangelios sinópticos y la cultura mediterránea del siglo I. Comentario desde las ciencias sociales*, Estella, Verbo Divino, 1996, p. 319-409. En cuanto al comentario en sí, no podemos ocultar reservas frente a diversas interpretaciones, pues la aplicación mecánica y generalizada del esquema *honor-vergüenza* simplifica en demasía unos cuantos textos y procesos complejos.

[447] Así interpreta J. J. Kilgallen la frase, "Forgiveness of Sins: Luke 7:36-50", en: *NT* 49 (1998), p. 106.

evidentemente se relaciona con el concepto de impureza, pues Lc 7,39b hace una insinuación directa sobre el estado impuro de la mujer al emplear el verbo ἅπτομαι [*tocar*]. La interpretación exegética –acompañada acaso por proyección maliciosa– ha manejado varias posibilidades: una prostituya en ejercicio; mujer que había cometido adulterio y había sido prostituta en algún momento de su vida; esposa de un judío considerado impuro, pecador, (auto)excluido de la sinagoga, contrario a las disposiciones farisaicas.[448]

El análisis estructural no puede entrar a considerar este punto, pues su dilucidación no aportará elementos para la comprensión de la construcción del sentido.[449] Por de pronto es interesante y decisivo que Lucas no hable de una πόρνη [*ramera, prostituta*] o de una μοιχαλίς [*adúltera*] o de lo que siempre fuere o lo que haya querido verse en esta mujer.[450] Es de estimarse que se trata de una intención redaccional consciente, pues de esta manera el autor permite que el público lector establezca una transferencia de la situación paradigmática a sus respectivas situaciones, sin limitar el texto a la situación ya más específica de prostitución o adulterio; y ni siquiera expresamente a *pecadora*. Por lo demás, puede estimarse que en las comunidades cristianas podía haber mujer despreciadas, adúlteras, "impuras" por diversos motivos, "pecadoras" en general; pero difícilmente prostitutas en ejercicio activo de su ocupación.

Al no mencionar ningún pecado concreto, Lucas logra, además, una transferencia del interés por el pecado específico de la mujer –sea real o sólo anclado en el juicio de la ciudad– hacia la situación de desprecio en la que ella se encontraba. El análisis ha de conformarse, pues, con la constitución del sujeto como *mujer*, (enjuiciada por la ciudad como) *pecadora*; y trabajar sobre la base de los enunciados y las figuras del texto: *impura* según la ideología farisaica; perdonada; capaz de un verdadero acto de amor agradecido.

Los dos últimos elementos se desprenden de las verificaciones hechas por Jesús mismo. La efusión de Lc 7,38 con la sobredosis de enunciados de acción aún es ambivalente, e incluso polivalente: puede tratarse de gratitud, arrepentimiento, desesperación, cariño, historia, emoción descontrolada, parábola en acción, etc. Recién las palabras verificatorias de Lc 7,41-43 y luego la referencia directa en Lc 7,44-48 suministrarán las claves para la conformación de los conjuntos figurativos con los cuales el texto reviste el papel temático de la mujer.

En la trama hay dos búsquedas relacionadas con Jesús, aún no precisadas: la que constituye el mitente para la invitación hecha por el fariseo, y la que se sitúa en la fase de influjo de la cadena de acciones de la mujer.[451]

---

[448] Cf. referencias bibliográficas sobre estas diversas posibilidades en H. Drexler, „Die große Sünderin Lukas 7,36-50", p. 165, nota 14.

[449] Distinto es con el caso del rico necio de Lc 12, donde la precisión histórico-exegética sobre la culpa concreta del hombre echa luz sobre la producción del sentido; al igual que en el caso de los móviles que hay detrás de las acciones del mayordomo de Lc 16 que rebaja deudas.

[450] Cabe la sospecha que este tipo de identificaciones eche más luz sobre ciertos motivos no confesados de quienes la hacen que sobre el texto mismo. Sobre la identificación moderna de la identidad de la mujer a partir del pelo suelto, cf. la síntesis de Charles H. Cosgrove, "A Woman's Unbound Hair in the Greco-roman World, with Special Reference to the Story of the "Sinful Woman" in Luke 7:36-50", en: *JBL* 124 (2005), p. 676-678, con amplias referencias bibliográficas en las notas 2-11. Cosgrove, luego de revisar exhaustivamente la documentación existente en el contexto mediterráneo, llega a la conclusión de que ello puede remitir a una gran cantidad de móviles; y, en el caso de la mujer de Lc 7, no se trata de un gesto indecente o provocador en sentido sexual; sino como muestra de gratitud y devoción por haber recibido perdón antes de su llega a la casa de Simón, y/o como indicación de su búsqueda de aceptación y perdón, p. 691-692.

[451] Nótese que hay un elemento desconcertante en esta serie: la unción de los pies. ¿Habrá que situar esta unción a nivel del pudor, es decir, que esa acción tan rara haya sido motivada por la vergüenza? A todas luces es evidente que el texto coloca mucho énfasis en la mención de los pies. Hay tres menciones en los enunciados de acción de la mujer y tres más en la lectura que hace Jesús de esas acciones al compararlas con las no-acciones del fariseo.

Es importante notar que ambas búsquedas se hallan mediatizadas por objetos: *comida* y *casa*, y el *frasco de alabastro con perfume*, respectivamente. La primera mediatización tiene su anclaje en el programa narrativo lucano de mostrar a Jesús como huésped. La segunda podría relacionarse con un pensamiento de la mujer: aún no sabe de una relación en la que no necesariamente hay que dar algo para recibir, o en la que la realización es plena como tal, sin objeto intermediario. Pero toda especulación sobre "alienación" o "fantasías" está fuera de lugar en un análisis estructural. Es suficiente con señalar el carácter mediatizador de los objetos indicados. A estos objetos se agregan por el lado de la mujer otros más: *lágrimas*, *cabellos*, *besos*, *perfume*; y como puente de unión entre estos objetos transferidos a Jesús por la mujer, los *pies* de Jesús.

A partir de allí, el discurso construye sus oposiciones entre el fariseo y la mujer. Por acumulación de elementos estructurantes, el *fariseo* es conocido como sujeto caracterizado por los enunciados de estado *sano* (Lc 5,31), *ayunador* (5,33); *cumplidor del sábado* (6,2.7); pero a la vez como *murmurador* (5,30), *reprochador* (5,33;: 6,2), *en acecho* (6,2), *opuesto a Dios* (7,30). La *mujer pecadora* está en conjunción isotópica con varios sujetos anteriores: Simón Pedro (Lc 5,8, *pecador*); el paralítico (5,20, *pecados perdonados*); Leví (5,30, *publicanos y pecadores*); (¿el centurión: 7,6b: *No soy digno*...?); el joven de Naín (7,14: Jesús tocó el féretro: algo impuro); el sumario sobre el Bautista (7,29) y sobre Jesús mismo (7,34, en conjunción con *publicanos y pecadores*).

El proceso de producción de sentido dirá si es correcto hablar de "acumulación de elementos estructurantes". Afirmamos que esto no sólo es correcto, sino que esta acumulación es componente esencial del relevamiento de las líneas narrativas y descriptivas, formadoras de isotopías.

Con los antecedentes estructurantes sobre la caracterización del fariseo es de esperarse ahora alguna reacción de parte del anfitrión. En efecto, Lc 7,39 presenta el anti-programa del fariseo. Su objeción es interior, no verbalizada: εἶπεν ἐν ἑαυτῷ λέγων [*habló para sí diciendo*]. Se trata de una formulación que es un recurso genial y admirable de los evangelistas para establecer la oposición entre los criticones hipócritas y la acción decidida de Jesús que no sólo conoce esos pensamientos ocultos, sino que los saca a luz, poniéndose en disyunción clara con sus portadores.

En la fase de influjo del pensamiento del fariseo se sitúa su expectativa mesiánica: que el Profeta (así, en mayúsculas) divida entre buenos y malos, puros e impuros; y que congregue a los puros y buenos.[452]

El fariseo niega doblemente la conjunción de Jesús con el objeto *carácter de Profeta mesiánico*:

– Si Jesús no sabe quién y qué clase de persona es esa mujer,[453] entonces evidentemente él no es profeta; se supone por lógica que un profeta poseía la capacidad de algún tipo de clarividencia.

– Si Jesús lo sabe, y con todo se deja tocar y tiene trato con esa persona, tampoco puede ser profeta, ya que un profeta –y sobre todo, el Profeta mesiánico– debe distanciarse radicalmente de pecadores, y distinguir entre puros e impuros.[454]

Luego de estas alternativas, que en ambos casos niegan la mesianidad de Jesús, se crea una nueva expectativa. Una vez más debe recurrirse a la acumulación de elementos estructurantes. El público lector "ya sabe" que Jesús realmente es *Profeta mesiánico*. Así lo había verificado el pueblo en Lc 7,16 (por la revivificación en Naín), y Jesús mismo lo indicó en Lc 7,22 en la respuesta que envió al Bautista.

---

[452] K. H. Rengstorf, *Das Evangelium nach Lukas*, p. 103. En el análisis de la isotopía ideológica se indicará bibliografía sobre los conceptos mesiánicos.

[453] Nótese la reiteración de las figuras lingüísticas de desprecio en una sola frasesita: τίς καὶ ποταπὴ ἡ γυνή [*quién y qué clase de mujer*].

[454] F. G. Lisco, *Die Parabeln Jesu*, Berlín, 1834², p. 173; citado por G. Braumann, „Die Schuldner und die Sünderin. Luk 7,36-50", en: *NTS* 10 (1963-64), p. 493, nota 1.

Se deduce, pues, que el texto exterioriza dos expectativas mesiánicas distintas y las opone radicalmente: una, relacionada con el concepto farisaico de pureza; y otra, vinculada con la relación restauradora de la vida y la personalidad de personas pecadoras y despreciadas.

Ahora viene un golpe muy bajo para el fariseo (y de paso se indica su nombre). ¿A qué o a quién responde Jesús, si nadie le dijo nada, y Simón estaba *hablando para sí mismo*? La oposición estructurada entre los pensamientos descalificantes del fariseo y las palabras de Jesús indica que éste responde las críticas de Simón.

Por de pronto, Lc 7,40 establece una segunda conjunción entre el fariseo y Jesús, a pesar de la frustración reflejada en el v. 39: Simón muestra disposición inmediata de oír lo que Jesús quiere decir. Esta disposición es subrayada mediante el vocativo διδάσκαλε [*(oh,) maestro*], con el cual el fariseo honra a Jesús.[455]

Si el fariseo le había negado doblemente el carácter de profeta a Jesús, éste a su vez se lo refuta triplemente. Su respuesta anula la negación de la "clarividencia", pues en primer lugar Jesús se dio cuenta de lo que estaba pensando Simón, y en segundo lugar le da a entender muy bien que conoce perfectamente quién y qué clase de mujer era ésta. Y en tercer lugar le destruye el esquema del "mesías para los puros".

Si el fariseo deduce del no-parecer *profeta* el no-serlo (declarando así que era falsa la afirmación que sostenía que Jesús es profeta), el texto estatuye que si bien Jesús no parece serlo para el fariseo, en realidad lo es; y con ello resulta *profeta secreto*. Sin embargo, desde el punto de vista de las personas despreciadas, Jesús no es para nada *profeta secreto*, sino *verdadero profeta*: lo es y también evidencia serlo, pues ellas viven de su relación con él.

La breve parábola de Lc 7,41-43[456] construye un quiasmo entre los cuatro sujetos que participan en la subunidad Lc 7,36-43:

A Fariseo
B Pecadora
B' Deudor grande
A' Deudor pequeño

Se constata que Jesús acepta la división farisaica entre pecadores grandes y pequeños, tal como había aceptado la división entre puros e impuros en su defensa de su comunión con Leví. Pero al mismo tiempo repite su distanciamiento radical de las consecuencias que sacan los fariseos de esa división: separación, discriminación, desprecio, condena. La inversión de esta consecuencia y la transformación del desprecio en relación perdonadora constituyen el conjunto desconcertante para la verificación farisaica y es el *proprium* del evangelio de Jesucristo.

La miniparábola no sólo tiene por meta explicar la relación entre perdón y mayor amor, sino también desenmascarar al fariseo como deudor, si bien pequeño, pero deudor de todos modos. Jesús acepta una "mayor perfección" del fariseo; pero a la vez le indica que él, el creído, también vive del perdón de Dios: ambos deudores reciben el regalo de su deuda. La comparación pone un fuerte énfasis en la acción de gratitud.

Asimismo, la combinación de la parábola con la aclaración en Lc 7,47b establece que la valoración de la verdadera condición de la persona no se realiza a partir de la cantidad medible de pureza o pecado, sino a partir de la praxis de amor. No sólo hay, pues, inversión de la expectativa mesiánica, sino también del criterio de juicio.

La constitución del fariseo como *deudor pequeño* va más allá de Lc 5,31, donde los anti-sujetos figuraban como *sanos*. Ahora se produce un indicio de agravamiento de la relación de Jesús con este conjunto de anti-sujetos, a pesar de la aceptación de la invitación a la comida.

---

[455] W. Grundmann, *Das Evangelium nach Lukas*, p. 171.

[456] Sobre la relación entre la parábola de los dos deudores y la historia de la pecadora, cf. G. Braumann, „Die Schuldner und die Sünderin", en: *NTS* 10 (1963-64), p. 491-492.

Se deduce, pues, que el texto exterioriza dos expectativas mesiánicas distintas y las opone radicalmente: una, relacionada con el concepto farisaico de pureza; y otra, vinculada con la relación restauradora de la vida y la personalidad de personas pecadoras y despreciadas.

Ahora viene un golpe muy bajo para el fariseo (y de paso se indica su nombre). ¿A qué o a quién responde Jesús, si nadie le dijo nada, y Simón estaba *hablando para sí mismo*? La oposición estructurada entre los pensamientos descalificantes del fariseo y las palabras de Jesús indica que éste responde las críticas de Simón.

Por de pronto, Lc 7,40 establece una segunda conjunción entre el fariseo y Jesús, a pesar de la frustración reflejada en el v. 39: Simón muestra disposición inmediata de oír lo que Jesús quiere decir. Esta disposición es subrayada mediante el vocativo διδάσκαλε [*(oh,) maestro*], con el cual el fariseo honra a Jesús.[455]

Si el fariseo le había negado doblemente el carácter de profeta a Jesús, éste a su vez se lo refuta triplemente. Su respuesta anula la negación de la "clarividencia", pues en primer lugar Jesús se dio cuenta de lo que estaba pensando Simón, y en segundo lugar le da a entender muy bien que conoce perfectamente quién y qué clase de mujer era ésta. Y en tercer lugar le destruye el esquema del "mesías para los puros".

Si el fariseo deduce del no-parecer *profeta* el no-serlo (declarando así que era falsa la afirmación que sostenía que Jesús es profeta), el texto estatuye que si bien Jesús no parece serlo para el fariseo, en realidad lo es; y con ello resulta *profeta secreto*. Sin embargo, desde el punto de vista de las personas despreciadas, Jesús no es para nada *profeta secreto*, sino *verdadero profeta*: lo es y también evidencia serlo, pues ellas viven de su relación con él.

La breve parábola de Lc 7,41-43[456] construye un quiasmo entre los cuatro sujetos que participan en la subunidad Lc 7,36-43:

A Fariseo
B Pecadora
B' Deudor grande
A' Deudor pequeño

Se constata que Jesús acepta la división farisaica entre pecadores grandes y pequeños, tal como había aceptado la división entre puros e impuros en su defensa de su comunión con Leví. Pero al mismo tiempo repite su distanciamiento radical de las consecuencias que sacan los fariseos de esa división: separación, discriminación, desprecio, condena. La inversión de esta consecuencia y la transformación del desprecio en relación perdonadora constituyen el conjunto desconcertante para la verificación farisaica y es el *proprium* del evangelio de Jesucristo.

La miniparábola no sólo tiene por meta explicar la relación entre perdón y mayor amor, sino también desenmascarar al fariseo como deudor, si bien pequeño, pero deudor de todos modos. Jesús acepta una "mayor perfección" del fariseo; pero a la vez le indica que él, el creído, también vive del perdón de Dios: ambos deudores reciben el regalo de su deuda. La comparación pone un fuerte énfasis en la acción de gratitud.

Asimismo, la combinación de la parábola con la aclaración en Lc 7,47b establece que la valoración de la verdadera condición de la persona no se realiza a partir de la cantidad medible de pureza o pecado, sino a partir de la praxis de amor. No sólo hay, pues, inversión de la expectativa mesiánica, sino también del criterio de juicio.

La constitución del fariseo como *deudor pequeño* va más allá de Lc 5,31, donde los anti-sujetos figuraban como *sanos*. Ahora se produce un indicio de agravamiento de la relación de Jesús con este conjunto de anti-sujetos, a pesar de la aceptación de la invitación a la comida.

---

[455] W. Grundmann, *Das Evangelium nach Lukas*, p. 171.

[456] Sobre la relación entre la parábola de los dos deudores y la historia de la pecadora, cf. G. Braumann, „Die Schuldner und die Sünderin", en: *NTS* 10 (1963-64), p. 491-492.

Todo ello indica que Lc 7,36-50 es un elemento clave para la temática global que puede llamarse *Jesús y las personas pecadoras* por un lado, y *Juicio sobre los fariseos* por el otro. Al mismo tiempo, es ejecución práctica del rasgo característico de la imagen de Dios presentada por Jesús como un dueño increíblemente generoso que gratuitamente cancela deudas de todo tipo.

Si hasta este momento el discurso se vino realizando "en situación", la miniparábola lo proyecta hacia fuera. Con los diversos programas narrativos de los sujetos que actúan, *Jesús*, *fariseo* y *mujer pecadora*; pueden construirse otras tantas columnas gráficas. Ahora Jesús inicia un programa didáctico, y para ello presenta a otros tres sujetos. Dado que Jesús es quien toma la iniciativa de este programa, la figura quiásmica anterior puede extenderse de la siguiente manera:

A	Fariseo
B	Pecadora
C	Jesús
C'	Acreedor
B'	Deudor grande
A'	Deudor pequeño

De esta manera, la estructura misma de la parábola sugiere las identificaciones de sus dos sujetos con los sujetos agentes de Lc 7,36-40.

Con la formulación extremadamente cautelosa de Lc 7,43 ὑπολαμβάνω [aquí: *supongo*, *considero*, *pienso*, *me imagino*], el fariseo intenta no caer en alguna eventual trampa; pero efectivamente cae y pronuncia su propio juicio al legitimar el proceder de la *mujer pecadora*. Jesús señala la tercera conjunción con Simón, aprobando su valoración correcta.

De inmediato el discurso vuelve a entrar en la situación, proyectando una violenta oposición entre las no-acciones de Simón y las acciones de la mujer. En términos semióticos, la oposición se construye a partir de los objetos transferidos de la mujer a Jesús y los no-objetos del fariseo. Por lo demás, se repiten los enunciados de acción, objetos y figuras de Lc 7,38:

Lágrimas/cabellos	– No-agua[457]	– Lágrimas[458]/cabellos
Besos	– No-beso	– Besos
Perfume	– No-aceite	– Perfume

La omisión de los cabellos en la enumeración de las faltas se debe al hecho de que es imposible enunciar la acción de *secar* por no haberse producido un lavado. Además, la imagen habría sido bastante ridícula, pues los varones no usaban cabellos tan largos como para poder usarlos para secar los pies de alguien.

---

[457] El significado de ὕδωρ μοι ἐπὶ πόδας οὐκ ἔδωκας [*no me diste agua para mis pies*] en Lc 7,44 es *no me lavaste los pies*. Ahora bien, esto no era práctica judía en banquetes, aunque se estimaba que ello representaba un signo de amor y respeto. Ni siquiera un esclavo judío estaba obligado a lavar los pies de su amo judío; el esclavo no judío si lo debía hacer, cf. Strack-Billerbeck, II, p. 557; y también la esposa a su esposo, ibidem. Si en Lc 7,44-46 aparece la referencia al lavado de los pies, es para oponer la total falta de amor del fariseo a la muestra innegable de amor sincero de la mujer. Cf. el análisis de esta oposición en Otfried Hofius, „Fußwaschung als Erweis der Liebe. Sprachliche und sachliche Anmerkungen zu Lk 7,44b", en: *ZNW* 81 (1990) 171-177.

[458] Hay quienes interpretan las lágrimas como expresión de dolor por el pecado; pero también es posible interpretarlas como expresión de alegría por la aceptación brindada por Jesús, cf. FERRY, B.-M., "La pécheresse pardonnée (Lc 7,36-50). Pourquoi verse-t-elle des pleurs?", *EV* 99 (1989), p. 175.

Otra oposición interna queda construida por *no-aceite + cabeza* vs *perfume + pies*. Ambos pares contienen elementos diferenciales. El perfume tiene más valor que el aceite; la cabeza tiene mayor "dignidad" que los pies. El discurso recalca así doblemente el valor de entrega de la acción de la mujer: no sólo usó perfume (algo caro), sino que también se dedicó humildemente a los pies.

A nivel de los besos hay otra diferenciación: el no-beso del fariseo lógicamente no se relaciona con los pies del huésped; la mujer besó sus pies.[459]

Luego el discurso establece la relación estructural explícita entre su sección "en situación" y el segmento "fuera de situación". El "pasivo divino" ἀφέωνται [*son perdonados*] proyecta la figura del acreedor perdonador sobre Dios.

El versículo 47 es otra de las tantas cruces de los intérpretes del NT. Lamentablemente se ha introducido la pugna confesionalista en el debate, en el sentido de que unos creen ver confirmada allí su tesis de que todo perdón debe ser antecedido por un completo arrepentimiento, mientras que otros sostienen que Lc 7,47 confirma el hecho de que para amar plenamente es necesario haber recibido primero el perdón.[460]

Si la partícula ὅτι [*que, porque, por, pues*] indica causa, a la mujer se le perdonó mucho porque amó mucho. Si es explicativo, la frase equivale a *es evidente que se le perdonó mucho, ya que muestra tanto amor*; es decir, muestra mucho amor porque se le perdonó mucho. La vinculación con la miniparábola refuerza esta segunda interpretación: el perdón es *causa*, el amor es *efecto*: al que se le perdonó más, ése amará más. Los tiempos verbales apoyan esta interpretación: el perdón va indicado en *perfecto*; el amar, en *aoristo*. Estructuralmente las figuras se corresponden:

vs

ἀφέωνται πολλαί – ἠγάπησεν πολύ [*son perdonados muchos – amó mucho*]	ὀλίγον ἀφίεται – ὀλίγον ἀγαπᾷ [*poco se perdona – poco ama*]
ἀφέωνται πολλαι [*son perdonados muchos*]	ὀλίγον ἀφίεται [*poco se perdona*]
ἠγάπησεν πολύ [*amó mucho*]	ὀλίγον ἀγαπᾷ [*poco ama*]

Hay correspondencia de enunciados de acción: *perdonar = perdonar*; *amar = amar*; no correspondencia de caracterizaciones: *mucho* vs *poco*; y correspondencia en la relación: *perdonar → amar = perdonar → amar*.

La interpretación de la partícula ὅτι [*que, porque, por, pues*] como explicativa y el establecimiento de la relación cauda/*perdón* c efecto/*amar* es reforzada por el interesante análisis de M. Black. Partiendo de una base aramea subyacente al griego –

---

[459] El pronombre relativo en el giro ἀφ' ἧς εἰσῆλθον [literalmente *desde la que* o *la cual entré*] suele interpretarse como *desde la hora*. Si ello es así, hay otra oposición más entre la continuidad de la acción de la mujer y la momentánea no-acción del fariseo.
En ocasiones se ha pensado que ἀφ' ἧς [literalmente *desde la que* o *la cual*] podría referirse a la mujer: *desde ella*, es decir, *de la cual vine*, suponiéndose entonces que Jesús pasó por la casa de la mujer antes de arribar a la del fariseo. Pero en griego esto tendría que expresarse mediante la formulación παρ' ἧς [*de la cual*], cf. H. Drexler, „Die große Sünderin Lukas 7,36-50", p. 163.
La variante εἰσῆλθεν [*entró*] es una corrección posterior que trata de producir una lectura más fácil. Además, tiene testimonio pobre.
No es necesario afirmar que εἰσῆλθον [*entré*] no tiene sentido y recurrir a un error de traducción de un supuesta base aramea, como lo hace J. Jeremias, *Teología del Nuevo Testamento*, p. 19, nota 48. Eso es una descalificación total de Lucas en su capacidad de manejo del idioma griego.

[460] Cf. algunas referencias bibliográficas sobre posturas católicas y evangélicas en H. Drexler, „Die große Sünderin Lukas 7,36-50", p. 159, nota 3.

según Black–, cree poder descubrir un error de traducción que causó el enredo de Lc 7,47: la partícula aramea *d*ᵉ, que fue pasada al griego como ὅτι [*que, porque, por, pues*], no significa *porque*, sino que es un *d*ᵉ recitativo que se coloca después de *digo*; y en el proceso del paso al griego el traductor tomó la cláusula originalmente subordinada *amó mucho* como frase principal, transformando el *d*ᵉ recitativo en la conjunción griega *porque* y convirtiendo en subordinada la frase principal. Así el sentido original quería indicar que la demostración de afecto de la mujer es una consecuencia de haber sido perdonada.[461]

Si bien la propuesta de retraducción de Black coincide con nuestro análisis de la unidad total, en la cual el discurso explica su intención mediante la miniparábola según la cual el perdón (mayor o menor) se sitúa en la fase de influjo del amor (mayor o menor, respectivamente), no consideramos necesario recurrir constantemente a supuestos errores de traducción para solucionar tantos problemas del texto neotestamentario, y menos en el caso de un autor de la talla de Lucas. Situándose en el mecanismo *causa* → *efecto* y leyendo la frase griega en este sentido, la misma adquiere pleno sentido y deja de decir lo contrario (*por haber amado mucho, se le perdonaron muchos* pecados).[462]

En Lc 7,48 Jesús se estatuye como sujeto agente de la transferencia del objeto *perdón* a la *mujer*. Al mismo tiempo, se convierte en sujeto agente productor de comunión relacional explícita con la persona marginada; explícita, porque hasta este momento el texto no había transmitido ninguna palabra de Jesús a la mujer. Especular con algún encuentro previo no pertenece al análisis estructural, que sólo puede remitirse a las indicaciones explícitas e implícitas que contiene el texto, y aquí no hay nada de ello.

Nuevamente el "pasivo divino" remite a Dios como *emisor* de la transferencia del objeto *perdón*.

No es necesario creer que Lucas quizá haya querido invertir con la siguiente frase (Lc 7,48) la relación *perdón* → *amor* en *amor* → *perdón*, es decir, colocar el amor en el lugar de influjo para la concesión del perdón. Al contrario, el v. 48 cumple la función estructural de mitente para la pregunta inquieta del siguiente versículo. Nótese, además, que la transferencia del objeto *perdón* vuelve a hacerse en perfecto, no en presente. Es, pues, una reiteración de lo ya realizado; y en la medida en que se capta que es Jesús el que reafirma explícitamente el perdón, se comprende que él se está asimilando al lugar del sujeto agente del "pasivo divino".

La pregunta de los comensales, que forman un nuevo sujeto colectivo introducido recién ahora, casi a la manera de un "coro", es mitente para la respuesta que ahora debe dar el público lector. El recorrido semiótico saca así a luz todas las fases de la secuencia narrativa: influjo – capacidad – realización – valoración.

---

[461] Matthew Black, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, Londres, Oxford University Press, 1971 (Rep. 1967³), p. 182-183.

[462] Al mismo resultado llega John J. Kilgallen con sus diversos estudios sobre este texto. En "A Proposal for Interpreting Luke 7,36-50", en: *Bib* 72 (1991) 305-330, parte de la pregunta si la acción de amor de la mujer fue la consecuencia o la causa del perdón. Kilgallen insiste que la parábola de los dos deudores y Lc 8,1-3 aclaran perfectamente la cuestión: las mujeres mostraron amor en el seguimiento por haber recibido ayuda (perdón la gran pecadora, salación las mujeres de Lc 8,1-3). Posteriormente, Kilgallen también indicó que la relación de Lc 7,36-50 con los dichos que anteceden y la breve parábola constituyen evidencias para sostener que la mujer llegó a la comida luego de haber recibido perdón, "Forgiveness of Sins: Luke 7:36-50", en: *NT* 49 (1998), p. 114-115; sobre los dos deudores: p. 105, nota 2. En 1999, Kilgallen agregó una breve reflexión a su serie, enfatizando que la fe de la mujer la liberó del juicio de su entorno y ratificó su comprensión del perdón, "Luke 7:41-42 and Forgiveness of Sins", en: *ET* 111 (1999) 46-47. En 2001 Kilgallen publicó un estudio dedicado a la relación entre fe y perdón en la doble obra lucana, con especial referencia al evento en la casa de Simón, "Faith and Forgiveness: Luke 7,36-50", en: *RB* 108 (2001) 214-227.

Se deduce que la temporalidad de la secuencia narrativa, es decir, la organización lógica de los sucesivos enunciados, es un efecto de la relación lógica entre las diversas fases; y no depende simplemente de los tiempos verbales empleados.

La pregunta de los comensales sobrepasa con creces –en sentido positivo– la pregunta de Lc 5,21: *¿Quién puede perdonar pecados sino sólo Dios?* Allí los anti-sujetos *escribas y fariseos* se habían colocado en el lugar actancial de *oponentes* al programa de Jesús al descalificar vivamente a Jesús como blasfemo y anti-Dios; por el contrario, en Lc 7,49, el sujeto colectivo *comensales* podría ser considerado como *ayudante* del programa narrativo de Lucas, que consiste en llevar al público lector a una confesión en Jesús como Cristo. La pregunta sugiere la posibilidad de que Jesús está o estuviera en conjunción con Dios, que es el único perdonador.

La conclusión Lc 7,50 suministra una síntesis de las realizaciones anteriores y constituye un sumario de la misión de Jesús: *salvar por relacionarse y transferir perdón* y *construir paz* – ¡uno de los temas mesiánicos lucanos por excelencia! El orden secuencial *relación – perdón* no es antojadizo, sino que se deriva de la unidad en cuestión. A partir de este versículo, también queda claro que Jesús no le transmitió previamente ningún perdón a la mujer (hablamos del nivel de la construcción literaria, la única que nos debe interesar aquí).

El giro ἡ πίστις σου σέσωκέν σε [*tu fe te ha salvado*] aparece en varias historias de milagros: Lc 8,48; 17,19; 18,42. De qué πίστις [*fe*] se trata? Leyendo la unidad desde su final, se deduce que su función estructural consiste en proponer la aceptación de la misión de Jesús de *relacionarse con personas pecadoras y despreciadas*, específicamente en el nombre de Dios, y conferirles *perdón y comunión*.

A nivel de la verificación general se produce una constatación llamativa. Simón parecía *abierto*: invitó a ese Jesús que tenía mala fama como ἰδοὺ ἄνθρωπος φάγος καὶ οἰνοπότης, φίλος τελωνῶν καὶ ἁμαρτωλῶν [*He aquí, un hombre comilón y bebedor de vino, amigo de publicanos y pecadores*]. Pero luego Simón se evidencia como totalmente cerrado, pues no comprende la práctica de ese profeta de relacionarse como amigo de pecadores. La estrechez de la personalidad es reforzada mediante la figura del *decirse a sí mismo*. Y lo que se dice a sí mismo evidencia que realmente vive en su mundo autosuficiente.[463]

Con la figura de la autosuficiencia el discurso hace chocar los dos sujetos en sus respectivas búsquedas. Tanto el fariseo como la mujer están esperando algo de Jesús. Finalmente se evidencia que el fariseo sólo quería verse confirmado en su estado de pureza. Lc 7,39 insinúa una dirección concreta: eso sería un honor, un privilegio aprobatorio, una prueba glorificante de la situación especial en la que se creía hallar el fariseo poder invitar y ser visitado por un *verdadero* profeta. Simón cree tener consigo un huésped muy especial;[464] pero su búsqueda se ve frustrada porque Jesús no responde a sus expectativas.

En cambio, la mujer entra en conjunción con el objeto deseado. Éste, a partir del nudo final de la unidad en Lc 7,50, puede ser calificado como *situación de paz*, desplegada mediante las figuras del *perdón* y de la *relación humana sin desprecio*.

Queda pendiente la situación del *deudor pequeño*. Dios confiere perdón al deudor grande y a la vez al menor. La alegría del acreedor será completa si los dos deudores-pecadores pudieran entenderse. Esta propuesta será desarrollada más ampliamente en la parábola de los dos hijos en Lc 15,11-32, cuya estructura profunda está construida sobre el binomio oposicional /parcialidad/ vs /totalidad/. En la medida en que el fariseo no responde al planteo de Jesús, el texto lo deja de lado. En cambio, la mujer marginada es integrada al séquito de discípulos y discípulas: esto es lo que Lucas quiere indicar al colocar Lc 8,1-3 inmediatamente después de la unidad de la pecadora perdonada.[465]

---

[463] T. L. Brodie, "Luke 7,36-50 as an Internalization of 2 Kings 4,1-37", p. 474.

[464] H. Drexler, „Die große Sünderin Lukas 7,36-50", p. 162.

[465] Así también G. Braumann, „Die Schuldner und die Sünderin", p. 493.

Los pecadores despreciados llegan a estar en condiciones de seguir a Jesús porque éste se ubica junto a ellos. Lc 8,1-3 es muestra práctica de la realización de las grandes exigencias del seguimiento: *renunciar, compartir, servir*. Agréguese a ello el carácter escandaloso de dejar –como mujer– su casa y viajar con un rabí.[466]

Nuevamente hay una combinación de las dos líneas lucanas: el universalismo concretado en la relación de Jesús con personas pecadoras y marginadas; y la radicalidad del llamado que implica entrega total. Por supuesto no afecta en lo más mínimo si la exigencia como tal no se verbaliza todas las veces. En Lc 8,1-3 es suficientemente clara la presentación de su puesta en práctica.

En este contexto, la unidad Lc 7,36-50 cumple la función de especificar una condición decisiva para el seguimiento: el *perdón* conferido por el *emisor* Dios a través del *sujeto* Jesús. La transferencia se vale aquí de las figuras relacionales del contacto físico que Jesús puede darse el lujo de permitirle a una mujer considerada "imposible" por su entorno sociorreligioso, y de la adjudicación verbal (Lc 7,48+50). Lucas indica, pues, que el perdón capacita para la praxis (cristiana) del amor.

Mediante la oposición de la acción de la acción de amor de una mujer considerada impura (¡en la casa de un hombre purísimo!) a las no-acciones de amor de un hombre considerado puro, el discurso indica que la verificación del verdadero *ser* de una persona no depende de sus pretensiones personales de ser perfecta o pura, ni de esquemas o listas verificatorias; sino de su capacidad para *recibir perdón y amar*. El perdón y el amor y sólo ellos son criterios para descubrir el tipo de relación entre la persona en cuestión y Dios, y por extensión, las demás personas.

A nivel profundo está operando aquí una oposición que podría designarse como /rigidez/ vs /transformación/. El público lector, en la medida en que rechace la propuesta jesuano-lucana o participe en la transformación que se verifica en una praxis de amor, asumirá el papel de oponente o ayudante, respectivamente, a la hora de continuar la praxis de Jesús en el seno de la comunidad cristiana en la que se lee este texto específico, y a la vez en la sociedad circundante en la que (seguramente) muchas personas despreciadas esperan el mismo gesto que Jesús había conferido a aquella mujer pecadora. Con la pregunta de Lc 7,49, el texto abandona el nivel "histórico" original para convertirse explícitamente en exigencia de respuesta, tanto a nivel de la confesión cristológica como de la praxis del público lector; y esa valoración se convierte nuevamente en fase de influjo para un nuevo programa: *el del discipulado y de la comunidad que se largan a "caminar"*.

2.8. Lc 10,25-37: Definición del ser por el hacer activo y no por el saber pasivo

Con la unidad Lc 10,25-37 pasamos a los materiales de la sección del *viaje* del EvLc. Por razones prácticas y para evitar titulaturas más, hablaremos simplemente de la *unidad del samaritano*, aunque la unidad incluye más elementos que la parábola en sí. Queda claro que se trata de una unidad indisoluble a nivel literario, pues no es posible separar los vs. 25-28 de la parábola, como tampoco puede desprenderse el mandato final del subconjunto formado por la disputa + parábola.

Dentro de la amplia estructura de Lc 9,51-19,44 hay que trazar dos relaciones que suministran color específico a la unidad del samaritano: hacia su equivalente en la simetría del *viaje*, Lc 18,15-30; y hacia el interior de la propia secuencia de Lc 9,51-13,21, a la cual pertenece la unidad. La vinculación con la unidad correspondiente de Lc 18,15-30 viene dada por la formulación de la pregunta acerca de la correcta praxis para heredar la vida eterna. Dentro de la secuencia de Lc 9,51-13,21, titulada *promesa*

---

[466] Ben Witherington, "On the Road with Mary Magdalene, Joanna, Susanna, and Other Disciples – Luke 8,1-3", en: *ZNW* 70 (1979), p. 245. Dentro de la isotopía del seguimiento o "acolítica", cabe destacar que con esta miniunidad Lucas convierte a esas mujeres en seguidoras *desde el comienzo*, capacitándolas para ser testigos del Resucitado. Cf. Lc 23,55; 24,1ss; Hch 1,14: esas mujeres eran las últimos junto a la cruz y las primeras en la resurrección, ibídem, p. 248.

del reino, la unidad del samaritano cumple diversas funciones: apertura, inversión de valores, juicio, promesa, propuesta de ortopraxis, invitación al discipulado.

A partir del empleo del concepto /samaritano/ sobre el código múltiple geográfico, religioso y cultural, la unidad queda enmarcada dentro de una trama por la cual Lucas manifiesta un interés peculiar.

A primera vista sorprende la aparición del "buen samaritano" en Lc 10,33, luego del rechazo de Jesús y sus discípulos por los habitantes del pueblo samaritano en el que buscaron hospedaje, Lc 9,53. Pero la lectura estructural de la unidad Lc 9,51-56 puede evidenciar que una de las funciones de ese texto es precisamente la preparación de Lc 10,25-37. Hemos de adelantar que la *trama samaritana* opera una transferencia desde lo geográfico, religioso y cultural hacia lo relacional y misionero,[467] que es lo que en definitiva le interesa a Lucas con la inclusión de samaritanos en su doble obra.[468]

Lc 10,25-28 plantea la pregunta acerca de la relación de las unidades correspondientes en Mc 12,28-34 y Mt 22,34-40. Además de su contenido especifico, el doble –mejor: triple– mandamiento del amor, la relación de la microunidad del gran mandamiento con la tradición marcano-logiana se da también por el tinte tramposo de la pregunta y por la alabanza que Jesús tributa al legista.

La parábola Lc 10,30b-35 está unida de manera literaria, teológica y estructural con el diálogo completo, que no es un mero marco estilístico o redaccional. La unidad queda reforzada por el cuádruple empleo del verbo ποιέω [*hacer*] (Lc 10,25.28.37.37). A nivel de la isotopía religiosa, la coherencia del texto está dada por el juego de conjunciones y oposiciones entre legista, sacerdote y levita por un lado, y el samaritano por el otro.

Como a nivel literario tiene mayor peso esa estrecha vinculación de los dos principales elementos, mandamiento + parábola, que un origen separado, podría pensarse en la posibilidad de que Lucas ya haya encontrado esa combinación en su fuente L. La parábola en sí es claramente material peculiar L.[469] Tal como aparece en el evangelio, la unidad completa rechaza un determinado tipo de sujeto por un lado, y propone a otro tipo de sujeto por el otro. Como tal, el texto ha desafiado no sólo la exégesis clásica histórico-critica, sino que se ha convertido en uno de los polos de atracción lucanos para el ejercicio de la semiótica. Dentro del EvLc comparte con Lc 15 el interesante privilegio de haber devenido en cancha de juego para ejercicios estructurales, con mayores o menores éxitos en el logro de sus objetivos.[470]

---

[467] La actividad misionera presupone un nivel relacional positivo.

[468] Hch desarrollará y ampliará las consecuencias prácticas de la apertura relacional hacia samaritanos, preparada por el EvLc: describirá la propagación del evangelio por Samaria.

[469] No podemos detenernos en la búsqueda del origen último de la parábola, sobre el cual, al no contar con indicios, apenas se puede especular. J. I. H. McDonald opina que un cuento popular fue transformado en parábola, "The View from the Ditch – and Other Angles. Interpreting the Parable of the Good Samaritan", en: *SJTh* 49 (1996), p. 21; también es posible que Jesús haya construido el relato a partir de los elementos del contexto muy conocido: peligroso camino entre Jerusalén y Jericó, frecuentes asaltos y robos, violencia.

[470] Remitimos a la siguiente serie de estudios estructurales sobre la unidad del samaritano. Prácticamente todo el número 2 (1974) de la publicación *Semeia* (An Experimental Journal for Biblical Criticism. Society of Biblical Literture. Missoula, Scholar's Press), con el título *The Good Samaritan* y editado por J. D. Crossan, se dedica al análisis estructural del *buen samaritano*. Los articulos más destacados son los de D. Patte, "An Analysis of Narrative Structure and the Good Samaritan", p. 1-26; C. Crespy, "The Parable of the Good Samaritan: An Essay in Structural Research", p. 26-50; R. W. Funk, "The Good Samaritan as Metaphor", p. 74-81; y J. D. Crossan, "The Good Samaritan: Towards a Generic Definition of Parable", p. 82-112. Un análisis semiótico complete de la unidad del samaritano es el trabajo del Grupo de Entreveres, *Signos y parábolas. Semiótica y texto evangélico*, p. 23-60. Cf. también R. Kieffer, "Analyse sémiotique et commentaire. Quelques réflexions à propos de'études de Luc 10,25-37", en : *NTS* 25 (1978) 454-468.
Este listado contiene grandes riquezas y evidencia que el análisis semiótico no es rígido, sino que permite diversas aproximaciones estructurales a un mismo texto.

A nivel manifiesto, hay dos series de cuatro elementos en paralelismo serial:

Lc 10, 25	Pregunta del legista. ποιέω [*hacer*]
26	Contrapregunta de Jesús
27	Respuesta del legista
28	Indicación praxeológica de Jesús. ποιέω [*hacer*]
29	Nueva pregunta del legista
30-36	Respuesta y contrapregunta de Jesús
37a	Respuesta del legista. ποιέω [*hacer*]
37b	Indicación praxeológica de Jesús. ποιέω [*hacer*]

Hay tres elementos sobresalientes

– A nivel lexemático, los cuatro ποιέω [*hacer*] colocan todo el énfasis en la isotopía praxeológica.

– La parábola es una respuesta a la pregunta concreta, y apunta hacia el planteamiento de una nueva contrapregunta.

– Mientras que en la pregunta original del legista éste habla de vida eterna, la indicación praxeológica v. 28 habla "simplemente" de *vida* (= *vivirás*). La segunda indicación práctica en Lc 10,37b ya es netamente imperativa, formulada al estilo semítico mediante un doble imperativo, sin ninguna referencia a promesas.

La introducción del legista es negativa, pues su programa es turbio: *tentar a Jesús*. Con esta indicación, Lucas desenmascara de entrada la mentira. El público queda, pues, advertido; y es puesto en oposición expectante para con el legista. Lucas vuelve a emplear el mismo recurso en el v. 29: nuevamente establece la diferencia entre lo que dice el legista (= la pregunta enunciada) y lo que hace al decir (justificarse).[471] Antes de dar a conocer el contenido de las preguntas y el desenlace de la disputa, la narración ya aplica el esquema de verificación, estableciendo que las preguntas son mentirosas, ya que parecen algo, pero no son lo que dicen ser.

Si la primera pregunta se encuadra en el esquema más o menos típico de un conflicto entre diferentes líneas de interpretación de la religión, la segunda es mucho más grave: no tiene como mitente un *querer amar*, como sería de esperarse luego del enunciado del triple mandamiento de amor, sino el *querer justificarse*. Además de reiterar el carácter mentiroso, Lucas establece casi de antemano que ni así ni de otra forma el legista aceptará la respuesta de Jesús, es decir, el mensaje de la parábola.

Y esto es grave. Frecuentemente se insiste en el carácter abierto (o la estructura abierta) de la unidad que termina con un mandato, sin que se indique una aceptación o un rechazo por parte del legista. Pero a la luz del desenmascaramiento del carácter mentiroso, lo de "estructura abierta" parece bastante relativo: de alguien que miente dos veces consecutivamente, no es de esperarse un cambio inmediato bajo el influjo de una pintoresca parabolita. Ahora bien, lo de carácter abierto tiene su pleno valor a nivel del programa narrativo del evangelista.

Hay un embrollo de programas por parte del legista. Quiere *adquirir el completo saber* sobre el programa *obtener la vida eterna*. Pero por su desenmascaramiento, este programa queda reducido a programa aparente, y se constata que el verdadero programa consiste en *querer adquirir un saber sobre el saber de Jesús* – y eventualmente *denunciarlo*, *desacreditarlo*, *desautorizarlo*, *burlarse* de él, etc.

En la nueva pregunta, *amar al prójimo* aparentemente constituye el programa principal; y *querer saber quién es su prójimo* es el programa adjunto. Pero todo esto queda reducido a programas aparentes al establecerse el programa verdadero: *justificarse*.

La primera pregunta es una cuestión fundamental de la teología y la piedad judías: *cómo heredar la vida eterna*. Pero al mismo tiempo se sitúa en el cruce de líneas

---

[471] Grupo de Entreveres, *Signos y parábolas*, p. 44-45.

divergentes con respecto a esa herencia: cumplimiento estricto de la Ley y las disposiciones sobre la pureza ritual trasladadas a la vida cotidiana, según la interpretación farisaica; o una interpretación radical, proveniente de la primera época macabea, que vinculaba la vida eterna al martirio.[472]

Debe respetarse el juego de los niveles de lo *aparente*, lo *mentiroso* y lo *verdadero*, ya que el texto trabaja con estas dimensiones, y una de sus metas es precisamente desenredar el aludido embrollo.

El saber de Jesús es sometido, pues, a prueba. El libro sagrado es instancia decisiva, y el legista quiere saber si ese maestro conoce la verdadera respuesta. Con su contestación, Jesús se evidenciará o no como maestro.

A diferencia de lo que ocurre en Mc y Mt, Jesús le devuelve la pregunta al legista, una metodología típica de los intérpretes de la Ley. Y es más: el legista es remitido expresamente a la Ley y a sí mismo. A su propio oficio de legista. De esta manera, Jesús construye un anti-programa al programa *tentar*; ahora él quiere adquirir verídicamente un saber sobre el saber del legista, pero sin intenciones sombrías. La aprobación de la respuesta no sólo estatuye a Jesús como verdadero maestro, sino que también es prueba glorificante del saber del tentador. Hay así un empate de los programas *ponerse a prueba mutuamente*,[473] aunque en última instancia la primera pregunta del legista sirve realmente para preparar el verdadero test que viene con la segunda pregunta en Lc 10,29. El desarrollo del discurso mostrará que lo que el legista quiso desafiar desde el principio era la interpretación de Jesús del amor al prójimo.[474]

Luego del empate, podría concluir la unidad. Pero ahora la narración coloca a Jesús en un rol singular que él ya venía asumiendo en diversas oportunidades y fundamentalmente en el *sermón del llano*, a saber, de *legislador*. La frase τοῦτο ποίει καὶ ζήσῃ [*haz esto y vivirás*] coloca a Jesús en conjunción con el legislador supremo YHVH, Lv 18,5; y con el Legislador de Israel por excelencia, Moisés, en Dt 5,31-33 y 6,24. Nótese que los textos de Lv y Dt 5 se hallan en las cercanías de los mandamientos citados combinadamente por el legista, Dt 6,5 y Lv 19,18. Al legislar, Jesús supera el empate y convierte el primer programa (aparente) del legista en un programa de acción suyo: *hacer amar*. Luego hará lo mismo con el segundo programa sobre el prójimo.

La valoración vinculada a un mandato indica el declive del programa de Jesús: transferir el interés desde el saber tramposo al verdadero saber –no "teorizar" al prójimo, hacerlo abstracto, sino "concretarlo",[475] realizando un verdadero hacer. O sea, convertir el *saber* en *móvil del hacer*. Detrás de esto se va perfilando la dirección del programa del autor del evangelio: *encauzar el hacer a la dimensión relacional*, es decir, al prójimo.

Pregunta lógica o no, teológica o no, *nonsens* o cosa alocada: el legista también hubiera podido preguntar: "¿Y quién es Dios?"[476] El recorrido semiótico por los programas y anti-programas por lo menos debe mencionar esta posibilidad de la disputa. Más allá de que esta pregunta no se plantea aquí, precisamente el énfasis en desarrollar el del *prójimo* (agravado por la inversión de la pregunta en Lc 10,36) evidencia la necesidad del autor de proyectar un programa de vida, cuyas concreciones se materialicen entre los seres humanos, sin negar en ningún momento la dimensión

---

[472] Néstor Míguez, "La parábola del Buen Samaritano. Contexto, sujeto e interpretación", en: *CT* 22 (2003), p. 68.

[473] Grupo de Entreveres, *Signos y parábolas*, p. 47.

[474] J. J. Kilgallen, "The Plan of the 'NOMIKOS' (Luke 10.25-37), en: *NTS* 24 (1996), p. 615.

[475] "Teorizar" y "concretar" al prójimo: formulaciones de N. Míguez, "La parábola del Buen Samaritano", p. 70.

[476] La pregunta no es tan "alocada": la misión cristiana tuvo que enfrentarse con la complicada necesidad de "describir" a Dios al salir de su matriz judía. El mismo Lucas da ejemplo de ello en Hch. Y, en última instancia, las parábolas de los evangelios también son "descripciones" de acciones y "características" del Dios jesuano.

divina presente en la legislación judía, judeocristiana y paganocristiana; y aceptada por los diversos sujetos: legista, Jesús, Lucas, el público lector.

El discurso parabólico se pone fuera de situación y crea una serie encadenada de seis sujetos, destacando un grupo de oposiciones y otro de conjunciones. Al volver a entrar a la situación, proyecta las oposiciones y conjunciones como posibilidades de praxis sobre el legista tramposo y autosuficiente, el cual de esta manera es integrado en definitiva a una relación dialogal con Jesús, aunque no fue esto lo que buscó, y tampoco manifestó interés alguno en el programa de Jesús de *hacer amar*.

Detrás de su pregunta vibra una de las preguntas básicas de la humanidad: la identificación del amigo y el enemigo. Esta identificación indica el propósito fundamental subyacente a la estructura profunda del esquema del pensamiento del legista: agrupar a las personas en dos categorías, los aceptables, confiables, relacionables por un lado; y los rechazables por el otro. El legista, al plantear la pregunta y a la vez sostener su programa de autojustificación, se pone en un papel de juez que puede establecer quién es prójimo y quién no, aunque sea en forma de pregunta. La inversión inesperada de su pregunta constituye una verdadera explosión literaria: confirmándolo en el papel de juez que debe y puede decidir, Jesús le revienta el esquema autosuficiente legalista.

El primer sujeto de la parábola, un hombre, es introducido con un programa sencillo: *llegar a Jericó*. Por la acción del sujeto colectivo *ladrones*, *saqueadores*, *atracadores*, el asaltado queda privado de la posibilidad de llevar a término su programa. Los ladrones se estatuyen en *anti-sujetos*; el asaltado ya no puede funcionar más como sujeto ni llevar adelante su programa, porque pierde los *ayudantes* para su realización: la mitad de su vida (es decir, su fuerza o vigor) y sus pertenencias. Por lo menos, pierde la ropa. Sólo será reconstituido como sujeto agente en el momento que esos ayudantes le sean comunicados nuevamente por la acción específica de algún sujeto.[477]

La acumulación de figuras que constituyen el conjunto figurativo *asaltado* e *impotente* va construyendo en el público oyente/lector un sentimiento de espera de un tal sujeto que le restituya al asaltado la mitad quitada de su vida. Se siente que a partir de este momento el propósito del discurso consiste en restablecer a ese hombre la posibilidad de llevar a término su búsqueda de *llegar a Jericó*.

Se introduce ahora el siguiente sujeto, con dos calificaciones previas: llega *casualmente* (*κατὰ συγκυρίαν* [*de casualidad*; hapaxlegómenon bíblico]; y es *sacerdote*. Ambas caracterizaciones crean expectativas: el amor no es programable de antemano, sino que tiene que responder a situaciones imprevistas; el sacerdote es un funcionario importantísimo para la realización humana judía porque establece lazos con Dios.

La línea de acción del sacerdote es interrumpida brevemente mediante *ἰδὼν αὐτόν* [*viéndolo*], capacitación suficiente como para convertirse en el esperado restaurador de la vida entera del asaltado; y continúa su camino, gravemente negativizada por el empleo de un verbo cargado específicamente de negatividad: *ἀντιπαρῆλθεν* [*pasar de largo del otro lado del camino*]. El sacerdote esquiva literalmente al medio muerto.

El texto no se detiene a especular sobre los motivos de este pasar de largo. Esto lo hizo posteriormente la exégesis, pensando en toda una serie de posibilidades:

– El sacerdote no quería hacerse impuro tocando un cadáver (por lo que quizá habrá tomado al medio muerto), pues Lv 21,1 se lo prohibía expresamente.

– Si el hombre aún vivía, pero se le moría en las manos, estaba obligado a sepultarlo (y a cumplimentar los ritos de duelo).

– Él mismo podía caer en manos de los ladrones si se detenía demasiado.

---

[477] D. Patte, "An Analysis of Narrative Structure and the Good Samaritan", p. 16.

– Si el medio muerto era un *'am-ha'ares*, alguien del "pueblo de la tierra" (que según los fariseos, no conocía la Ley), el sacerdote no estaba expresamente bajo el mandato del amor.[478]

En el contexto de los conflictos evangélicos sobre el concepto de pureza es de imaginarse que la no-acción del sacerdote y del levita muy bien podía relacionarse con esta cuestión. Además, puede haber una relación directa con la cuestión económica. Esto puede deducirse de la idea de que un autor como Lucas no suele presentar figuras sin sentido. No es casual el empleo de una dupla de sacerdote y levita como anti-sujetos. Sacerdotes y levitas debían recibir diezmos. Tocar un cadáver los convertía en impuros, excluyéndolos del derecho al diezmo. El temor a quedar impuro era, pues, reforzado y motivado (no interesa en qué grado) por el temor a ser privado temporalmente de los diezmos.[479]

Si el discurso presenta aquí a dos personajes que recibían diezmos y no a israelitas "comunes" (comerciantes, agricultores, peregrinos, discípulos de algún rabí, fariseos, escribas, etc.), el análisis debe inquirir acerca de la oposición subyacente al esquema /no acción de personeros religiosos/ vs /acción del samaritano/. Si se trazan paralelos a otros anti-sujetos que desfilan por el EvLc, se nota la frecuente caracterización de los mismos como egoistas, avaros, amantes del dinero, movidos por codicia y envidia, derrochones, ricos y faltos de amor. Esto permite postular como hipótesis de trabajo que en la parábola del samaritano, el enfrentamiento entre los dos anti-sujetos y el samaritano se centra en la posición /egoísmo/ vs /riesgo/, en directa vinculación con la cuestión económica.

Hay una fuerte razón estructural que induce a pensar que esta caracterización de los dos religiosos como mezquinos, avaros, celosos por sus bienes y codiciosos, es más que acertada: la unidad del samaritano hace juego simétrico con el texto del magistrado rico en Lc 18,18-30, que por amor a sus bienes no puede seguir a Jesús. Dado que la pregunta inicial del magistrado rico se paraleliza exactamente con la del legista de Lc 10, nada impide paralelizar también el papel temático de los anti-sujetos intervinientes en ambos casos.

Una impureza de un sacerdote no sólo era costosa por la pérdida temporal del derecho al diezmo, sino también por el proceso de purificación: la vaca roja, cuya ceniza era necesaria para el rito de purificación según Nm 19, no se habría conseguido gratis.

Si estas deducciones se evidencian correctas, y así es posible postularlo, la parábola proyecta un juicio radical no tanto sobre el sacerdote y el levita como personas, sino sobre toda la estructura religiosa con sus prescripciones y ritos de pureza y sobre el sistema mismo de privilegios levítico-sacerdotales relacionados con el diezmo extraído del pueblo;[480] y finalmente sobre las personas que, enganchadas de este sistema, no pueden amar desinteresadamente.

En cuanto al nivel de la competencia semiótica, constituida por la serie de *deber – querer – poder – saber*, los sujetos que van apareciendo manifiestan distintos grados. El sacerdote y el levita tienen el *saber*: ἰδὼν αὐτόν [*viéndolo*]. El *deber* podría quedar

---

[478] W. Grundmann, *Das Evangelium nach Lukas*, p. 224.

[479] Cf. numerosas referencias a la literatura judía sobre esta cuestion en J. Duncan M. Derret, "Law in the New Testament: Fresh Light on the Parable of the Good Samaritan", en: *NTS* 11 (1964-65) 22-37, passim; en especial, p. 25-29.

[480] Pueden aducirse varios ejemplos que confirman esta dimensión sobre el sistema oneroso de purificaciones y pureza. De fundamental importancia es la atribución gratuita del perdón por parte de Jesús, amén de sus múltiples contactos con personas marginadas, con publicanos y pecadores, con la pecadora y con personas que vuelven impuras a quien tiene contacto con ellas. Un curioso extremo es Lc 7,14, donde Jesús toca el féretro del joven de Naín, sin temor a adquirir impureza por tocar algo que está en contacto directo con el cadáver. En todos los casos, la acción de Jesús integra a los marginados impuros en una relación viva de confianza, perdón de Dios, acceso mutuo, amor. En la medida en que estas acciones se desarrollan sin intervención de la ritualidad de purificación, ellas destruyen el sistema imperante de exigencias.

en duda: si lo tomaron por muerto, por lo menos el sacerdote no debía tocarlo; si lo consideraban aún vivo, el *deber* en todo caso era moral, pues el judío tenía el compromiso de correr a otro judío, pero no se trataba de una obligación totalmente vinculante. El *poder* puede sobreentenderse por la comparación con el samaritano, pues lo que éste hizo, los otros dos también podían o hubieran podido hacer.

Ahora el discurso introduce al samaritano, una figura por cierto inesperada por varios motivos. El sacerdote y el levita pertenecían a las dos primeras categorías de la jerarquía sociorreligiosa del judaísmo postexílico. La tercera era el pueblo en general. Sobre la base de esta división tripartita, un público "común" podría haber esperar que luego de la aparición de los dos primeros el discurso introdujera como tercer sujeto a un israelita laico, por ello la presentación del samaritano es desconcertante (más aún lo será su actuación).[481]

Por otra parte, la aparición del samaritano ya había sido preparada en Lc 9; y en el contexto de la unidad, el público oyente/lector podría esperar no sólo un pasar de largo de este odiado enemigo, sino aún cosas peores: una burla, un escupitajo, alguna violencia adicional aplicada al medio muerto. Si fracasaron dos funcionarios religiosos, cuánto más habría de fracasar este enemigo ancestral.

En el contexto mayor del relato del *viaje*, el público lector había recibido la preparación de Lc 9,53, participando en un "rechazo pasivo" de los samaritanos; pues si era simpatizante o adherente al movimiento de Jesús, no podía olvidar que los samaritanos no quisieran dar albergue al peregrino y sus discípulos.

La calificación del samaritano, su programa *viajar* es similar al del sacerdote y el levita. Su competencia también es parecida: tiene el saber de la situación (el mismo enunciado de acción *viendo* une a los tres sujetos). Sus primeros auxilios muestran que su *saber* es completo. El *poder* se ve favorecido por todos los objetos necesarios: *aceite, vino, animal, dinero*. En el *deber* puede haber una diferencia, por su oposición a los judíos no estaba en la obligación moral de socorrer al herido.

Ahora bien, la diferencia radical estriba en el *querer*. El enunciado ἐσπλαγχνίσθη [*se compadeció profundamente*; literalmente: "sintió visceralmente dolor", "se sintió conmovido visceralmente"] dibuja una conjunción completa entre el *querer* del samaritano y el enunciado de estado ἡμιθανής [*medio muerto*]. Entra en la historia del hombre asaltado.

Lc 10,34 despliega una característica singular que se halla en diversos textos lucanos: luego de varias frases breves sobre un determinado personaje, el texto acumula repentinamente una cantidad considerable denunciados de acción o de estado, según el caso, que describen al héroe central. Esto se aplica a los enunciados de acción de la pecadora en Lc 7,38; a la alegría del pastor que encuentra su oveja en Lc 15,6; a los preparativos de la fiesta a la vuelta del hijo pródigo en Lc 15,22-23; en el discurso del cocrucificado arrepentido en Lc 23,40-42.

Esta constatación de la acumulación de enunciados de acción positiva se combina con otra observación cuantitativa. En la parábola propiamente dicha, Jesús dedica 20 palabras al planteamiento del caso, 14 al sacerdote + 11 al levita,[482] y 60 al samaritano. Si se restan las 20 palabras del planteamiento de la situación que requiere solución, quedan tan sólo 25 para los dos anti-sujetos frente a 60 para el héroe, recibiendo éste 250 por ciento más que los otros dos juntos. Como la acción del samaritano es el foco de lo inesperado, ella también es tratada con mayor cuidado en el plano narrativo, a los

---

[481] Cf. sobre esta expectativa no cumplida Michael Gourgues, "The Priest, the Levite, and the Samaritan Revisited. A Critical Note on Luke 10,31-35", en: *JBL* 117 (1998), p. 709.

[482] Son 12 para el levita, si se considera original el γενόμενος [con diversas posibilidades de traducción en este lugar: *llegado, presente*] de Lc 10,32, con corchetes simples en el texto del NTG, apoyado por varios testigos, pero omitidos por otros mejores como el Papiro 75, el segundo corrector del Sinaítico, el Vaticano y otros más. Optamos por la omisión. Es posible que la adición fue intencional por sentir algún copista remoto la falta de un verbo; cf. Wieland Willker, *A Textual Commentary on the Greek Gospels*, Vol. 3: *Luke*, Bremen, Online Published, 2007[5], *ad locum*, http://www-user.uni-bremen.de/~wie/TCG/TC-Luke.pdf

efectos de que el discurso llegue a persuadir al público oyente/lector. El legista –léase ahora *público lector*– debe "ver" cada detalle, por mínimo que fuere; y aceptar la bondad del curioso personaje que no encaja en sus expectativas, de manera que se le haga imposible negar esa realidad que se va formando delante de sus ojos.

El texto contiene, pues, importantes evidencias internas para presentarse como ataque a los preconceptos y prejuicios del legista en lo que respecta al nivel profundo.[483]

El samaritano decide abandonar momentáneamente su programa *viajar* para convertirse en sujeto agente de un nuevo programa, ansiado por el público oyente/lector desde el ἡμιθανής [*medio muerto*] y esperado concretamente del sacerdote y el levita. El samaritano realiza, pues, lo que el discurso ha había propuesto a los dos primeros. Puede decirse que en el núcleo de la propuesta se produce una verdadera intersección de dos narraciones.[484]

El texto construye así una oposición entre /acción violenta/ + /no-acción de amor/ vs /acción de amor/. Lo hace no sólo con los enunciados de acción del samaritano, sino también con un juego interesante de los movimientos:

Los asaltantes	ἀπῆλθον ἀφέντες ἡμιθανῆ	[*se fueron, dejándolo medio muerto*]
Sacerdote	ἀντιπαρῆλθεν	[*pasó de largo*]
Levita	ἀντιπαρῆλθεν	[*pasó de largo*]
Samaritano	ἦλθεν κατ' αὐτόν	[*vino cerca de él*]
	προσελθών	[*acercándose*]
	ἤγαγεν αὐτόν	[*lo llevó*]
	ἐν τῷ ἐπανέρχεσθαί με	[*cuando regrese*]

Este juego de verbos de movimiento va estableciendo congruencias importantes. Por de pronto se constatan dos: /asaltantes y sacerdote/levita se alejan/ vs /samaritano se acerca/; luego, el conjunto de enunciados de acción del samaritano es retomado en el mandato final de Jesús donde vuelve a aparecer el movimiento en el imperativo πορεύου [*ve*].

El *aceite* y el *vino* pasan por una transformación semántica importante. Es posible lanzar la sospecha de que aquí no solamente representen los elementos empleados para primeros auxilios en un viaje, sino que a la vez sean figuras empleadas conscientemente por la narración por corresponder a elementos sacrificiales en el culto del templo.[485] En este caso, estaríamos ante una transferencia de elementos religiosos al campo práctico del amor restaurador de la vida. O, en términos de análisis histórico-religiosos, estaríamos asistiendo al desarrollo de un principio haláquico que concibe que el mandamiento de amar al prójimo tiene tanto peso que en caso de conflicto siempre debe sobrepasar a otros mandatos.[486] Ello implica una negación parcial del templo y su economía, negación ésta corroborada por el papel temático negativo del dúo de sacerdote + levita. "Suena" aquí el reiterado lema de Os 6,6 que opone amor al sacrificio.[487]

---

[483] J. D. Crossan, "The Good Samaritan", p. 87.

[484] D. Patte, "An Analysis of Narrative Structure and the Good Samaritan", p. 17.

[485] J. D. M. Derret, "Law in the New Testament: Fresh Light on the Parable of the Good Samaritan", p. 31.

[486] Cf. el siguiente estudio que analiza la parábola bajo esta óptica: R. Bauckham, "The Scrupulous Priest and the Good Samaritan: Jesus' Parabolic Interpretation of the Law of Moses", en: *NTS* 44 (1998) 475-489.

[487] Grupo de Entreveres, *Signos y parábolas. Semiótica y texto evangélico*, p. 41.

Los dos denarios cumplen una función interesante: garantizan la total restitución del herido y con ello, la reconstitución del asaltado como sujeto agente de su destino o programa. Un denario, jornal diario de un peón, correspondía a una pensión de una semana. La previsión completa para dos semanas indica, pues, un cuidado total.[488]

Las dos búsquedas del samaritano no se oponen: la atención del asaltado no excluye la búsqueda del viaje, que es llegar en algún momento a su destino. Ahora bien, el nuevo programa puede demorar la realización del original, y con ello constituye inversión de tiempo.

Curiosamente los *ayudantes* actanciales de la primera búsqueda: *aceita*, *vino*, *animal*, *dinero* (pudiendo agregarse eventualmente *mesón*), ocupan ese mismo lugar actancial en la segunda búsqueda.

Ahora el discurso llega a su primera culminación. Jesús se permite invertir la pregunta del legista acerca de quién es su prójimo que hay que amar. (El segundo culminante será el mandato final). Ahora bien, la oposición entre Lc 10,29 y Lc 10,36 es tan sólo aparente. La solución consiste en el mecanismo de inversión: el legista quiere darse el lujo de establecer criterios de clasificación para verificar quién es su prójimo, y lo hace "desde arriba" o "desde afuera". Jesús, en cambio, se solidariza con el herido, y habla desde la situación de éste y no desde la óptica del que ayuda. Toda la narración parabólica está hecha desde el asaltado.[489]

La inversión puede eliminar prejuicios, frustrando las esperanzas del público oyente/lector. En efecto, las expectativas con respecto a sacerdote, levita y samaritano se evidencian como *mentirosas*, ya que parecen lo que no son. Por su parte, *prójimo* deja de ser una categoría estática (καὶ τίς ἐστίν μου πλησίον; [*¿Y quién es mi prójimo?*]): *prójimo* se llega a ser en un proceso (τίς... πλησίον δοκεῖ σοι γεγονέναι... [*¿Quién... te parece que se convirtió en prójimo/llegó a ser prójimo...?*]).

El mecanismo de la pregunta proporciona otro elemento más: alguien llega a ser *prójimo con relación a otra persona* (...τοῦ ἐμπεσόντος εἰς τοὺς λῃστάς [...*del que cayó en manos de los ladrones*].

Hay, pues, doble afirmación del carácter dinámico de *prójimo*, juntamente con una doble negación de la sobredeterminación en vigencia (*prójimo*, p. ej., por ser judío, correligionario, pariente; aquí: no-samaritano).

En la formulación de la respuesta del legista se distinguen varios niveles.

– A nivel del giro, se trata hay de una expresión proveniente del hebreo:[490]

הָעֲשֵׂה עִמּוֹ חֶסֶד; cf., p. ej., Gn 24,12 y las importantes referencias Ex 20,6 y Dt 5,10. el *hacer misericordia* lo pone al samaritano en conjunción con el obrar de Dios mismo.

– A nivel histórico, étnico y religioso, esa formulación le permite al legista evitar el odiado gentilicio *samaritano*. Pero por más rodeo que dé el sabio interlocutor, el samaritano de repente se convierte en prójimo del judío.[491]

---

[488] Nicolaus Heutger, „Münzen im Lukasevangelium", en: *BZ* (NF) 27 (1983), p. 97; y O. K. Roller, *Münzen, Geld und Vermögensverhältnisse in den Evangelien*, Karlsruhe, F. Wielandt, 1969 (Reimpresión de la edición de 1929), p. 39; Bernhard Overbeck, *Das Heilige Land. Antike Münzen und Siegel aus einem Jahrtausend jüdischer Geschichte*, Múnich, Editora de la Staatliche Münzsammlung München, 1993, p. 180.

D. E. Oakmann sostiene que dos denarios representaban el valor de unas tres semanas de comida para una persona. Eran, en término medio, el uno por ciento del presupuesto anual de una familia de condiciones humiles. Los dos denarios representan, pues, un valor importante; "The Buying Power of Two Denarii. A Comment on Luke 10:35", en: *Forum* 3 (1987) 33-38, passim.

Agregando el hospedaje a la comida, el cálculo de Oakmann coincide con los de Heutger y Roller.

[489] G. Sellin, „Lukas als Gleichniserzähler", segunda parte, p. 59.

[490] J. D. M. Derret, "Law in the New Testament: Fresh Light on the Parable of the Good Samaritan", p. 36.

– A nivel semiótico, la formulación declara solemnemente la nulidad de la sobredeterminación geográfica y religiosa de un sujeto, para hacer aparecer un concepto formado sobre la isotopía praxeológica, definiendo a la persona por los papeles temáticos que asume por su acción. Con ello se produce una transferencia de los puntos de partida. El peso se mueve desde el nivel teórico hacia el práctico, y no importa *teorizar* sobre el prójimo, sino *actuar* como prójimo.[492]

El modelo de la decisión en la disputa tiene un anclaje en una historia de la Biblia Hebrea, a saber, en la parábola de Natán. La sentencia o fallo ejemplar[493] proviene de una persona que asume el papel temático de "ignorante" y tiene que pronunciar un juicio en un problema presentado por el exponente mediante un modelo cuidadosamente construido. Este juicio después se aplica precisamente a esa persona. En el EvLc el público lector ya se topó con este esquema en Lc 7,43.

El mandato πορεύου [*ve*] de Lc 10,37 se ubica en oposición simétrica al ἀνέστη [*se levantó*] del v. 25. La correlación con el primer verbo no consiste, pues, en un κάθιζε [*siéntate*] o en alguna forma similar como κάθου [*siéntate*] o καθέζου [*siéntate*], sino en *ir y hacer*. Este planteamiento funcional de las dos posibilidades no es incongruente, ya que si alguien se levanta en el contexto de la dimensión del movimiento, específicamente trabajada en la unidad, puede asumir dos programas (además de quedar parado, que no es programa nuevo): *sentarse nuevamente* o *irse*.[494] En otro contexto, el *pararse* puede ser seguido por una infinidad de programas: *leer* (en la sinagoga), *cantar*, *ver algo*, *hacer una declaración solemne*, *discutir*, *tentar a alguien*, etc. El análisis semiótico ha de prestar debida atención a este tipo de "sutilezas", ya que por allí pasan líneas de producción de sentido.

Muy importante es el cambio de programa propuesto: de *levantarse para tentar* en *levantarse para ir y hacer misericordia*. El mandato pone punto final al debate. Sugiere un desplazamiento topográfico y se constituye en figura de una búsqueda o programa de acción que debe realizarse en algún lugar.

Nótese también el empleo del pronombre personal en el mandato: καὶ σὺ ποίει ὁμοίως [*haz tú lo mismo*]. El mandato se personaliza así de manera más fuerte que en el mismo imperativo anterior ποίει [*haz*] de Lc 10,28.

La capacitación para ese programa fue adquirida por el conocimiento de la Ley, la parábola y su interpretación correcta. El discurso ha presentado así el proceso de sedimentación del *saber*, el *poder* y el *deber*. Ahora sólo falta el *querer*.

Se esclarece así el proyecto de Jesús: transformar al sujeto *legista* calificado por un *saber* en un sujeto calificado por el *querer* y el *hacer*. La oposición entre estos proyectos tiene un trasfondo, que consiste en la oposición entre Jesús y los anti-sujetos, construida sobre sus respectivas prácticas frente a las personas. Lucas desarrolla estas oposiciones mediante diversos conjuntos figurativos pertenecientes a la isotopía ideológico-religiosa en Lc 5,17-6,11: perdón de los pecados, contacto con personas pecadoras, impureza, ayuno, el sábado; y la isotopía exhortativa en Lc 6,27-38 y 7,36-50: sistema de pureza y legalismo por un lado, y misericordia incondicional realizada por Jesús por el otro.

Antes de pasar a una síntesis actancial y a las disyunciones y conjunciones, es importante recoger algunos elementos más que pertenecen en parte al terreno de la semiótica y en parte a lo contextual.

El entorno de Jesús conocía la advertencia de no aceptar una obra de amor o piedad de un no judío, ya que esas obras demoraban la salvación de Israel por expiar

---

[491] Lc 17,17-19 reforzará esta inversión: el odiado extranjero, samaritano, se convierte en modelo de *gratitud* y *fe*.

[492] W. Grundmann, *Das Evangelium nach Lukas*, p. 224.

[493] *Exemplarischer Rechtseintscheid*, en la terminología alemana de K. Berger, cf. G. Sellin, „Lukas als Gleichniserzähler", primera parte, p. 180.

[494] C. Crespy, "The Parable of the Good Samaritan", p. 30.

los pecados de los paganos.[495] Jesús, en cambio, declara que las obras de amor son el camino a la vida, tanto para judíos como para los que no lo son (del todo). El asaltado pudo recobrar la plenitud de la vida gracias a la obra de un samaritano odiado. Éste, gracias a su obra, también vive, lo cual puede deducirse de la conjunción final del samaritano con el programa buscado *qué hacer para heredar la vida eterna*.

El sujeto *samaritano* pasa por una profunda transformación actancial. De *oponente* en el sistema actancial de la religión centrada en Jerusalén y su templo pasa a *sujeto agente* del programa *hacer misericordia*; y luego a *ayudante* para el sujeto *legista* a la hora de realizar éste el programa *interpretar correctamente la Ley*. Finalmente se constituye en *ayudante* práctico del legista para el programa *hacer misericordia*. Al mismo tiempo, es *ayudante* para el programa de Jesús *hacer hacer misericordia*.

Jesús, haciendo que el legista tenga que optar por al samaritano en contra del sacerdote y el levita, le obliga a decir que la persona que hizo la correcta interpretación de la Ley es precisamente aquella que es excluida por los intérpretes de la religión centrada en Jerusalén.[496]

Al mismo tiempo, el legista tramposo será buen intérprete si asume el papel praxeológico de aquel que es considerado mal intérprete. El sentido de esta oposición no se agota en una sola dimensión. Es polifacético, y se distinguen varias proyecciones.

El sacerdote y el levita son representantes de un sistema cultual que se evidencia como insuficiente a nivel praxeológico. El samaritano ejemplifica la validez de la Ley divina de amor y misericordia más allá de las fronteras del Israel cúltico.[497] En este sentido, la introducción del samaritano no sólo establece un contraste con /judío/ por ubicarse en posición opuesta al sacerdote y al levita, sino que también establece una conjunción con el programa *cumplir la Ley de Dios*, ya que en Samaria también valía la Torá. El samaritano demuestra una comprensión de la Ley caracterizada por la superabundancia del amor, manifestándose así en esta parábola la hermenéutica de Jesús con respecto a la Ley.[498] Se subvierte así la conexión exclusivista de la identidad de los judíos con la Ley de Moisés. Y parece que una de las metas de la parábola consiste en hacer reconocer a un samaritano como un pleno judío.[499]

Muy bien puede decirse que si el Jesús lucano hubiera querido hablar sólo de una ley ética natural –si es que existe una tal–, también habría podido introducir a cualquier gentil como héroe del relato.[500] En el sistema del legista, *prójimo* equivalía a correligionario. Esta estrecha concepción de *prójimo* es el elemento que proporciona la principal fuerza –en su sentido negativo– al texto.[501]

En la propuesta que se despliega aquí, prójimo es aquel que *hace misericordia*, practicando con ello la Ley de amor del pacto.[502] Con ello, la unidad del samaritano establece una continuidad del movimiento cristiano con la Ley de la Biblia Hebrea.

---

[495] Strack-Billerbeck, IV, p. 537 y 543-544.

[496] Seguimos a C. Crespy, "The Parable of the Good Samaritan", p. 43.

[497] G. Sellin, „Lukas als Gleichniserzähler", segunda parte, p. 60.

[498] Cf. sobre este aspecto de la unidad A. Lacocque, "L'herméneutique de Jésus au sujet de la loi dans la parabole du bon Samaritain", en: *EthR* 78 (2003) 25-46, con consideración de la radicalización de la Ley por Jesús mediante el rechazo de cualquier restricción de *prójimo*.

[499] B. D. Lerner, "Samaritans, Jews and Philosophers", en: *ET* 113 (2002), p. 155. No tiene ningún sentido el desarrollo de S. Talmon que el héroe de la historia fue originalmente un buen misericordioso judío, y no uno buen samaritano, pues el socorrista cumplió con la Ley judía, "Der 'barmherzige Samariter' – Ein 'guter Israelit'?", en: *Kirlsr* 16 (2001), 149-160. Talmon invierte el proceso del texto, que precisamente desemboca en la "rehabilitación" plena del samaritano como prójimo.

[500] O a cualquier sujeto sin sobredeterminación alguna, como, p. ej., simplemente *un hombre*. Hay suficientes parábolas que trabajan con *cierto hombre*, *un hombre*.

[501] J. Ziminski, "The Parable of the Good Samaritan – Asking the Correct Questions", en: *Emmanuel* 98 (1992) 312-317, passim.

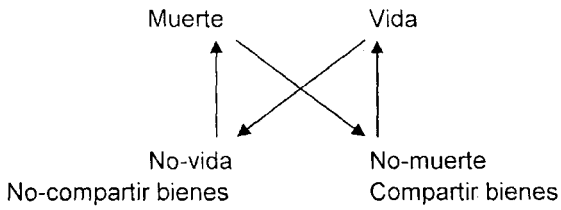
[502] G. Sellin, „Lukas als Gleichniserzähler", segunda parte, p. 59.

A nivel metafórico, la propuesta de Jesús establece que en el reino de Dios la misericordia llega a aquellos que no tienen posibilidad de esperarla (y que a su vez tampoco tienen posibilidad de ofrecerle resistencia cuando viene). Además, ella llega del lado del que uno menos la puede esperar.[503] Así la unidad también tiene valor paradigmático, ya que sirve para descubrir las señales del reino de Dios. Donde hay un "buen samaritano", allí hay una manifestación del reino.

La oposición última de las realizaciones del texto no se basa en un antagonismo /vida terrenal/ vs /vida eterna/, insinuado acaso (pero sólo acaso) en la pregunta inicial del legista; sino en /vida/ vs /muerte/. Al no restituir vida, los representantes de la Ley que protege y fomenta la vida en verdad sólo dejan morir; el samaritano, excluido de la comunión con los representantes y funcionarios de la Ley, posibilita la vida, y con ello también vive él.

A esta oposición se agregan los respectivos ayudantes y oponentes. El samaritano interrumpe su viaje y arriesga sus bienes al exponerse a un asalto; pone a disposición y usa tiempo, aceite, vino, animal, dinero. También el mesonero se arriesga, pues debe confiar que el samaritano efectivamente le pagará los eventuales gastos adicionales. Los religiosos no quieren arriesgar absolutamente nada, y producen más muerte.[504]

Los bienes manejados egoístamente entran en conjunción con /muerte/; y por el otro lado el dar, arriesgar, compartir se conjuga con /vida/.



Las consecuencias son evidentes: un sistema basado en el no-compartir bienes y el no arriesgarse, aunque tenga las mejores intenciones y justificaciones ideológico-religiosas como lo puede ser la pureza o la perfección, hace morir.

Los bienes tienen una función eminente en la unidad. Están las pertenencias del hombre, mitente para el asalto; su ropa robada; el diezmo a perder en caso de impureza y los gastos de purificación; los eventuales gastos de sepelio; los bienes del samaritano, gastados en la atención del asaltado, a los que se agrega el tiempo invertido; el dinero entregado al mesonero, el eventual riesgo de éste, y el eventual plus que promete pagar el samaritano. La *media vida perdida* se recupera gracias al empleo de determinados bienes.

Esta interpretación económica no tiene por qué oponerse a otras líneas de interpretación. Al contrario, los diversos aspectos se complementan mutuamente, incluso si se proyecta toda la parábola sobre el destino personal de Jesús.[505]

---

[503] R. W. Funk, "The Good Samaritan as Metaphor", p. 80.

[504] Nos distanciamos expresamente de la postura que ubica la producción de muerte en la religión de la Torá como tal. Reiteramos enfáticamente que la Torá protege y fomenta la vida. El sistema explotador, desarrollado por encima y en contra de la Torá y construido sobre un esquema sacrificial costoso, y los representantes jerárquicos de la avidez vinculados a este sistema, son los que producen muerte. Es totalmente ilícito decir "religión de muerte representada por la Torá" y diferenciar entre la religión de muerte y la religión de vida proclamada por Jesús, como lo hace Miguel de Burgos Núñez, "Una religión de muerte y una religión de vida. La parábola del Samaritano. Lc 10,25-37", en: *Communio* 24 (1991) 333-354, passim. Jesús mismo se movía en el patrón suministrado por la Torá.

[505] Es difícil resistirse a la tentación de ver un metalenguaje en la unidad del samaritano: el sistema de Jerusalén hace morir a Jesús. En efecto, la historia de la interpretación de la parábola se ha movido reiteradas veces por estos carriles. Al respecto, dos observaciones. Por un lado, esta cuestión no puede dirimirse desde la unidad del samaritano, sino sólo desde una

La unidad del samaritano no sólo invierte la polaridad de la expectativa del público oyente y lector y traslada la verificación del nivel religioso y teórico al praxeológico, sino que también coloca prioridades muy distintas: lo decisivo es interpretar la Ley y embarcarse en el *querer hacer misericordia*. Este traslado no es neutral, pues ataca la jerarquía religiosa jerosolimitana. En última instancia compara a sus funcionarios con asaltantes y ladrones, como lo evidencia una tabla de disyunciones u oposiciones:

Vs

Legista	Maestro Jesús
Ladrones	Hombre
Sacerdote/levita	Hombre
Sacerdote/levita	Samaritano (por cuestiones étnico-religiosas)
Sacerdote/levita	Samaritano (por sus acciones en la parábola)/mesonero[506]
Legista si no quiere hacer lo mismo que el héroe propuesto	Samaritano
Sacerdote/levita	Legista si hace lo mismo que el héroe propuesto

Hay una cadena de conjunciones de sujetos positivos: *Jesús – hombre asaltado – samaritano – mesonero – Jesús* (al retomar el hilo de la disputa y proponer la pregunta y el mandato) – *el legista*, si hace lo mismo.

Por otra parte, existe una cadena de conjunciones de anti-sujetos: *Ladrones – sacerdote y levita – legista*, si no hace lo mismo que el samaritano.

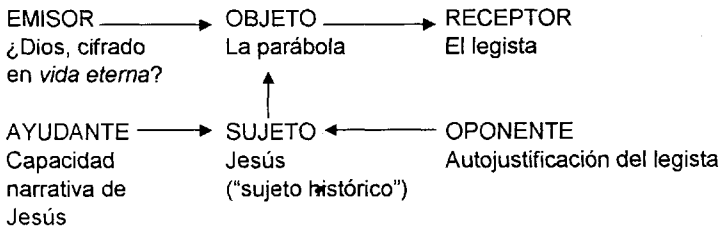
La conjunción más cruel es la segunda, y se debe al hecho de que estos sujetos producen lo mismo en uno y otro caso: media muerte los unos, y el resto los otros. Las consecuencias son trágicas para quien se aferra al rechazo de la práctica de la misericordia. Esta mentalidad equivale a aceptar un sistema de asalto, robo, producción de media muerte y con ello, de muerte entera.

Falta bosquejar el cuadro de los actantes, ya no de la parábola, sino de la unidad como proyecto global. El legista quería adquirir un saber sobre el saber de Jesús, relacionado con el concepto de *prójimo*, de importancia esencial para heredar la vida eterna. En respuesta, Jesús le presenta la parábola:

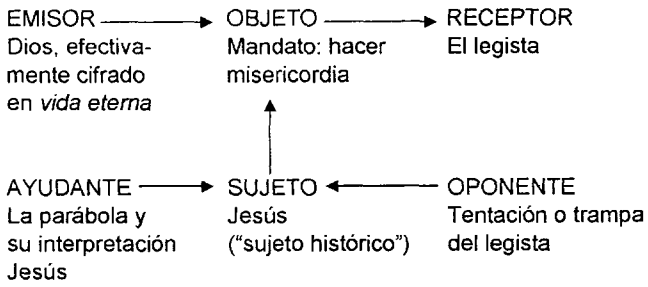
---

lectura integral de todo el evangelio, y especialmente de sus últimos capítulos, pero siempre con plena conciencia de que se trata de una interpretación metafórica. Por otro lado, el análisis estructural no tiene por meta incursionar en el campo de la alegorización de los textos, salvo que éstos contengan elementos que lo sugieran o propongan. Además, para qué alegorizar un texto que presenta con tanta claridad sus estructuras y su proyecto específico.

[506] Comúnmente se habla de la oposición *sacerdote/levita* vs *samaritano*. Pero en realidad a los dos anti-testigos (testigos de la dureza motivada por su egoísmo) en realidad se oponen dos testigos del amor, y no uno solo, a saber, el *samaritano y el mesonero*. En la construcción de la parábola, este sujeto podría quedarse con los dos denarios y echar al herido una vez ido el samaritano. Pero era hombre honrado, como lo demuestra la confianza del samaritano. Esta confianza era mutua, como lo refuerza la promesa de pago en caso de gastos adicionales. Funcionalmente el mesonero realiza dos papeles actanciales: es *ayudante* y a la vez *cosujeto*. Esta observación sobre dos pares coincide plenamente con la constatación ya presentada que Lucas emplea un esquema de testimonio doble e incluso triple para garantizar sus proyectos. En ocasiones, el principio de la duplicidad o de pares también cumple algunas funciones estéticas.

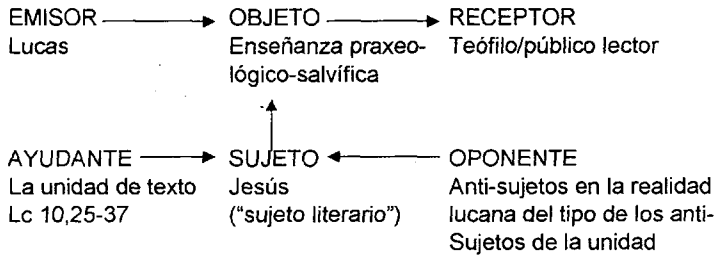


Jesús transfiere el foco desde lo gnoseológico a lo praxeológico:



Ocupando el doble lugar actancial de *receptor* y *oponente*, el legista queda vinculado en una relación dialogal con Jesús, aunque su intención no consistía en establecer una tal, y a pesar de que no mostró ningún interés en el programa jesuano.

Lucas, al incluir toda la unidad del samaritano en su evangelio, amplió el esquema actancial:[507]



Para la lectura hermenéutica es de fundamental importancia la identificación de los oponentes, ya que el mundo y el proyecto del texto suelen contener exigencias de transformación de éstos, combinadas con juicios radicales para el caso de la no-aceptación de los mandatos.

El texto permanece abierto frente al público lector, desde el momento en que no dice nada sobre la aceptación o no del mandato por parte del legista. Jesús intentó construir un nuevo sujeto con un programa específico: *amar*. Al mismo tiempo, Lucas redefinió el título *maestro* atribuido a Jesús por el legista: el título *maestro* está al servicio del programa *hacer amar*.

En síntesis, Jesús convierte el programa *haber hecho misericordia* del héroe de la parábola en el influjo para otro programa, propuesto al interlocutor: *amar*, con las especificidades de *arriesgarse, compartir todo –incluyendo bienes–, amar sin límites*. Lucas, por su parte, convierte todo esto en un tercer programa propuesto literariamente

[507] C. Crespy, "The Parable of the Good Samaritan", p. 30-31.

al sujeto *público lector,* que consiste en asumir un ser definido por el hacer misericordia, y no por el mero saber o conocer la Ley. La realización potencial o identificación con la figura fundamental[508] propuesta al público lector consiste en definirse definitivamente por el *hacer misericordia* en los términos de la acción de la parábola. En este sentido, la pregunta de Jesús al legista en Lc 10,26 se proyecta finalmente sobre el público lector, invitándolo a preguntarse acerca de su manera de leer lo que está escrito.[509]

Dado que la discusión apunta a la identificación praxeológica de la identidad del prójimo y no a la identidad de Dios –el otro destinatario del amor en el mandato de la Ley–, queda claro que la meta del autor se vincula con la necesidad de una formulación de un programa de vida anclado en el ámbito interpersonal y relacional. Ahora bien, de ninguna manera se excluye la dimensión divina de este programa. Ella consiste en la legislación aceptada como normativa por todos los participantes (legista, Jesús, Lucas, público lector), y que proviene de Dios.

La unidad suministra la interpretación –no definición– jesuano-lucana válida y vinculante del concepto de *prójimo* de Lv 19,18. El amor al prójimo no se sitúa en el ámbito de los sentimientos de lástima, sino en la esfera del arriesgarse, el compromiso personal, la disposición, costos económicos, la confianza; en una relación de verdadero compañerismo.[510] Ahora bien, es decisivo notar que Jesús desiste en ofrecer una definición cerrada del prójimo. Le indica al legista simplemente que imite el hacer misericordia del samaritano, sin limitar ni precisar los destinatarios de este hacer,[511] más allá de las características de la situación del *medio muerto.* En esto consiste justamente el carácter abierto del texto como proyección praxeológica, ante la cual no corresponde ninguna espiritualización.[512] La amplitud ética es sorprendente, pues sobrepasa toda identidad grupal y propone una ética universal.[513]

2.9. Lc 12,13-21+33-34: La función social de la riqueza y el verdadero tesoro

La parábola del rico necio o insensato en Lc 12,13-21 es una de las piezas esenciales del proyecto económico del EvLc. Con otras unidades del cap. 12 hace juego simétrico con Lc 16,1-8 dentro de la amplia estructura del relato del viaje.

Todo el cap. 12 es una amplia composición redaccional que describe el lugar de la comunidad de seguidores y seguidoras de Jesús en la sociedad circundante, dando consejos muy concretos para determinadas situaciones: persecución, bienes, supervivencia, espera de la parusía.

---

[508] La unidad no es ni alegoría ni historia ejemplar. Es una propuesta que desafía al público lector a identificarse a partir de los roles de las figuras que desfilan ahí, cf. C. Combet-Galland, "L'amour, au jeu de la loi et du hasard. La parabole du 'Bon Samaritain' et le débat qu'elle bouscule (Lc 10/25-37)", en: *EThR* 71 (1996) 321-330, passim.

[509] Al mismo tiempo, puede decirse que Lucas autoproyecta esta pregunta a su propia manera de leer y escribir su texto. Ésta es la idea de G. A. Phillips, "'What is Written? How Are You Reading?' Gospel, Intertextuality and Doing Lukewise: Reading Lk 10:25-42 Otherwise", en: *Semeia* 69-70 (1995) 111-147, passim.

[510] Al que L. W. Mazamisa no duda en calificar de "compañerismo beatífico" en *Beatific Comradeship. An Exegetical-Hermeneutical Study on Lk 10:25-37*, Kampen, Kok, 1987.

[511] Véase sobre ello el estudio de I. A. McFarland, "Who is My Neighbor? The Good Samaritan as a Source for Theological Anthropology", en: *MTh* 17 (2001) 57-66.

[512] La historia de la interpretación de la unidad del samaritano ha visto mucha espiritualización de la parábola, que al quitarle fuerza, le hizo gran daño, cf. J. C. Cevallos, "The Good Samaritan: A Second Reading of the Law (Luke 10:25-37)", en: *ThE* 56 (1997), p. 49-50.

[513] Para una interpretación de Lc 10,25-37 desde la perspectiva de la teoría de la identidad social véase Philip F. Esler, "Jesus and the Reduction of Intergroup Conflict: The Parable of the Good Samaritan in the Light of Social Identity Theory", en: *BibInt* 8 (2000) 325-357. Esler presenta la teoría desarrollada por H. Tajfel y otros, y trabaja con este aporte. Destaca cómo Jesús emplea la parábola para subvertir la conexión entre la identidad grupal judía y la Ley mosaica, planteando moverse desde una ética orientada a un grupo a una ética universal.

La mayor parte de estos materiales proviene de la Fuente de los Dichos. Además, Lucas incluyó aquí piezas particulares cuyo núcleo principal la constituye la parábola del rico necio.

Lc 12,33-38, por su parte, explica dos facetas importantes del núcleo: la praxis del *rico en Dios* y su final.[514] Esta explicación construye una oposición con el sujeto central de la parábola.

Algunos exégetas plantearon la posibilidad de que Lc 12,33-34 originalmente haya seguido directamente a la parábola del rico necio en la colección de material L[515] (incluyendo en esa suposición la hipótesis de que el material L constituía una fuente escrita y no una mera tradición oral).[516] Ahora bien, como todo el conjunto de los materiales de Lc 12 presenta una coherencia interna realmente asombrosa (como lo evidencia su estructura manifiesta, cf. infra), otros exégetas plantearon a la manera de pregunta la posibilidad de que Lc 12,13-14+15-21 formaba parte de la Fuente de los Dichos, siendo entonces material omitido por Mateo[517] (o no hallado en la base que éste tuvo a su disposición).

Además de la integración en la línea global de las enseñanzas desarrolladas hasta Lc 12,34, cabe destacar que la sección entera queda enmarcada en más material tomada de la Fuente de los Dichos, y que la formulación διὰ τοῦτο [*por tanto*] de Lc 12,22 (que proviene de la Fuente, cf. Mt 6,25) se acopla mejor a Lc 12,13-21 que a Lc 12,11-12. El τί φάγητε [*qué comerán*] se relaciona con el mismo verbo φάγε [*come*] en el v. 19; ἀποθήκη [*granero*] repite el mismo término del v. 18; y todo el v. 24 es visión retrospectiva opuesta a la preocupación del rico necio.

Por otra parte, debe tenerse en cuenta que Lc 12,16-21 es una de las llamadas parábolas lucanas del tipo ἄνθρωπός τις o τις ἄνθρωπός [*cierto hombre*]. Pudiéndose atribuir la mayor cantidad de estas parábolas al material L, y teniendo Lc 12,16-21 características estructurales específicas que comparte con las demás parábolas de este tipo,[518] puede considerarse que los argumentos a favor de una pertenencia de la parábola del rico necio al material de la Fuente son de menor peso que las razones por las cuales se la puede atribuir al material L. Las dos coincidencias terminológicas (*comer* y *granero*) pueden haber llevado a la asociación redaccional de los materiales, técnica empleada con frecuencia por los evangelistas.

A primera vista, los diferentes materiales de Lc 12,1-53 parecen formar un conjunto abigarrado y desorganizado. Pero esta impresión es falsa. Estableciendo una organización literaria dentro del capítulo a partir de la dirección de las diferentes enseñanzas, se obtiene el siguiente esquema:

Lc 12,	1	A los discípulos
	14	Al hombre de la multitud
	15-16	A la multitud (presente desde Lc 12,1)
	22	A los discípulos; con una concentración especial en el v. 32.

En Lc 12,41, Pedro plantea la pregunta acerca de la dirección de las palabras. Esto indica una clara conciencia de la distinción establecida entre los discípulos que ya optaron por la propuesta de seguimiento, el servicio y la preparación por una parte; y

---

[514] W. Grundmann, *Das Evangelium nach Lukas*, p. 251.

[515] W. Grundmann, *Das Evangelium nach Lukas*, p. 252

[516] Adherimos a la hipótesis de una fuente "L" escrita, sobre la base de la coherencia temática y terminológica.

[517] Heinz Schürmann, „Das Thomasevangelium und das lukanische Sondergut", en: *BZ* (NF) 7 (1963), p. 241.

[518] Cf. los paralelos formales de Lc 12,16-21 y Lc 16,1-9 en G. Sellin, „Lukas als Gleichniserzähler", primera parte, p. 182, nota 77. Sobre las características del material parabólico de L cf. Todo el párrafo 2 del mismo artículo: *Zur Typisierung der Gleichniserählungen des Lk-Sondergutes*, p. 176ss.

los ricos, las multitudes, los indecisos y los no preparados por otra. Estas diferenciaciones tendrán su oportuna importancia a la hora de evaluar el impacto de la parábola del rico necio y sus exigencias concretas.

Lc 12,31-32, por su parte, focaliza la atención sobre las coordenadas dentro de las cuales deben leerse los diversos mensajes de la unidad mayor: las del Reino de Dios.

Finalmente, Lc 12,33-34 es la clave para comprender el v. 21, razón por la cual es necesario incluir esto segmento en el estudio de la parábola del rico necio.

A partir de este bosquejo, es posible identificar una estructura redaccional simétrica con la que Lucas indica que los seguidores y las seguidoras de Jesús constituyen una especie de grupo núcleo en medio de las masas, los perseguidores y los perversos.[519] El núcleo de esta simetría queda conformado por Lc 12,33-34. Esto indica que el círculo interior de los seguidores comprometidos es permeable y que todas las personas interesadas pueden participar en el pequeño rebano.[520] Es decir, no se trata de un gueto.

Ya que diversas figuras del conjunto de materiales participan no en una sino a veces en dos o más isotopías, es posible variar ligeramente los esquemas de distribución de los segmentos sobre el montaje concéntrico. Ello explica variaciones en la presentación de las simetrías. Optamos por la siguiente:

Lc 12, 1-12	A	Exhortación a la fe firme en persecución
13-21	B	Advertencia contra la codicia. El rico necio
22-32	C	Superación de las preocupaciones mediante la relación con el reino
33-34	X	La participación en el reino por la praxis de misericordia
35-40	C'	La preocupación legítima: quedar despierto y preparado para la llegada del Señor
41-48	B'	Administrador fiel vs administrador necio
49-53	A'	La relación de las divisiones y persecuciones con la misión de Jesús

Ante la cantidad de materiales contenidos en Lc 12, la opción por un estudio más detallado de Lc 12,13-21+33-34 se debe al sobreénfasis que allí se coloca en la función social de las riquezas. Los materiales de los cap. 12 y 16 constituyen una especie de lente focalizadora por la cual Lucas hace pasar su proyecto económico a los efectos de obtener un punto focal central en casa secuencia; y dentro del cap. 12 el rico necio es el prototipo del hombre que desvirtúa totalmente la función de los bienes. Esta figura se repite luego en la parábola del rico y Lázaro, el pobre, en Lc 16,19-31, previo paso por el enfoque positivo de la cuestión económica en la unidad simétrica a la del rico necio, la parábola del mayordomo inteligente en Lc 16,1-8.[521]

Lc 12,13-15 se vincula indisolublemente con la parábola del necio. No es tarea de3l análisis estructural investigar si se trata del *Sitz im Leben* original de la parábola o si esa vinculación fue elaborada por el redactor del material L o por Lucas mismo; lo que aquí interesa es el perfil del proyecto final. En este sentido, tomaremos de las investigaciones histórico-críticas los datos que ayuden a esclarecer la producción del sentido del proyecto.

Lc 12,13 introduce un individuo algo impreciso: τις ἐκ τοῦ ὄχλου [uno de la multitud]. Esta caracterización doblemente indefinida permite ampliar en el v. 15 el

---

[519] M. Avanzo, "Jesús y la conducción de la comunidad", en: *RBibl* 37 n. 155 (1975) 16-22.

[520] M. Avanzo, "Jesús y la conducción de la comunidad", p. 17.

[521] Sobre la correspondencia temática y lexical de Lc 12 y 16 en la amplia simetría del *viaje* cf. G. Giurisato. "Come Luca struttura il viaggio e la altre parti del suo Vangelo. Una composizione paradigmatica: 12,13-34.35-48; 16,1-18.19-31", en: *RivBib* 46 (1998) 419-484.

círculo de los receptores de la parábola: πρὸς αὐτούς [*les*]. La ampliación del círculo de oyentes más allá del grupo de los discípulos ya fue preparada por el acudimiento de *millares* –miriadas; tantos que se pisan unos a otros– en Lc 12,1.[522]

La introducción del sujeto indefinido que viene a presentar su problema económico establece un violento contraste con el discurso anterior. En realidad, las discrepancias entre los respectivos programas no podrían ser mayores: total confianza en el Espíritu Santo y en la providencia divina, propuesta en Lc 12,6-8.11-12; solicitud de intervención del maestro en asuntos económicos, solicitada en Lc 12,13. A primera vista, la preocupación del heredero vacío desvía la atención de la enseñanza anterior porque opone la preocupación por los bienes al testimonio confiado. Tratándose empero de un autor de la talla de Lucas, semejante interrupción de una determinada línea sólo puede ser intencional. Esto no sólo se deduce de la temática en sí, sino también del hecho de que el autor introduce material distinto de L, que abre una brecha en el material de la Fuente de los Dichos. Hay aquí, pues, una oposición esencial, la primera de toda una serie explícita que es ingrediente básico del mecanismo de producción de sentido de esta secuencia.

El heredero vacío persigue como programa *obtener su parte en la herencia*. Para ello desarrolla un programa adjunto: *hacer que Jesús haga de juez*: No era para nada sorprendente que alguien buscara la opinión o decisión de un rabí en cuestiones legales. Como la legislación sobre la herencia se basaba en la Torá, el escriba o maestro era el hombre idóneo para estas funciones por su conjunción personal de teólogo y jurista.

Jesús rechaza el pedido con un giro que recuerda la frase de Ex 2,14 (cf. también Hch 7,27). ¿Por qué? ¿Acaso porque no era rabí ordenado? Quizá, pero a nivel literario esto no significa absolutamente nada.[523] Lo decisivo es que el caso se convierte de inmediato en mitente para un programa muy peculiar de Jesús: *hacer tomar conciencia sobre el peligro de la* πλεονεξία [*avaricia, ambición*]. Jesús despliega este programa mediante una advertencia muy seria y una parábola, cuyo fin es instruir sobre el peligro generalizado de la πλεονεξία [*avaricia, ambición*]. La fundamentación del rechazo de la petición es suministrada con una frase sumamente dura en cuanto al estilo griego.[524] El tratamiento de la avaricia, la ambición, la codicia, era un *tópico* de la retórica antigua, que lo empleó para la instrucción moral.[525]

La combinación de advertencia y parábola se convierte en un desenmascaramiento de intenciones egoístas ocultas en la intención de los oyentes, representados por el heredero vacío. Estructuralmente, se produce un choque entre la expectativa de justicia del heredero vacío y la expectativa de la justicia del reino de Dios, sostenida por Jesús. En el trasfondo de este choque se halla la oposición entre la consideración de Jesús como rabí "típico" y su misión de proclamar el reino.[526] El hombre esperaba que Jesús compartiera su indignación por una injusticia sufrida por manos del heredero único[527] – quizá el padre había hecho una donación total de los bienes al

---

[522] Lc 12,1 es redaccional, cf. J. Jeremias, *Die Sprache des Lukasevangeliums. Redaktion und Tradition im Nicht-Markusstoff des dritten Evangelium*, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1980, p. 211.

[523] Una interpretación bastante curiosa del rechazo fue suministrada por T. Gorringe, "A Zealot Option Rejected? Luke 12:13-14", en: *ET* 98 (1987) 267-270: considera que Jesús desecha una propuesta zelota que consistió en restaurar la herencia de Israel, y que posteriormente su respuesta fue colocada en un nuevo contexto de tono moral que la convierte en enseñanza universalmente aplicable. Gorringe, como tantos exégetas, construye una hipótesis sobre otra hipótesis.

[524] En perspectiva estilística, Lc 12,15b ni siquiera merece llamarse "griego".

[525] Cf. los textos griegos y latinos antiguos en Abraham J. Malherbe, "The Christianization of a *Topos* (Luke 12:13-34)", en: NT 38 (1996), p. 125-135.

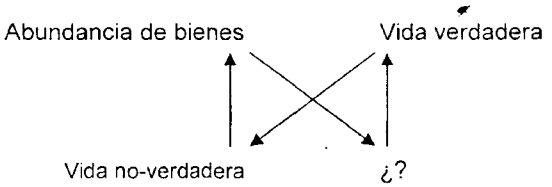
[526] H.-J. Degenhard, *Lukas Evangelist der Armen*, p. 72.

[527] A. Schlatter, *Die Evangelien nach Markus und Lukas. Ausgelegt für Bibelleser*, Stuttgart, Calwer Verlag, 1979 (Reimpresión de la edición revisada de 1961), p. 291.

mayor,[528] como podía estilarse legalmente si los otros hijos no gozaban de la confianza del padre o no se mostraban dignos de ser herederos.

El concepto de πλεονεξία [*avaricia, ambición*] tenía una eminente carga semántica negativa,[529] e incluía una referencia implícita a la explotación del prójimo y a la injusticia.

A pesar de su torpeza redaccional, la frase de Lc 12,15b construye una clarísima discrepancia entre amontonamiento de bienes y vida verdadera.



El discurso insinúa No-abundancia el lugar aún vacío, pero también podría ser atesoramiento de bienes. Podría haber varias posibilidades más: despreocupación, vida sencilla, pobreza, renuncia, entrega total o parcial, compartir. El programa de advertencia se desarrolla en primera instancia hacia el lado negativo. Recién el remate Lc 12,33-34 ofrecerá los elementos positivos claves para completar la imagen.

Luego del primer paso explícito, el discurso pasa al empleo del recurso ilustrativo genuinamente jesuano: la proyección de un caso concreto. Por razones convencionales seguiremos hablando de *parábola*, sin determinar más finamente el concepto.

La introducción del sujeto como ἄνθρωπος τις πλούσιος [*cierto hombre rico*], calificado por la figura *riqueza* que le da cuerpo concreto al papel actancial, insinúa una ligera relación con el heredero frustrado. Es de esencial importancia notar que la calificación como *rico* ya esté presente desde el comienzo de la parábola, ya que así el hombre deja de ser tan "indefinido" y cumple su función actancial de *rico enriquecido por la gran cosecha*, y no, p. ej., como "nuevo rico", "hombre con mucha suerte" (como aquel labrador que encontró un tesoro oculto, Mt 13,44). El rico ya estaba acostumbrado a manejar dinero y bienes. Muy instructivo es el empleo del término χώρα [*región, tierra cultivada, campo*] para designar la propiedad del rico, pues remite a superficies considerablemente mayores que un ἀγρός [*campo*], y califica a su propietario como latifundista.

La indicación sobre el *campo que produjo mucho* es cuantitativa, no cualitativa. La oposición que se va construyendo entre el proyecto jesuano de la anti-codicia y el proceder del hombre rico no se debe, pues, a que el hombre perdió momentáneamente su cabeza; sino que trabaja sobre la incompatibilidad del proyecto de Jesús con un proceder que es típico de los ricos egoístas, con cosechas sorprendentes o no, como se verá por el remate Lc 12,21.

A medida que en Lc 12,17-19 el hombre rico dibuja varios programas nucleados finalmente en torno a uno principal, el discurso va proporcionando también distintos elementos de actividades interpretativas. El v. 19 no contiene un fin en sí mismo, sino que sirve para ilustrar la extraordinaria cantidad de cereal a cosechar.[530]

El monólogo comienza con el planteamiento de la necesidad de un programa de acción, seguido por la explicitación del mitente de esa urgencia: la falta de lugar. El discurso logra una condensación literaria casi inigualable mediante los muchos μου,

---

[528] Ervino Schmidt, "Reino de Deus e as riquezas conforme Lucas 12", en: *EstTeol* 15 n. 3 (1975), p. 15; H.-J. Degenhard, *Lukas Evangelist der Armen*, p. 70

[529] Cf. el excelente análisis que hace Gerhard Delling del término en el conjunto de los ámbitos griego, judío y neotestamentario, Art. πλεονέκτης κτλ, *ThWNT*, VI, p. 266-274.

[530] A. Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesu*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1976. (Impresión reprográfica de la 2ª ed. ren., 2ª imp.; Mohr-Siebeck, Tubinga, 1910), Vol. II, p. 609.

equivalente al pronombre posesivo de la primera persona singular: *mis frutos, mis graneros, mis granos y mis bienes, mi alma*. Todo es *mío*. Este recurso hace destilar egoísmo puro, que debe ser tenido en cuenta para la correcta interpretación de la sentencia del v. 20.[531]

Debe prestarse especial atención a la amplitud de los cálculos del rico. El hombre dibuja varios programas, sus respectivos programas adjuntos y a la vez los diversos mitentes. La cosecha abundante y la falta de lugar derivada de ésta se sitúan en la fase de influjo de la reflexión. Se trata, pues, de verificaciones de estado.

Por el v. 18 el público oyente/lector se entera de que el rico no sólo tenía abundancia de cereales, sino que también poseía otros bienes para almacenar. En el contexto agrícola latifundista cabe pensar en otros productos del campo, sobre todo, en aceite y vino.[532]

Para completar la figura del *egoísmo*, el rico reflexiona y decide completamente solo, y finalmente se autoinvita a la *dolce vita*. Un latifundista oriental con tanto capital, que además podía darse el lujo de derribar sus graneros y construir nuevos depósitos,[533] siempre tenía un administrador o mayordomo, al que consultaba en tales casos o el que le podía brindar propuestas concretas.

No es necesario especular sobre un eventual trasfondo histórico de la parábola, pues debe tomarse en serio su carácter como tal (aunque esto no excluya su construcción sobre algún caso conocido). Además, esto sería tarea de la investigación histórico-crítica. Pero el análisis semiótico debe plantearse las diversas posibilidades de realización de acciones, a los efectos de ir describiendo las oposiciones que surgen del texto.

Y hay más. En el ambiente familiar y de la calidez de la hospitalidad del mundo oriental antiguo, un rico con una cosecha extraordinaria habría celebrado una fiesta con sus familiares y amistades. El EvLc contiene varios testimonios de este tipo de fiestas: la gran cena (Lc 14,16-24); la alegría del pastor y de la mujer, que vuelven a encontrar lo perdido (Lc 15,4-7.8.10); la fiesta a la vuelta del hijo pródigo (Lc 15,20-32). Nótese, además, que el derroche egoísta practicado por ese hijo pródigo contrasta con la fiesta ofrecida por su padre. La generosidad del padre, por su parte, contrasta con las farras del rico en Lc 16,19: a pesar de emplearse el mismo verbo εὐφραίνω [*alegrar*, *animar*; pas.: *alegrarse*, *regocijarse*], no se informa nada sobre los invitados del rico. Sutilezas por cierto, pero construcciones literarias que no son casuales.

El enunciado de acción de Lc 12,18 es valoración positiva por parte del sujeto rico: su reflexión es correcta; y ahora se exterioriza como anuncio de un programa. Éste aún no es el principal, sino parte de un programa narrativo complejo cuyo "título" aparece recién en el v. 19 y que puede sintetizarse así *Garantizarse un disfruto prolongado y tranquilo*, habiendo atesorado y acumulado bienes.

---

[531] Hay varios estudios dedicados a los monólogos en las parábolas del material peculiar de Lucas. Bernhard Heininger, *Metaphorik, Erzählstruktur und szenisch-dramatische Gestaltung in den Sondergutgleichnissen bei Lukas*, Münster, Aschendorff, 1991, que analiza las parábolas L a la luz de la teoría narrativa y como metáforas, y luego investiga los monólogos de esas parábolas, partiendo del paradigma heurístico de Lc 12,17-19. Cf. p. 40-44 sobre diversos paralelos a este monólogo en la literatura bíblica, judía y romana (Séneca); Philip Sellew, "Interior Monologue as a Narrative Device in the Parables of Luke", en: *JBL* 111 (1992) 239-253, que constata que los monólogos son un medio deliberado con el cual el relator dramatiza las discusiones interiores de los sujetos en cuestión en Lc 12,16-20; 15,11-32; 16,1-8ª; 18,1-5; 20,9-16, atribuyendo al personaje virtudes de discernimiento e iluminación. A nuestro criterio, esto podrá valer para Lc 15, 16 y 18; pero no para Lc 12, pues allí el monólogo no refleja discernimiento, sino locura.

[532] Enrique Kahlefeld, *Parábolas y ejemplos del Evangelio*, Estella, Verbo Divino, 1967, p. 244 y n. 11.

[533] No se trata de agrandar los existentes, como lo leen el Códice D y los latinos **e** (del siglo V) y con ligera modificación **q** (siglos VI/VII). Se trata de graneros mayores.

El imperativo εὐφραίνου [*alégrate, recocíjate*] de Lc 12,19 encuentra su correspondencia exacta en la indicación εὐφραινόμενος καθ' ἡμέραν λαμπρῶς [*alegrándose todos los días de manera espléndida*], en el sentido de *hacer banquetes diarios, llevar continuamente una vida espléndida*. Se constata así la reiteración de las figuras del egoísmo, el placer propio y la exclusión de otros sujetos en las decisiones y en el goce de lo acumulado.

Se distinguen así las sucesivas fases de la realización del programa complejo del rico. El discurso da por sentado que el rico tenía la suficiente capacidad para estas realizaciones. El desarrollo de la acción podía darse por sentado entre los v. 19 y 20, ya que la constatación ἡτοίμασας [*preparaste*] de Lc 12,20 presupone ciertamente que el hombre ya ejecutó sus designios egoístas, aunque también podría referirse simplemente a la acumulación anterior, lista para ser ubicada en mayores depósitos.

El discurso presentó así ya tres de los cuatro enunciados narraditos que conforman la parábola:

Influjo:	Cosecha abundante.
Capacidad:	Riquezas para construir almacenes mayores;
	Pensamiento lógico-especulador materialista.
Realización:	Tácitamente presupuesta por el ἡτοίμασας [*preparaste*].

Falta la valoración de lo expuesto. Ésta es presentada en dos etapas: en el v. 20 "en situación" en la parábola; y en el v. 21 "fuera de situación" de la parábola, pero ya "en situación" del público.

Una vez concluido el anuncio del programa complejo del rico conjuntamente con el despliegue de los programas adjuntos, el discurso introduce un sujeto imprevisto en la narración: Dios mismo. Éste, a su vez, llega con un programa imprevisto. En cuanto a su fórmula, Lc 12,20 equivale a una palabra profética,[534] del tipo de las de la Biblia Hebrea dirige contra individuos. La estructuración del juicio indica que el punto culminante del texto no es una mera sentencia de muerte, sino la combinación de ésta con la pregunta acerca del futuro destino de los bienes almacenados. Es importante notar que la parábola culmina abruptamente con el anuncio de la muerte y una pregunta inquietante. Este final suministra un poder de impacto a la parábola y una dinámica narrativa que "salta" directamente al público.[535]

El sujeto recientemente introducido, Dios, establece primeramente una valoración negativa del estado del hombre rico: un título despectivo: ἄφρων [*necio*]. Se trata de un lexema familiar al público lector de la LXX.[536] Su campo de significación incluye la negación de Dios a partir de la verificación de los Salmos LXX 13,1 (TM 14,1) y 52,2 (TM 53,2): εἶπεν ἄφρων ἐν καρδίᾳ αὐτοῦ οὐκ ἔστιν θεός [*Dice el necio en su corazón: No hay Dios*]. La *necedad* no es un déficit intelectual; es un desorden en el interior del ser humano, frente al cual fracasa toda instrucción. Es prácticamente irreparable. Su origen radica en una falta de conocimiento y comprensión, incluso en una falta de realismo. El necio no discierne correctamente sus posibilidades. Vive en el engaño, y por ello la necedad es tan trágica y fatal.[537]

Sobre este trasfondo, la parábola adquiere tintes midrásicos, precisamente en forma parabólica, actualizando con una relectura contextualizada el Salmo 49 (LXX 48). Esta actualización se realiza mediante la ubicación de la verificación ἄφρων [*necio*] en el contexto de la tematización del correcto respectivamente incorrecto empleo de los bienes.

---

[534] Cf. Egbert W. Seng, „Der reiche Tor. Eine Untersuchung von Lk XII,12-21 unter besonderer Berücksichtigung form- und motivgeschichtlicher Aspekte", en: *NT* 20 (1978), p. 139.

[535] E. W. Seng, „Der reiche Tor", p. 138.

[536] Sobre ἄφρων [*necio*] en la LXX cf. Georg Bertram, Art. φρήν κτλ, *ThWNT*, IX, p. 221.

[537] Aurel von Jüchen, *Jesus zwischen Reich und Arm. Mammonworte und Mammongeschichten im Neuen Testament*, Stuttgart, Alektor Verlag, 1985, p. 31.

Es algo llamativo el plural del reclamo (o demanda) del alma. Si Dios es el que hará morir al necio, podría pensarse que la fórmula habría debido que ir en verdadero "pasivo divino": ἀπαιθήσεται [*será reclamada*]. Las opiniones exegéticas se hallan divididas. Algunos investigadores estiman que se trata del anuncio de una intervención de Dios;[538] otros, que la fórmula quiere evitar la mención explícita del llamado ángel de la muerte, identificado con Satanás.[539]

El empleo del lexema ψυχή [*vida, alma*] establece una serie de conexiones internas de las cuales surgen efectos de sentido muy peculiares. En primer lugar, ἡ ψυχή σου [*tu vida, tu alma*] remite a la ψυχή [*vida, alma*] del v. 19. Se establece así una relación directa entre el anuncio de la muerte como juicio o castigo y la culpa del rico.[540] Además, queda claro que el alma-vida no es una posesión más del rico, sino un "préstamo" cuya devolución será exigida esta misma noche. La imagen se alimenta de la idea hebrea de Dios como dueño de la vida, que la concede y la reclama. El rico queda desenmascarado como egoísta que creyó poseer su alma-vida. El discurso ilustra esta idea equivocada del necio mediante las figuras del diálogo del hombre con su alma –*su yo*– y de su proyecto de disponer de ella por muchos años.

El fundamento del juicio y la verificación del hombre como *necio* reciben una aclaración decisiva en Lc 12,21. Prácticamente hay unanimidad sobre el carácter redaccional de este versículo. Remitimos al análisis histórico-formal y redaccional de la cuestión.[541] Quedaría la pregunta sobre so momento y la autoría de este trabajo redaccional, si lo hizo el redactor del material L o Lucas mismo. Sea como fuere, la sentencia está en perfecta consonancia con la tendencia del material L y también con el proyecto económico de Lucas, pues sintetiza la interpretación que el redactor quiso dar al mensaje desarrollado en la parábola.[542]

Lc 12,21 tiene una estructura quiásmica de construcción artística:[543]

οὕτως [*así*]
ὁ θησαυρίζων [*el que atesora*]
ἑαυτῷ [*para sí mismo*]
καὶ μὴ [*y no*]
εἰς θεὸν [*para con Dios*]
πλουτῶν [*es rico*]

Con esta refinada construcción, que opone las respectivas direcciones ἑαυτῷ [*para sí mismo*] y εἰς θεόν [*para con Dios*] de los programas paralelos θησαυρίζων [*el que atesora*] y πλουτῶν [*es rico*], la frase se presenta como una primer síntesis del programa económico de Jesús y del programa narrativo de Lucas. A su vez, es mitente para la búsqueda de la definición del proyecto *ser rico en* (o: *para con*) *Dios*.

---

[538] E. Schweizer, *Das Evangelium nach Lukas*, p. 136.

[539] W. Grundmann, *Das Evangelium nach Lukas*, p. 258. Cf. también Hb 2,14. Podemos agregar una interpretación contextualizada que condice con el tenor crítico del EvLc en lo que a los ricos se refiere:

> "¿Quiénes son los que 'van' a pedir el alma a este hombre rico sumergido en su mundo mágico? Los empobrecidos por las reservas de trigo, por las 'muchas cosas almacenadas para muchos años'",

G. Randle, *Oculto y descubierto. Una lectura de los signos de los tiempos a la luz del Evangelio de San Lucas*, Buenos Aires, Guadalupe, p. 54.

[540] E. W. Seng, „Der reiche Tor", p. 140.

[541] Cf. Rudolf Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, p. 193. No es necesario atribuir Lc 12,21 a algún redactor poslucano, acaso como conclusión de pericopa, como lo propone a la manera de posibilidad W. Grundmann, *Das Evangelium nach Lukas*, p. 258.

[542] Nótese como curiosidad que el Códice D y los códices latinos **a** (siglo IV) y **b** (siglo V) omiten Lc 12,21.

[543] E. W. Seng, „Der reiche Tor", p. 137.

Esta nueva propuesta necesitará una indicación más precisa, pues, ¿qué significa *ser rico en* (o: *para con*) *Dios*?

El θησαυρίζων ἑαυτῷ [*el que atesora* (*atesorando*) *para sí mismo*] es la dimensionalización esencial del ἄφρων [*necio*]. No estamos ante un dislocamiento de sentido,[544] sino ante una verdadera aclaración. Nos hallamos ante uno de los sorprendentes casos en los que el contexto concreto –la parábola y las palabras sobre la temática económica– y a la vez el contexto amplio –el proyecto económico del EvLc– crean sentidos especificos para términos tradicionales, enfatizando radicalmente uno de los matices semánticos ya incluidos en el lexema, pero no tan preponderante en los empleos anteriores.

La verificación final contenida en la frase subraya de manera drástica la seriedad definitiva de la pregunta al final de Lc 12,20. De esta manera, el juicio entero, desde ἄφρων [*necio*] hasta la verificación final, constituye un proyecto global en el que se establece que *necio* –tradicionalmente aquel que en su altivez negaba a Dios– es quien niega al prójimo atesorando bienes para sí mismo. De allí se deduce que negar al prójimo significa negar a Dios. Esta interpretación se deriva fundamentalmente de la pregunta al final del v. 20 y de la proyección de la estructura de la parábola entera sobre sus pronombres posesivos:

Lc 12, 17	A	ἐν ἑαυτῷ [*dentro de* ***sí***]
		τοὺς καρπούς μου [***mis*** *frutos*]
18		μου τὰς ἀποθήκας [***mis*** *graneros*]
		πάντα τὸν σῖτον καὶ τὰ ἀγαθά μου [*todos* ***mis*** granos y bienes]
19	B	τῇ ψυχῇ μου [*a* ***mi*** *vida/alma*]
20	B'	τὴν ψυχήν σου ἀπαιτοῦσιν [*reclamarán* ***tu*** *vida/alma*]
		ἀπὸ σοῦ [*de* ***ti***]
	A'	ἃ δὲ ἡτοίμασας, τίνι ἔσται; [*lo que preparaste, ¿de* ***quién*** *será?*]

El discurso opone la inquietante pregunta τίνι ἔσται; [*¿de quién será?*] a la reiterativa indicación de tantas cosas que le pertenecen al rico. La pregunta proyecta ante el rico tomado por sorpresa por el anuncio de la muerte un doble impacto: primero, la ironía del traspaso de sus bienes a manos desconocidas. El público podría imaginarse la presencia inmediata de herederos directos; pero como el texto no menciona a familiares, el discurso prácticamente exige como respuesta "De otros". En segundo lugar, el texto sugiere un mitente del castigo: el rico atesoró bienes para sí mismo y olvidó a "los otros". Estos "otros" ahora tomarán venganza apoderándose de las pertenencias huérfanas. De esta manera queda planteada la pregunta crucial acerca de la función social de la riqueza. Es ésta la principal oposición de la unidad. Las demás se apoyan y se estructuran sobre una ampliación de esta oposición, empleando diversas figuras cuyos conjuntos figurativos englobantes pueden titularse φρόνιμος [*sabio, prudente, precavido*] y ἄφρων [*necio*], respectivamente, respetando el empleo lexemático y el espíritu sapiencial de la unidad; o *generosidad* y *egoísmo*, si se prefiere emplear terminología más "económica".

Con ello, puede completarse un cuadro de oposiciones:

	vs	
El pedido del heredero		La exhortación al testimonio

[544] Como lo sostiene, p. ej., E. Schmidt, "Reino de Deus e as riquezas conforme Lucas 12", p. 18. Ahora bien, Schmidt destaca que tal dislocamiento sólo puede deberse a una despreocupación en la ayuda fraternal en las comunidades cristianas, y que ese problema nuevo se vincula al problema abordado en la parábola misma, ibidem.

La acumulación de bienes		Vida (verdadera)
Creer que uno posee una larga vida con muchos bienes		Muerte repentina esta noche
Bienes acumulados para sí		"Otros" que usarán esos bienes
Hacer tesoro para sí		Ser rico para con Dios

A nivel profundo, se percibe otra oposición más. Se entrecruzan las verificaciones: la sensatez del rico es mentirosa, ya que el hombre parece sensato pero no lo es; la insensatez queda manifiesta porque Dios introduce su óptica. A través de esta óptica divina, Lucas introduce la perspectiva de los pobres, hambrientos, necesitados y explotados; y establece la relación de estas personas con Dios, como lo hace a lo largo de todo su evangelio. El necio, desde siempre un negador de Dios y con ello, una persona perdida, queda desenmascarado como individuo sin misericordia, que no sólo no toma en cuenta la necesidad de su prójimo, sino que la aprovecha en beneficio propio.

Antes de pasar a Lc 12,33-34, es necesario profundizar esta interpretación del efecto de sentido producido por Lc 12,20 y la síntesis del v. 21.

La lectura hermenéutica de la parábola se ha movido en varias direcciones: desde la perspectiva del olvido del destino mortal del ser humano y pasando por la interpretación escatologista (no consideración de la inminencia del fin y del juicio final) hasta la cuestión del olvido de la realidad trascendente cifrada en *Dios*, y también el olvido del destino postmortal. Ejemplo de la línea que interpreta que el pecado del rico consiste sobre todo en haber olvidado lo que viene después de la muerte es J. Dupont.[545] Por influencia de C. H. Dodd[546] se introdujo una perspectiva peculiar en la interpretación de las parábolas evangélicas, que en el ámbito alemán se impuso con mucho peso por las investigaciones de Joachim Jeremias. Este exégeta sostuvo que las parábolas tenían una orientación fundamentalmente escatológica.[547] Efectivamente, varias parábolas versan sobre la parusía y la escatología. Pero Jeremias procedió de manera incorrecta al convertir la temática escatológica en principio de interpretación para todo el conjunto de las parábolas jesuanas. Esta observación nuestra contiene una objeción básica contra la tesis fundamental de la "interpretación consecuentemente escatológica", término acuñado por Johannes Weiss (como consecuencia metodológica de la concepción de la "escatología consecuente"), y aplicado por J. Jeremias. No podemos profundizar aquí esta discusión, pues implicaría adentrarnos en el terreno de la crítica ideológica de las teologías, no disponiendo de espacio para ello. Quede así sólo planteada la cuestión. Lo que sí debemos hacer es señalar lo errado del procedimiento de generalizar y aplicar una interpretación escatológica a todos los textos y con ello, a parábolas que evidentemente no tienen nada que ver con el fin del mundo, la parusía y la escatología en general. Y éste es precisamente el caso de Lc 12,13-21. Démosle primero la palabra a J. Jeremias mismo:

---

[545] J. Dupont, "L'après-mort dans l'oeuvre de Luc", en: *RThLouv* 3 (1972), p. 5.

[546] C. H. Dodd, *Las parábolas del reino*, Madrid, Cristiandad, 1974, passim. El original inglés *The Parables of the Kingdom* fue editado en 1936.

[547] En el campo alemán, la línea de J. Jeremias se halla en continuación con la lectura abierta por Johannes Weiss (1863-1914) y Albert Schweitzer (1875-1965), que habían enfatizado sobremanera en el carácter escatológico de la predicación y la vida de Jesús. Lo hicieron en buena parte como reacción contra la teología liberal de su época, que veía en el cristianismo un poder cultural dentro de la historia humana. La obra fundamental de J. Weiss es *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes* (1892; edición revisada: 1900). En 1964 fue publicada una tercera edición a cargo de Ferdinand Hahn, con una brevísima presentación de R. Bultmann; Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1964. Sobre la cuestión escatológica en A. Schweitzer cf. el cap. XXI ("Die Lösung der konsequenten Eschatologie") de su obra capital *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tubinga, Mohr-Siebeck, 1951[6], p. 390-443.

"No se trata, en efecto, como parece a primera vista, de que Jesús quiera inculcar a sus oyentes la máxima antigua: qué rápidamente toca la muerte al hombre. Más bien, el tenor general de todas las admoniciones y advertencias de Jesús muestra que, como peligro inminente, considera no esa muerte inopinada de un individuo, sino la catástrofe escatológica y el juicio inminentes. Así también aquí. Lc 12,16-20 es una parábola escatológica. Jesús espera que los oyentes refieran el final a su situación: tan locos como el rico insensato amenazado por la muerte somos nosotros, si recogemos bienes – a la vista del diluvio".[548]

Contra esta interpretación escatológica –en realidad, "escatologista", desde el punto de vista de la crítica ideológica, pues esa línea constituye un verdadero "ismo"– se levantan objeciones críticas desde el mismo texto, que es el criterio decisivo para toda exégesis y reflexión teológica:

– La parábola del rico necio no contiene terminología escatológica- Ni siquiera tiene ideas afines. Su terminología antropológica es incluso a-apocalíptica.[549]

– El juicio no sobreviene a toda la humanidad, sino sólo a este necio.

– Dios mismo aparece en la parábola. En un relato escatológico, la aparición de Dios no podría pertenecer a la imagen parabólica.[550]

– La pregunta final de Lc 12,20 sugiere que después de la muerte del rico necio habrá otras personas con vida. Es decir, el rico no morirá en una catástrofe final, sino que morirá su muerte individual – y otros seguirán viviendo.[551]

– El pecado del rico es tan claro que no necesita traslado alguno a situaciones concretas (como, p. ej., Lc 16,1-8). Las parábolas escatológicas, por su parte, suelen contener elementos simbólicos o analogías que pueden ser transferidas a otras dimensiones. En cambio, el juicio sobre el rico necio se realiza "en situación" dentro de la parábola misma: *esta noche...*

– La pregunta τίνι ἔσται; [*¿de quién será?*] de ninguna manera es mera pregunta retórica, como se ha sostenido en algún momento[552] y como lo tiene que afirmar la interpretación escatologista, si quiere ser consecuente, ya que después de la muerte del rico necio, concomitante con la catástrofe cósmica final, no quedará ningún otro ser vivo en la tierra.[553]

Si lo expuesto vale como impedimento para considerar el discurso jesuano en Lc 12,13-20 como "parábola escatológica", a nivel del proyecto literario lucano debe agregarse que la apreciación de Lc 12,21 se opone aún mucho más a la interpretación escatologista. Este dicho aclara que lo que se condena no es la necedad de no tomar en cuenta la muerte y/o creer que los bienes atesorados garantizan una vida larga, sino que se enjuicia el egoísmo: el rico es condenado como necio por haber atesorado sólo para sí, sin ser rico en Dios. El círculo del horizonte del hombre era demasiado estrecho: abarcaba sólo sus campos y almacenes. La bendición de una cosecha copiosa no implicaba ninguna responsabilidad social para él.[554] Era una persona fijada en su propio yo – congelada por el temor a perder algo de sus bienes.

Esta postura se materializa en un pecado muy concreto, perfectamente identificable. Su delito consiste en sustraer cereales de la circulación. Con ello, no hacía sino provocar carestía, necesidad, hambre, subida de precios y miseria. Lamentablemente, a lo largo de la historia de la interpretación de la parábola este aspecto central del pecado del rico ha sido obnubilado por lecturas espiritualistas, escatologistas, existencialistas y otras similares. En cambio, la exégesis sociopolítica,

---

[548] J. Jeremias, *Las parábolas de Jesús*, Estella, Verbo Divino, 1981[6], p. 202-203.

[549] G. Sellin, „Lukas als Gleichniserzähler", primera parte, p. 169 y n. 16.

[550] E. W. Seng, „Der reiche Tor", p. 140.

[551] G. Sellin, , „Lukas als Gleichniserzähler", primera parte, p. 169 y n. 16.

[552] A. Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesu*, Vol. II, p. 613.

[553] Esta es acaso la objeción más radical contra la interpretación de J. Jeremias. Así lo han planteado varios exégetas, cf., p. ej., E. W. Seng, „Der reiche Tor", p. 151.

[554] K. H. Rengstorf, *Das Evangelium nach Lukas*, p. 160.

que pudo rescatar todo un mundo de hechos y aspectos olvidados y tapados en los textos bíblicos, también ha abierto brecha en la comprensión de la unidad del rico necio.

Precisamente por el valor y la valentía de estas lecturas más contextuales resulta importante darle la palabra a una de ellas, en lo que a Lc 12 se refiere:

> "Por almacenar el trigo en los nuevos graneros, incurre en un delito económico que en la antigüedad tenía gran importancia. No se trata de asegurar racionalmente su propio futuro, sino de un perjuicio a la comunidad, sustrayendo del mercado la cosecha de cereales para que suban los precios. La vida de placer del rico significa, pues, principalmente una conducta perjudicial a la comunidad,[555] resultante del descarado almacenamiento de cereales o de productos agrarios con miras a un margen ganancial más elevado".[556]

Consideramos correcta esta interpretación, ya que su contenido aflora a nivel estructural a través de la serie de oposiciones presentadas, y fundamentalmente con la pregunta final que se opone a los muchos "*míos*". Es ésta, pues, la principal hipótesis de trabajo para la identificación del pecado del rico.

También ha de nombrarse a W. Grundmann, que en su comentario al EvLc menciona brevemente este pecado. Destaca que Lc 12,20 indica que el rico olvidó a Dios (en referencia a *necio*, tomado del Salmo 14,1) y que asimismo olvidó al prójimo a quien pudo haber ayudado con sus provisiones.[557] Y luego Grundmann cita Pr 11,26:

> *Al que acapara el grano, el pueblo lo maldecirá;*
> *Pero bendición será sobre la cabeza del que lo vende.*

Ésta es la única referencia en la Biblia Hebrea a la práctica criminal de guardar granos para venderlos a sobreprecios en épocas de carestía. La denuncia de Pr 11,26 refleja las experiencias de la población pobre y su estrecha dependencia de cada nueva cosecha; y a la vez es evidencia de los movimientos comerciales manejados por latifundistas y monopolistas. Para los estratos pobres de la sociedad, un año de sequía o una mala cosecha podía tener consecuencias muy serias; y esa situación (como también una guerra) solía ser aprovechada ágilmente por sujetos inescrupulosos que especulaban con el alimento básico.[558] En consecuencia, los precios de los cereales trepaban y producían copiosas ganancias. El precio del cereal podía multiplicarse hasta por 16 en épocas de gran carestía.[559] Esta acción delictiva tenía una gran importancia en la antigüedad. No se trataba de la formación de reservas para "años flacos", sino de un daño causado por especuladores a la comunidad y especialmente a la población más pobre.

El rico de la parábola aprovecha la situación que le brindan la cosecha abundante y el sistema económico imperante. A nivel de la racionalidad económica actúa "inteligentemente" en beneficio propio; la racionalidad materialista, administrativa y calculadora del rico con relación a su cosecha, los graneros y la *dolce vita* resulta ser una necedad desde la óptica de Dios; y éticamente se hace culpable porque se enriquece a costas de los que tienen menos o nada. Con esta caracterización, Lucas

---

[555] Subrayado en el original.

[556] L. Schottroff y W. Stegemann, *Jesús de Nazaret, esperanza de los pobres*, p. 188. Recordemos también la cita anterior del texto de G. Randle, que apuntaba a lo mismo al atribuir la "pérdida del alma" del rico a los explotados por las reservas de trigo.

[557] W. Grundmann, *Das Evangelium nach Lukas*, p. 258.

[558] Cf. H. Ringgren, *Sprüche*, en: H. Ringgren y W. Zimmerli, *Sprüche/Prediger*, ATD 16/1, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1980[3], p. 51. También C. H. Toy, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Proverbs*, Edimburgo, T. & T. Clark, 1948[4], p. 235.
Véase también A. von Jüchen, *Die Kampfgleichnisse Jesu*, Múnich, 1981, p. 31.

[559] J. Jeremias, *Jerusalén en tiempos de Jesús*, p. 142, con citas de Josefo.

ha "cristianizado" el tópico de la avaricia, colocando sus énfasis ético-teológicos sobre las afirmaciones convencionales de su entorno con respecto a la codicia.[560]

La necedad tiene otra faceta más: la haraganería del rico. Su descanso no es un respiro merecido como labrador sacrificado de la tierra, como lo necesita tener todo agricultor, jornalero, peón rural o esclavo. El discurso no sólo opone ταύτῃ τῇ νυκτί [*esta noche*] a εἰς ἔτη πολλά [*para muchos años*], sino también –de manera indirecta– κείμενα εἰς ἔτη πολλά [*almacenados para muchos años*] a la necesidad de tener que sembrar, arar, cosechar año tras año: el rico abandona todos los trabajos y se convierte en haragán que ya no quiere aprovechar más su tiempo, la tierra y sus propias capacidades para producir bienes.

La relación con Pr 11,26 es una de las tantas indicaciones que Lucas (y antes de él, el recopilador/redactor del material L) tomó elementos de la literatura sapiencial que hablan de la situación humano y del carácter pasajero de la riqueza. Los principales préstamos son *almalvida*, *alegrarse*, *necio*, *riqueza* cuestionable y pasajera, *muerte*, *pecado* (en su relación con la muerte), *generosidad recordada por Dios* (= tesoro).[561]

Pero L/Lucas no sólo bebió de Sal, Pr, Ecle (o Sir); sino que también trabajo con ideas, tradiciones, terminología e isotopías que se hallan en 1 Henoc. En particular, hay una serie de coincidencias entre el material L y los últimos capítulos de 1 Henoc.[562]

Sin embargo, la parábola evidencia una diferencia con respecto a 1 Henoc 97,8-10 y Sir 11,18-19 (cf. también Jer 17,11). Mientras que el texto lucano habla de una gran cosecha, 1 Henoc, Sir y Jer hablan de los ricos que acumularon riquezas a fuerza de engaño, avaricia, injusticia. Ahora bien, como la pregunta de Lc 12,20 reclama como respuestas "de otros", el texto lucano vuelve a establecer la sintonía con Sir 11,19: "... morirá y se lo dejará a otros". De esta manera, Lc 12,20-21, con su desenmascaramiento de la actitud egoísta del rico, lo presenta finalmente como pecador del mismo calibre que los ricos acusados en 1 Henoc y Sir, sin presentarlo de entrada en estos términos, pero con la especificidad de un aspecto peculiar del proyecto lucano: "El mal es el bien que se omite".

Un rico obstinado podría alegar contra la parábola "anti-capitalista"[563] de Lc 12 que no todos los ricos mueren tan temprana ni tan repentinamente *esta noche* como el de la parábola. Muchos pueden disfrutar durante décadas de sus tesoros.[564]

---

[560] A. J. Malherbe, "The Christianization of a *Topos*", p. 135.

[561] Cf. la presentación exhaustiva de estos motivos y las respectivas citas de la literatura sapiencial en E. W. Seng, „Der reiche Tor", p. 141-147.

[562] Cf. S. Aalen, "St. Luke's Gospel and the Last Chapters of I Enoch", en: *NTS* 13 (1966-67) 1-13. Véanse en especial las coincidencias terminológicas entre 1 Henoc 97,8-9 y Lc 12,13-21: τὰ ὑπάρχοντα [*posesiones, bienes*], ἀγαθά [*bienes*], θησαυρίζω [*atesorar*], θησαυροί [*tesoros*] como sinónimo de ἀποθῆκαι [*graneros*]. Luego, 1 Henoc 102,9 y Lc 12,19: φάγε [*come*], πίε [*bebe*]. Cf. también G. W. E. Nickelsburg, "Riches, the Rich, and God's Judgment in I Enoch 92-105 and the Gospel according to Luke", en: *NTS* 25 (1978-79) 324-344. Nickelsburg destaca que Lc emplea elementos de tradiciones apocalípticas sobre el destino tanto temporal como eterno de pobres y ricos. Tanto Aalen como Nickelsburg proporcionan muchos datos que hacen pensar que Lucas formuló su proyecto económico conscientemente en la línea de 1 Henoc 91-105.
1 Henoc ha sido sometido a diversos estudios bajo la óptica social y económica. Cf. en castellano A. Ricciardi, "La Carta de Henoc (1 Henoc 91-105) y la vindicación de los justos sufrientes", *RBibl* 42 (1980) 65-83. Ricciardi recalca que para el texto analizado los pecadores no son tales sólo por pecados religiosos (perversión de la alianza, fraude, blasfemia, idolatría), sino también social; y muy frecuentemente por la opresión de los justos. Los pecadores son los ricos y poderosos que acumulan riquezas por medios injustos; oprimen, persiguen y explotan a los pobres (p. 77).

[563] Expresión (advirtiendo ante el anacronismo) de R. J. Cassidy, *Jesus, Politics, and Society. A Study of Luke's Gospel*, Maryknoll, Nueva York, Orbis Books, 1978, p. 143, ya que la parábola enfoca de manera tan directa y crítica la *acumulación* de riqueza.

[564] Esta idea ya aparece en A. Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesu*, II, p. 617. Así concluye su análisis de Lc 12,13-21.

El dilema de las relaciones entrecruzadas entre justicia e injusticia, fidelidad al Señor y pecado, vida larga y muerte repentina, bendición y castigo era una de las grandes preocupaciones de la reflexión sapiencial en la Biblia Hebrea, ya que la ecuación *obediencia – bendición y vida larga* versus *pecado – castigo y muerte* presentaba tantas inversiones curiosas en la vida real que la fórmula resultaba totalmente ineficaz. A quien en efecto presentaba alguna argumentación como la expuesta contra la parábola del rico necio, el evangelista podía responderle en el mismo escrito con una última historia, con la que mostraba cómo después de la muerte el ex rico pasará miseria y tormentos eternos: Lc 16,19-312. En efecto, esta parábola "suena" casi como una continuación de la del rico necio.

Estrechamente vinculado a la unidad del rico necio, se halla el segmento Lc 12,33-34. Redaccionalmente, Lc 12,33a puede ser creación lucana a partir de Lc 18,22. Con ello, el autor elaboró una exhortación amplia para sus seguidores, teniendo en vista la exigencia concreta que Jesús presentó a un individuo determinado (el heredero frustrado), en una situación única y concreta.

Semióticamente se trata de un mandato con programa narrativo complejo propuesto por Jesús a los *discípulos*, a diferencia de la parábola, que iba dirigida a la *multitud*.

El trasfondo de la figura semiótica del *tesoro en los cielos* se halla en la concepción judía de la época según la cual un individuo podía lograr un tesoro mediante obras de beneficencia, depositado junto a Dios. Estas obras incluían limosnas, ejercicios de piedad, cumplimiento de la Torá y obras de amor al prójimo (por cierto, más amplias que las limosnas, ya que implicaban una participación de la persona del benefactor y no sólo su dinero).[565]

A diferencia de otros textos sobre la limosna y las obras de amor, Lc 12,33 no menciona al receptor de la acción encomendada. Por el contexto referencial del evangelio se sobreentiende que se trata de los *pobres*. En el mecanismo estructural de la exhortación, βαλλάντια μὴ παλαιούμενα [*bolsas que no envejecen* y θησαυρὸν ἀνέκλειπτον [*tesoro inagotable*] sustituirán a τὰ ὑπάρχοντα ὑμῶν [*sus bienes*] y ἐλεημοσύνη [*limosna*]. El calificativo ἐν τοῖς οὐρανοῖς [*en los cielos*] propone ver a *Dios* en conjunción inicial con las *bolsas que no envejecen* y el *tesoro inagotable*. La idiosincrasia de las figuras empleadas: *que no envejece*, *inagotable* y *celestial*, indican que en última instancia es Dios quien atribuye las *bolsas* y el *tesoro* a los discípulos. Es de esencial importancia percatarse de la conjunción entre *Dios* y los *pobres*: la transferencia de determinados objetos a los *pobres* hace que Dios efectúe una especie de recompensa. Estamos ante un despliegue lucano de figuras que pertenecen a la misma isotopía evangélica que proyecta el gran cuadro del *juicio a las naciones* en Mt 25,31-46.

Lc 12,33-34 tiene gran importancia como programa de acción dentro del contexto de la praxis en el reino. La relación de quien sigue a Jesús con las personas necesitadas a través del compartir es ejercicio concreto de la práctica de la justicia del reino. El programa de satisfacción de las necesidades del prójimo pobre es realización "de lo que Dios quiere".[566]

Lc 12,34, con la reiteración del *tesoro* del versículo anterior, retoma este lexema de Lc 12,21, donde el discurso lo emplea en forma de verbo. El dicho de tono proverbial es valoración final de los dos programas de acción que fueron anunciados en Lc 12,21. Estos dos programas y sus respectivas valoraciones quedan enfrentados en un solo enunciado: el corazón está allí donde está el tesoro. El público oyente/lector

---

[565] Cf. algunos textos referenciales sobre el tesoro de obras buenas: Tob 4,8-11; 4 Esdras 6,5; 7,77; 8,36; 2 Baruc 14,12; 24,1 (cámaras con justicia almacenada); 2 Henoc 50,5 (exhortación a perder oro y plata por causa del hermano; promesa de retribución de un tesoro inagotable en el dia del juicio) y 51,1 (exhortación y promesa).

[566] Así propone comprender Friedrich Nötscher el paralelo mateano Mt 6,33 de Lc 12,31: "Busquen primeramente el reino (de Dios) y hagan lo que Él pide – realicen lo que se debe", cf. „Das Reich (Gottes) und seine Gerechtigkeit (Mt 6,33 vgl. Lk 12,31)", en: *Bib* 31 (1950), p. 241.

puede deducir fácilmente que Jesús habla de dos clases de tesoros que se oponen radicalmente. De esta manera, el evangelista deja aclarado qué significa *ser rico en Dios*, propuesto en el v. 21. Por ello, Lc 12,33-34 es la clave para la lectura de la parábola y su valoración final, y permite llevar este mensaje a comunidades con problemas sociales. Es, pues, palabra evangélica para un grupo cristiano con desniveles económicos que producen roces y generan malestar y desprecios.[567]

Lc 12,34, con su oposición implícita y por ser verificación final de los dos tipos de tesoros y sus respectivos programas, ya apunta a la disyuntiva central y radical de todo el EvLc en materia de dinero, bienes y riqueza: *DIOS O EL MAMÓN* (Lc 16,13). En la oposición condensada en Lc 12,33-34 se expresa la singular relación que establece el evangelista entre la visión radicalmente teocéntrica de Jesús y su opción por los pequeños y pobres: el *tesoro* "logrado" junto a Dios por la solidaridad con los pobres se opone diametralmente a los tesoros materiales, terrenales y perecederos, logrados por el acaparamiento egoísta de personas del tipo "rico necio". La vinculación de Lc 12,13-21 con Lc 12,33-34 forma, pues, parte integrante del proyecto económico del EvLc. El "rico necio", lejos de ser una parábola escatológica o un cuento macabro al estilo de "Quien-ríe-último-ríe-mejor", es una propuesta radical dirigida a aquellas personas que poseen más de lo que necesitan para vivir, para convencerlas que compartan sus bienes con quienes que no cuentan con lo necesario para sobrevivir.

El proyecto queda más claro aún si se contraponen los dos papeles temáticos bosquejados como programas narrativos, con los cuales el discurso reviste al *rico necio* y a la *persona seguidora decidida de Jesús*.

EL RICO NECIO

Papel temático: [EGOÍSTA] (Aspecto virtual)

Definido como: Acaparamiento de cosecha y bienes para sí mismo

Desplegado en los siguientes conjuntos figurativos: con estas figuras (aspectos realizados):

Planificar con cuidado y astucia	Reflexión Decisión Demolición de graneros pequeños Construcción de graneros nuevos Almacenaje de trigo y bienes
Personalidad centrada en el propio yo	Monólogo Los muchos "míos"
Autoinvitación	Imperativos dirigidos al alma
Vida holgada	Descansar Comer Beber Alegrarse

PERSONA SEGUIDORA DE JESÚS

Papel temático: [SEGUIDOR/A QUE COMPARTE SUS BIENES] (Aspecto virtual)

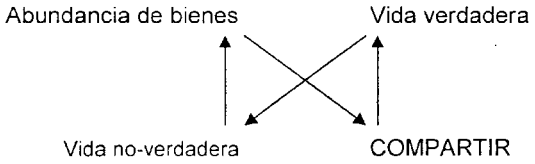
[567] Cf. W. Pesch, „Zur Exegese von Mt 6,19-21 und Lk 12,33-34", en: *Bib* 41 (1960) 356-378, passim.

Definido como: Vender sus bienes y dar limosna

Desplegado en los siguientes conjuntos figurativos: con estas figuras (aspectos realizados):

Beneficencia	Dar limosna
Ser rico en Dios	Hacerse bolsas que no envejecen Hacerse un tesoro celestial inagotable e indestructible

A partir de la contraposición original de /vida/ y /abundancia de bienes/, y luego de la presentación de los respectivos papeles temáticos propuestos al público oyente/lector, es posible completar ahora el cuadro que quedó inconcluso en la primera aproximación a Lc 12,15b:



Este esquema deja en claro que de la abundancia de bienes no se puede pasar a la vida verdadera si no se pasa previamente por el *compartir*, que en esta unidad de texto toma la figura realizadora de *dar limosna*, con *vender bienes* como programa narrativo adjunto previo.

Se presuponen dos mitentes para esta propuesta: la carencia de determinados objetos por parte de los receptores de las *limosnas*, y la tendencia hacia el objeto *vida verdadera*, que al vincularse con la figura del *tesoro celestial* queda puesto en conjunción con *vida eterna*. Mediante la referencia explícita a /vida/, el texto global Lc 12,13-21+33-34 (juntamente con los versículos 22-32) se ponen así en conjunción isotópica con Lc 10,25-37, enriqueciendo paulatinamente el proyecto económico-relacional jesuano-lucano.

Las dos parábolas definen el verdadero *ser* en una misma dirección, anulando dos direcciones que sólo destruyen y pervierten. La unidad del samaritano establece que el *ser* y la *vida* no dependen de un saber teórico, sino del *amar*; el texto sobre el rico necio con su clave interpretativa estatuye el *compartir* como realización para la vida, indicando que el mero *tener* + *querer tener más* sólo lleva a la muerte. Con esta indicación de oposiciones programáticas, se van anunciando los términos de la oposición fundamental del proyecto económico-relacional del EvLc. La síntesis semiótica final deberá identificar el rasgo clasemático que aglutine estas oposiciones, proyectando la oposición semántica fundamental sobre los principales conjuntos económico-relacionales identificados en este recorrido semiótico, y presentando finalmente una sintaxis del relato evangélico con ayuda del cuadrado semiótico.

2.10. Lc 13,10-17: Restauración de la integridad de la vida y desenmascaramiento del egoísmo de los legalistas

La unidad de la curación en sábado de la mujer encorvada, Lc 13,10-17, pertenece a la serie de cuatro historias de conflictos sabáticos entre Jesús y sus opositores. Dos de estas historias provienen del EvMc: las espigas arrancadas en sábado (Lc 6,1-5; de Mc 2,23-28), y la curación del hombre con la mano seca (Lc 6,6-11; de Mc 3,1-6). Las

otras dos historias pertenecen al material peculiar de Lucas: la curación de la mujer encorvada (Lc 13,10-17) y del hidrópico (Lc 14,1-6).

R. Bultmann aún había afirmado que Mc 3,1-6 y las dos unidades exclusivamente lucanas eran tres variantes del tema "curación en sábado".[568] Esto ha dejado de ser aceptable, sobre todo en vista de los sujetos participantes, las situaciones contextuales (enseñanza en la sinagoga, comida en la casa de un fariseo) y los cuadros clínicos tan divergentes. A ello se agrega el orden estructural interno de cada unidad.

Asimismo es sumamente cuestionable el principio bultmanniano según el cual determinadas palabras de Jesús dieron origen a la creación artificial de situaciones en las que fueron ubicados esos dichos. Semejante postulado se evidencia como ideológico en el sentido de encubrimiento y tergiversación de la realidad, pues permite eliminar el carácter comprometedor y radical de la práctica jesuana de liberación y restauración de la vida, limitando su importancia primaria a sus palabras que se sitúan en la dimensión cognitiva. Los diversos relatos son muestras de la habitual praxis relacional de Jesús con personas enfermas, y las historias de curaciones en sábado se ubican en esta área, causando conflictos con las autoridades y los líderes religiosos. Claro que en el proceso de transmisión oral y escrita y en su elaboración redaccional por los evangelistas se modificaron determinados aspectos de los relatos, pero todos ellos tienen su *Sitz im Leben* original en la práctica de Jesús.

Ha de rechazarse también la evaluación bultmanniana de Lc 13,10-17 como "la más torpe" de las tres historias de curación en sábado.[569] Bultmann arribó a esta valoración negativa, porque la curación, a diferencia de Lc 14,1-6 y Mc 3,1-6, se realiza antes del debate, de manera que el final no le pareció orgánico, pues el avergonzamiento tendría que haberse producido por el milagro y no por las palabras de Jesús. Distanciándonos de este juicio, consideramos que Lc 13,10-17 es la "mejor" historia de la serie (si cabe tal calificativo para algún relato bíblico). Por lo menos puede decirse que es el relato más completo, ya que el evangelista realizó una yuxtaposición deliberada de la controversia sabática y la curación de la mujer,[570] y a la vez produjo un entrecruce de una serie de isotopías fundamentales para su obra entera. Interactúan las isotopías económica, relacional, ideológica, crítica o de juicio, mesiánica y didáctica o didascálica.

Y precisamente en lo que Bultmann ha estimado criticable, a saber, el orden estructural interno, se manifiesta un elemento esencial del programa narrativo de Lucas. Puede decirse que con esta historia nos hallamos ante uno de los tantos casos en que los resultados de la investigación de las formas deben ser evaluados y reformulados críticamente no sólo a partir del análisis redaccional, sino también a partir del análisis estructural.

En primera lugar, cabe mencionar varios aspectos muy específicos que hacen a la peculiaridad de la unidad y la convierten en fuente de aportes muy singulares y decisivos con respecto a la temática relacional, económica e ideológica del EvLc:

– Hay cuadros clínicos que aparecen varias veces en los evangelios: de ciegos, leprosos, endemoniados; pero ciertas personas con problemas de salud o discapacidad aparecen una única vez: la mujer hemorroisa, la mujer encorvada, el hidrópico. Lc 13,10-17 es la única curación de una persona encorvada.

– Se trata de la curación de una mujer, mientras que en la mayoría de los casos las personas curadas son hombres.

– Jesús cura sin solicitud previa de la mujer o de alguna otra persona. Si bien podría darse por sobreentendido que la mujer buscaba la curación –así lo interpreta (literariamente) el jefe de la sinagoga–, es Jesús quien toma la exclusiva iniciativa de la curación.

---

[568] R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, p. 65.

[569] R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, p. 10.

[570] Joel B. Green, "Jesus and a Daughter of Abraham (Luke 13:10-17): Test Case for a Lucan perspective on Jesus' Miracles", en: *CBQ* 51 (1989), p. 643.

– El texto indica dos veces la larga duración del problema. Ello habla de una excesiva carga; y también puede ser indicio de la pobreza de la mujer y/o de la incapacidad de los médicos para curarla.

– Es muy llamativo el perfecto pasivo ἀπολέλυσαι [*has sido liberada*] en Lc 13,12.

– El llamativo título *Hija de Abraham*, otorgado por Jesús a la mujer, constituye un verdadero miniemblema.

– En Lc 6,6-11 (de Mc 3,1-6) Jesús provoca primera verbalmente la reacción y luego cura. En el caso de la mujer encorvada, la curación misma constituye la provocación. Lc 14,1-6, por su parte, superpone ambos esquemas: pregunta provocativa, curación, segunda pregunta provocativa.

– Luego de la confusión de los opositores en Lc 13,17a, la redacción presenta en el v. 17b una aprobación popular del proceder de Jesús. Las otras dos curaciones en sábado concluyen simplemente con el ofuscamiento y el silencio hostil de los opositores. La alegría de la aprobación masiva por la curación de la mujer contrasta con la hipocresía del jefe de la sinagoga; y al mismo tiempo se opone a la dureza de aquellos que no quieren aceptar la invitación al arrepentimiento, tema fundamental de Lc 13,1-9. De esta manera, se establece una relación entre estas diferentes piezas del material peculiar L y la temática del juicio sobre interlocutores duros, el zorro Herodes y Jerusalén la Asesina, Lc 13,22-35.

– El relato condensa dos temas lucanos fundamentales: la aplicación de la Ley mediante el parámetro de la gracia y el amor, y la inversión de situaciones.[571]

Todos estos elementos amplían considerablemente la temática de la curación en sábado y subrayan que esas acciones de Jesús son privilegio de personas marginadas, oprimidas y despreciadas; de gente sin voz. E

Como Lc 13,10-17 es una de las unidades más explícitas en cuanto a los *antis*, el recorrido semiótico puede iniciar su tarea con la presentación del cuadro de las oposiciones. La unidad es "violentamente polémica" y echa mucha luz sobre el conflicto básico que se realiza a lo largo –y en lo profundo– del EvLc:

Lc 13		vs	Lc 13	
11	Encorvada		11	No podía enderezarse
11	No podía enderezarse		12	Viéndola Jesús
11	Mujer con espíritu de enfermedad		12	Mujer, has sido liberada de tu enfermedad
11	Encorvada, no podía enderezarse		13	Inmediatamente se enderezó
14	El principal de la sinagoga enojado		13	La mujer glorificaba a Dios
14	Seis días para trabajar; no en día de sábado		14	Jesús curó en sábado
15	Hipócritas		15	El Señor
16	No desatar a ésta etc.		15	Desatar buey o asno para llevarlo a beber
16	A la que ató Satanás		16	Se la debe desatar
16	Dieciocho años		16	(Hoy) en el día de sábado
17	Todos los que se le oponían se avergonzaron		17	Todo el pueblo se regocijaba

La unidad comienza con el enunciado de acción de Jesús: *estaba enseñando*. Este enunciado va calificado por dos circunstancias: lugar y fecha. Especificando la acción como enseñanza, el discurso induce al público lector a comprender la respuesta de

[571] Heidi Torgerson, "The Healing of the Bent Woman: A Narrative Interpretation of Luke 13:10-17", en: *CThM* 32 (2005), p. 177 y síntesis p. 185-186.

Jesús en Lc 13,15-16 como parte de esa *enseñanza*. Este conjunto figurativo, perteneciente a la isotopía didascálica, despliega una faceta esencial de la misión de Jesús, conjuntamente con la isotopía económica (palabras y acción concreta en favor de personas pobres) y relacional (establecimiento de comunión personal y de mesa, el perdón conferido, la defensa de marginados y su plena valoración). Nótese que la última de las historias lucanas de curaciones en sábado, Lc 14,1-6, conjuga la sanidad con la isotopía relacional (Jesús como huésped del fariseo) e ideológica (en sábado): allí la dimensión relacional ocupa el lugar de la dimensión didáctica.

La descripción es sumamente completa. Se indica el origen del problema con la figura *espíritu de enfermedad*, según la imaginería de la época; esta figura volverá a aparecer con mayor profundidad en Lc 13,16, conde el espíritu es identificado con *Satanás* mismo; con el cuadro clínico visible y la duración del problema.[572]

Hay un juego de palabras entre συγκύπτουσα [*encorvada*] y ἀνακύψαι [*enderezarse*] construido sobre la misma raíz. La especificación εἰς τὸ παντελές [*completo*] se ha interpretado en dos direcciones: como *del todo* (si es que el giro modifica a ἀνακύψαι [*enderezarse*]);[573] o como *de ningún modo* (μή [*no*]) o *en modo alguno* (si modifica a μὴ δυναμένη [*no pudiendo*]).[574]

La partícula ἰδού [*he aquí*] sugiere que el público lector podría esperar que la mujer atraiga de alguna manera la atención de Jesús presentado en la frase anterior. Y, en efecto, Lc 13,12-12 presenta el programa narrativo complejo de la sanidad. Este programa global se concreta con varios adjuntos: *ver*, *llamar*, *transmitir la certeza de la sanidad*, *imponer las manos*. La transferencia del *conocimiento de la sanidad* es expresadá mediante la fórmula ἀπολέλυσαι κτλ [*has sido liberada* etc.]: el perfecto pasivo establece una referencia a una acción divina llevada a cabo por Jesús.

Toda la iniciativa parte de Jesús. Esta figura de la soberanía absoluta de la acción subraya la misericordia, el amor, la comprensión y otros afectos similares de Jesús. Este rasgo por cierto no tan llamativo adquiere su enorme importancia cuando se compara esta unidad con otras historias de curaciones y ayudas, en las que Jesús actúa a pedido o ruego de las personas beneficiarias o sus representantes.

El programa *llamar a la mujer* constituye una acción desacostumbrada, ya que las mujeres no gozaban de "plenitud cúltica y religiosa". A la situación de marginación por el hecho de ser mujer se agrega en esta historia el agravamiento de su situación peculiar, causa de otra marginación especial. Lc 13,13b contiene la verificación redaccional positiva del programa complejo *curar*; en Lc 13,13c la mujer misma realiza

---

[572] Una lectura alegórica podría plantear aquí la posibilidad de una relación entre esta historia y la hazaña de Ehud, Jue 3,12-30: luego de 18 años de opresión de los israelitas por Eglón, rey de Moab, les vino la liberación por Ehud, un zurdo.
En Jue 10,8 aparece otra historia de 18 años de opresión de los israelitas, esta vez por los filisteos y amonitas.
Si bien no nos interesa incursionar en la dimensión alegórica, consideramos que debe tomarse en cuenta que detrás de muchos números, cifras, indicaciones de cantidades y tiempos que se hallan en escritos bíblicos, puede haber intenciones literarias y redaccionales concretas; piénsese sólo en la importancia de los siguientes números: 1, 3, 4, 7, 10, 12, 40, 70, 153, 666, 1000, miriadas, 144.000. Entonces, a nivel simbólico, la doble mención de los 18 años puede deberse al hecho de que el autor haya aceptado esta indicación como auténticamente histórica, y/o que quiso suministrar alguna referencia alegórica. En este caso, se ofrecen espontáneamente los paralelos indicados.
También puede recordarse que en el año 18 del rey Josías se encontró el Libro de la Ley en el templo (2 Re 22,3ss); y que en el año 18 del rey Josías se celebró una pascua como ninguna antes durante toda la monarquía (2 Re 23,21-23).
La relación con el zurdo Ehud parece más factible que la que sugiere H. Torgerson: que los 18 años pueden ser una referencia a las 18 personas muertas sin culpa por la torre de Siloé, Lc 13,4: el problema de la mujer no debe ser interpretado como un "castigo", "The Healing of the Bent Woman", p. 179-180.

[573] W. Grundmann, *Das Evangelium nach Lukas*, p. 279, nota 6.

[574] Bauer, *Wörterbuch*, col. 1231.

su propia valoración positiva mediante el nuevo programa *glorificar a Dios*. Este programa indica que la mujer valoró el programa complejo de Jesús como programa de Dios mismo, estableciendo de esta manera una conjunción entre Jesús y Dios. En su síntesis de la acción de Jesús, Lucas enfatizará posteriormente este aspecto, p. ej., en Hch 2,22: *Maravillas, prodigios y señales que Dios hizo entre ustedes por medio de él.* La curación de los oprimidos por el Diablo, mediante el Espíritu Santo y el poder divino, será mencionada en el contexto de la síntesis tipo "minicredo" en Hch 10,36-43, concretamente en el v. 38.

Habiéndose superado el problema de la mujer, venciendo Jesús al *espíritu de enfermedad* (para recordar la imaginería de la época), el discurso pasa a una segunda etapa presentando una nueva lucha, esta vez entre el jefe de la sinagoga y Jesús. La resistencia del jefe al programa complejo desarrollado por Jesús insinúa una conjunción entre ese opositor y el oponente de la primera subunidad, el *espíritu de enfermedad*. Esta conjunción de profundiza hacia el final de la historia.

El jefe, calificado por el enunciado *enojado* o *indignado*, inicia su programa de oposición dirigiéndose con palabras muy poco corteses al sujeto colectivo ὄχλος [*pueblo*; gente].

La indignación tiene por mitente no la curación en sí, sino el hecho de haberse realizado en sábado, considerada como trabajo prohibido en el día de reposo, salvo que mediara peligro de vida. A su vez, la indignación se constituye en fase de influjo del programa concebido redaccionalmente como *respuesta* (ἀποκριθείς [*respondiendo*], Lc 13,14). Esta *respuesta* tipo "arenga" quiere ser influjo para un programa de acción que debe asumir el pueblo: manejarse con conformidad con las disposiciones religioso-legales en vigencia, en lo que a las curaciones y al sábado se refiere.

¿Por qué el jefe se dirige al *pueblo* y no a la mujer ni a *Jesús*, siendo que la acción de este último y no una solicitud de la mujer fue el motivo de la indignación? El desarrollo del proceso podría insinuar que el jefe no se animó a pretender a Jesús, ya que el éxito de su acción curativa evidenció que el Señor –por ello también el empleo de este título– era persona con autoridad. El discurso establece así un juego de conflictos entre dos autoridades en pugna, cada cual con sus mitentes.

Cabe prestar atención a la figura de la *hipocresía*. El jefe no sólo es hipócrita por la incoherencia entre el trato de los animales y el de las personas, sino también por retar a la gente queriendo retar en realidad a Jesús.

Jesús, si bien se dirige al oponente en plural: ὑποκριταί [*hipócritas*],[575] modalidad reforzada luego en Lc 13,17a por πάντες οἱ ἀντικείμενοι αὐτῷ [*todos los que se le oponían*], tiene la competencia necesaria como para poder dirigirse directamente al jefe (αὐτῷ [*le, a él*]. Esta competencia queda subrayada mediante el empleo del título ὁ κύριος [*el Señor*].[576]

Puede identificarse otro motivo redaccional más por el cual el texto dice que el jefe se dirigió al sujeto colectivo *pueblo*, *gente*: al establecer el jefe una relación entre el pueblo que viene a curarse en sábado y Jesús, que efectivamente sana en día de reposo, el discurso afirma una identificación entre los dos sujetos cuestionados por el jefe de la sinagoga. Hay, pues, solidaridad de atacados, expresada bellamente en el hecho de que es Jesús quien le responde al jefe, solidarizándose con el pueblo recriminado. Parte del programa narrativo lucano es precisamente hacer resaltar esta solidaridad, en lo que a la isotopía relacional se refiere. El análisis del trabajo redaccional lucano sobre diversos textos tomados del EvMc evidencia a las claras esta intención de vincular muy estrechamente a Jesús con el sujeto colectivo *personas que le siguen*. En Lc 6,2, los fariseos dirigen la pregunta-reproche a los discípulos y no a Jesús como en Mc 2,24; en Lc 6,4, Lucas adelanta la frase καὶ ἔδωκεν τοῖς μετ' αὐτοῦ [*y dio a los que estaban con él*]. Con estos cambios se produce un nivel muy directo de

---

[575] No tiene peso la variante ὑποκριτά en vocativo singular.

[576] Ha de desecharse la variante Ἰησοῦς [*Jesús*] por falta de peso convincente en su testimonio.

solidaridad. Estas sutilezas redaccionales indican que Lucas tiene especial interés en la constitución de comunión entre los sujetos indicados como también en el reconocimiento amplio de la comunidad salvífica.[577]

En Lc 13,15, Jesús inicia un nuevo programa, que en un primer momento puede titularse *justificación de la curación en sábado*. Este programa es anti-programa con respecto al programa del jefe de la sinagoga. Jesús presenta su programa en forma de pregunta retórica doble que exige un rotundo *Sí* como respuesta final. El *Sí* a la pregunta sobre el trabajo sabático de atención de animales domésticos, al no haber pausa (redaccional) entre la primera y la segunda pregunta, se transfiere directamente a la segunda cuestión, constituyéndose un argumento *a minori ad maius*.

La reglamentación habitual permitía sobrepasar el mandamiento de descanso sabático sólo en caso de peligro de muerte. Si no había peligro agudo para la vida, la acción a favor de la persona enferma debía esperar hasta después de la finalización del día de reposo.[578] El jefe de la sinagoga se movía, pues, dentro de este marco reglamentario, y quería que el pueblo se manejara de la misma manera.

El *Sí* a la primera pregunta de Jesús podía esperarse en ámbitos galileos. Estas acomodaciones de la Ley a las necesidades concretas no eran compartidas por todos los grupos de judíos creyentes. Los sectores que se expresaron literariamente en el *Libro de Jubileos* y en el *Documento de Damasco* (CD) y quienes adherían a esta interpretación sostienen una aplicación totalmente rígida del mandamiento del descanso sabático, que podía poner verdaderamente en peligro de vida de personas y animales. Para comprender la línea argumentacional de Jesús, es importante tener presente esta posibilidad de interpretación severa de la Ley. Jubileos explicita sus disposiciones sabáticas en Jubileos 2,17-33[579] y 50,6-13[580]. Estos capítulos constituyen un marco referencial para todo el desarrollo del texto del libro, estableciendo que la constitución de la identidad de Israel se vincula totalmente con el cumplimiento estricto del mandamiento de descanso. En ambos capítulos se establece la pena de muerte para quien infringe con trabajo o profanación este mandamiento Jubileos 2,25.27 y 50,8.13. Lo único permito será:

> Jubileos 50: "[10] ...exhalar aroma y ofrecer hostia y sacrificio ante el Señor de los días y los sábados. 11 Sólo esto puede hacerse en sábado, en el templo del Señor, nuestro Dios, como expiación por Israel en ofrenda sempiterna, día a día, como recordatorio grato al Señor que les será aceptado eternamente, día tras día, según te fue ordenado".

El Documento de Damasco (CD), uno de los textos reglamentarios de la Comunidad de Qumrán, contiene disposiciones similares, pero con especificaciones concretas que echan luz concreta sobre la pregunta de Jesús. Las disposiciones sabáticas se hallan en CD 10,14-11,18.[581] Las prohibiciones concretas son las siguientes:

> CD 11: "[13] Que nadie ayude a parir a un animal el día del sábado. Y si lo hace caer a un pozo [14] o a una fosa, que no se le saque en sábado. ... [16] Y a todo hombre vivo que cae a un lugar de agua o a un lugar de..., [17] que nadie lo saque con una escalera o una cuerda o utensilio."

Lo único permitido –similar a lo indicado por este texto de Jub– se establece en CD 11,17-18:

---

[577] Ya hemos indicado que en Lc 5,30 la pregunta acusadora de los fariseos y sus escribas acerca del porqué de la comida con publicanos y pecadores se dirige a los discípulos, a diferencia de Mc 2,16, donde los anti-sujetos acusan solamente a Jesús.

[578] Cf. citas, disposiciones concretas y referencias en E. Lohse, Art. σάββατον, *ThWNT*, VII, p. 14-15; y Strack-Billerbeck, I, p. 629-630 y II, p. 199-200. Cf. asimismo el excurso 6, muy sintético, en W. Grundmann, *Das Evangelium nach Markus*, Berlín, Evangelische Verlagsanstalt, 1984[3], p. 90-91.

[579] Cf. el texto en traducción al castellano en Alejandro Diez Macho, *Apócrifos del AT*, Tomo II, Madrid, Cristiandad, 1982, p. 86-87.

[580] A. Diez Macho, *Apócrifos del AT*, Tomo II, p. 187-188.

[581] F. García Martínez, *Textos de Qumrán*, p. 88-89.

CD 11: "[17]...Que nadie ofrezca nada sobre el altar en sábado, [18] excepto el sacrificio del sábado, pues así está escrito: 'excepto vuestras ofrendas del sábado'."

A diferencia de Jubileos, el Documento de Damasco no contiene la indicación de la pena de muerte para quien transgrede el mandamiento sabático.

El cumplimiento estricto de este mandamiento por parte de los esenios queda atestiguado también por autores del entorno. Filón de Alejandría tiene un texto importante sobre los esenios, y los párrafos 81-83 del mismo se refieren al cumplimiento esenio del sábado.[582]

Flavio Josefo dice lo siguiente con respecto al reposo sabático de los esenios:

"Observan más rigurosamente que los demás judíos el reposo del sábado; no se limitan a preparar el día anterior los alimentos para no encender fuego ese día, sino que ni se atreven a mover de su sitio un utensilio, ni a satisfacer sus necesidades naturales."[583]

Estas reglamentaciones rígidas son auténticas muestras de la disposición de llevar a sus últimas consecuencias los mandatos y prohibiciones de la Ley. Más allá de cualquier otro juicio sobre exageración, severidad inhumana, hipocresía o lo que fuere, deben ser tomadas, pues, como un esfuerzo sincero de obedecer lo que Dios estableció. La aplicación concreta y los problemas que la misma conlleva, como también la transformación de un sistema legalista en opresivo y en estructura mental y práctica que margina a quienes no pueden cumplir las disposiciones a la perfección, pertenecen a otro plano de evaluación.

La práctica a la que alude Jesús es sólo estricta mientras que no se pongan en peligro intereses económicos concretos: para mantener la vida de los animales, es decir, por conveniencia económica, los opositores de Jesús "quebrantan" sin cargo de conciencia alguno el mandamiento del reposo sabático. Jesús realiza así un desenmascaramiento múltiple: desenmascara a los anti-sujetos que se acostumbraron a sobrepasar el mandamiento sabático cuando les convenía para salvar y mantener sus bienes; sin embargo, por razones de prestigio religioso ante la sociedad (¿y ante Dios?) prohibían en sábado curaciones de personas enfermas. Jesús muestra así las contradicciones de un sistema egoísta: por dinero podía desobedecerse un mandamiento (considerado como marca distintiva de la religión hebrea), pero no debía perderse la imagen perfecta por querer restaurar una vida humana. Señala claramente la incoherencia entre el trato de animales y el de personas. Se opera así una destitución de los anti-sujetos por medio de su propia manipulación de la legislación religiosa.

Teóricamente el jefe de la sinagoga habría podido retrucar a Jesús que la vida de la mujer no se encontraba en peligro agudo. Después de haber aguantado ya durante 18 años su problema, un día más no le habría hecho ningún daño especial. Jesús sin embargo insiste en que no se debía tolerar la continuación del sufrimiento.

Aquí entran en juego varias oposiciones adicionales que conforman una trama especial en el tejido del texto de a ratos muy sorprendente.

Por una parte, las cuatro historias sabáticas en el EvLc no buscan establecer diferencias entre casos de extrema gravedad o peligro de muerte y casos no tan urgentes. Estatuyen más bien el valor absoluto de la integridad de la vida humana en todos sus órdenes, y no sólo su valor ante la muerte. Lo que sí llama la atención es el hecho de que las personas curadas en sábado padecían problemas *crónicos*: mano seca, mujer encorvada, hidrópico[584]

---

[582] *Obras completas de Filón de Alejandría*, Buenos Aires, Acervo Cultural Editores, 1976, Tomo V. Párrafos 72-91, p. 131-136, sobre los esenios en general; sobre el cumplimiento sabático: Párrafos 81-83.

[583] *Guerra Judía*, II, 8.9; *Obras completas de Flavio Josefo*, Buenos Aires, Acervo Cultural Editores, 1961, Tomo IV, p. 140.

[584] Se agregan el paralítico de Jn 5,1-18 y el ciego de nacimiento de Jn 9,1-34.

Por encima de toda casuística, tradiciones, convenciones, legislaciones y disposiciones, la integridad del ser humano y el valor de cada persona y de cada uno de los miembros del ser humano son ofrecidos como propuesta de objeto-valor (en sentido semiótico) al público lector del EvLc.[585] En este marco, para Jesús la Ley sólo es válida si es comprendida a través de los lentes de la compasión que viene al encuentro de las necesidades de personas pobres y enfermas.[586]

El enunciado de acción λύω [*desatar, soltar, libertar*] de Lc 13,16 establece un nexo lexemático entre el trabajo practicado en sábado con animales (v. 15) y la atribución de la liberación a la mujer.

Con la calificación temporal τῇ ἡμέρᾳ τοῦ σαββάτου [*en el día de reposo*], Jesús retoma el final del reproche del anti-sujeto en Lc 13,14.

Jesús establece dos valoraciones decisivas de las que dependen los programas que se oponen en esta unidad: *hija de Abraham* vs *atada por Satanás*. La fórmula decisiva θυγάτηρ Ἀβραάμ [*hija de Abraham*], cuyos alcances serán estudiados en el análisis de la isotopía ideológica, establece que esta mujer encorvada es un auténtico *prójimo* de todo judío, más allá de su situación de *mujer enferma*. Y no es que *llegó a ser* ahora hija de Abraham. Ya lo era desde siempre. Ella es *prójimo* más aún del judío piadoso, como se estima que lo es un jefe de sinagoga. Este judío religioso queda obligado a cumplir para con ella el mandato de amor.[587]

La formula va colocada al comienzo de la frase griega, lo cual le da un mayor énfasis, que condice con el énfasis del EvLc de la inclusión radical en la elección de Dios.[588]

Con estas bases, que subyacen a la fórmula, estamos ante una variante de Lc 10,27. Allí el intérprete de la Ley quiso eludir el compromiso del amor, dando a entender con su pregunta que hay personas que son *no-prójimo*. Si en Lc 10 se había abierto el horizonte de la estrechez egoísta, en Lc 13 se completa esta apertura con otras dimensiones: la condición mujer, el correcto *uso* del sábado, la integridad total de la vida.

La introducción de *Abraham* asegura que la plena restitución del estado de la mujer se integra a la restauración de su plena relación con el pacto abrahamítico.

Esto indica que la praxis liberadora de Jesús no destruye a Israel, como lo conciben los anti-sujetos en diferentes ocasiones, sino que cumple y realiza la plenitud del pueblo del pacto. El empleo del sábado para γαθοποιῆσαι [*hacer el bien*] y ψυχὴν σῶσαι [*salvar la vida*], ambos Lc 6,9; λυθῆναι [*desatar, soltar, libertar*], Lc 13,16; θεραπεῦσαι [*sanar, curar*], Lc 14,3, coloca a Jesús en el papel temático de verdadero Señor del sábado, tal como ya lo anuncia la conclusión de la primera de las historias sabáticas en Lc 6,5.

Lo realizado en sábado por Jesús (y sus seguidores) le confiere al sábado su auténtico carácter de día de alegría.

El empleo de la figura *atadura por Satanás* indica que el programa jesuano de liberación implica una lucha contra todo poder que se opone a Dios. Con las dos figuras referenciales del universo simbólico religioso referencial *Abraham* y *Satanás*, el discurso apela a niveles muy profundos de la conciencia religiosa de las capas

---

[585] Subrayamos el aspecto de la valoración de los miembros del cuerpo humano a partir de la consideración del trabajo redaccional en Lc 6,6: a diferencia de su base Mc 3,1, que habla simplemente de una *mano seca*, Lucas precisa *mano derecha seca*. Si alguno quiere ver aquí una precisión hecha por un médico, que lo haga; no es éste el espacio para discutir la identificación de Lucas con esa profesión, lo que sí es evidente que aquí habla un autor con profundo respeto por la dignidad de la persona humana y con una visión socioeconómica: para personas diestras –y ésa es la mayoría– la mano *derecha* es esencial para ganarse la vida con un trabajo digno y satisfactorio, y no tener que mendigar o robar para subsistir.

[586] H. Torgerson, "The Healing of the Bent Woman", p. 178.

[587] K. H. Rengstorf, *Das Evangelium nach Lukas*, p. 171.

[588] H. Torgerson, "The Healing of the Bent Woman", p. 181

marginadas del pueblo. La conciencia de pertenencia al pueblo de Dios y la necesidad de una clara toma de posición quedan expuestas por el enunciado de estado *hija de Abraham* y la oposición entre ἔδει λυθῆναι [*se debía desatar*] y ἔδησεν ὁ σατανᾶς [*ató Satanás*].

El verbo ἔδει [*se debía*] suministra la clave para la comprensión del conflicto sabático instalado. La curación de la mujer encorvada no indica qué tipos de obras o trabajos *se permiten* en sábado, sino qué obra *debe ser* hecha ese día. Aquí radica la diferencia entre este relato y el de la curación del hidrópico en sábado en Lc 14,1-6, donde Jesús pregunta en el v. 3 si *es lícito* (ἔξεστιν [*es lícito, permitido*]) sanar en sábado.[589]

Se produce entonces una terrible conjunción: el jefe de la sinagoga (y juntamente con él todos los hipócritas opositores al programa jesuano de restauración de la vida), por querer impedir *hoy* (este sábado) la restauración de la mujer encorvada, prolonga(n) el efecto del programa satánico *atar* (aquí con el significado de *oprimir bajo la enfermedad y mantener la marginación*). En otras palabras, el programa del jefe produce el mismo efecto que el programa de Satanás. Esto implica que existe una conjunción entre el jefe con sus secuaces y el enemigo principal de Dios, Satanás. Estos enunciados de estado y de acción no definen a los opositores de Jesús a nivel ontológico, sino a partir de su praxis. Es éste un rasgo típico del sistema axiológico del EvLc: la definición de la persona no por su *saber* y *tener* o su *creer* ser; sino por su praxis del *hacer*.

Lc 13,14-16 constituye el núcleo verbalizado de la praxis de Jesús, perfilada a partir del reproche del anti-sujeto y de la legitimación del propio Jesús. Las dos contrapreguntas jesuanas dividen al público oyente en dos bandos: los enemigos avergonzados y el pueblo que se alegra. El texto coloca su peso principal en ese núcleo,[590] ofrecido como propuesta al público lector: he aquí el programa narrativo complejo del evangelista.

Lc 13,17 refuerza este programa narrativo de manera escriturística empleando la terminología y fraseología de dos textos importantes, a saber, Is 45,16 (LXX) y Ex 34,10 (LXX):

Is 45,16 (LXX)	Lc 13,17a
αἰσχυνθήσονται [*serán avergonzados*]	κατησχύνοντο [*se avergonzaron*]
πάντες [*todos*]	πάντες [*todos*]
οἱ ἀντικείμενοι [*los que se oponen*]	οἱ ἀντικείμενοι [*los que se oponen*]
αὐτῷ [*le, a él*]	αὐτῷ [*le, a él*]

Ex 34,10 (LXX)	Lc 13,17b
ἐνώπιον παντὸς τοῦ λαοῦ σου [*delante de todo tu pueblo*] πᾶς ὁ λαός [*todo el pueblo*]	πᾶς ὁ ὄχλος [*todo el pueblo*]
ὄψεται [*cosas gloriosas*]	ἔχαιρεν [*se regocijaba*]
ἔνδοξα [*cosas gloriosas*]	ἐπὶ πᾶσιν τοῖς ἐνδόξοις [*por todas las cosas gloriosas*]
ἃ οὐ γέγονεν [*no han sido hechas*] τὰ ἔργα [*las obras*]	τοῖς γινομένοις [*hechas*]
κυρίου [*del Señor*] ἐγώ [*yo*]	ὑπ' αὐτοῦ [*por él*]

[589] Elementos tomados de J. J. Kilgallen, "The Obligation to Heal (Luke 13,10-17)", en: *Bib* 82 (2001) 402-409.

[590] E. Schweizer, *Das Evangelium nach Lukas*, p. 146.

πάντες [*todos*]	πάντες [*todos*]
οἱ ἀντικείμενοι [*los que se oponen*]	οἱ ἀντικείμενοι [*los que se oponen*]
αὐτῷ [*le, a él*]	αὐτῷ [*le, a él*]

Con estos dos recuerdos escriturísticos, que guardan relación de promesa – cumplimiento entre sí, como lo evidencian las formas y los tiempos verbales, el texto lucano indica una conjunción entre el realizador de las grandes obras del pacto anunciado a Moisés (Ex 34,10) y Jesús; y al mismo tiempo entre las promesas isaianas para el tiempo mesiánico y lo acontecido *hoy*, *en este momento*, *en sábado*, por las palabras y la actuación de Jesús: avergonzamiento de los enemigos de(l verdadero) Israel, en ocasión de la irrupción del tiempo de la salvación. Todo este conjunto de figuras llamativas evidencia que aquí no se trata de una praxis liberal de un maestro ambulante que sobrepasa las costumbres y disposiciones sabáticas, motivado por una búsqueda de aprobación popular; sino que Lucas se propone indicar a su público lector que con la praxis didáctica y sanadora de Jesús comienza la realización del tiempo mesiánico. Esto se concreta a nivel del discurso mediante la referencia a la pertenencia al pacto abrahamítico (esto se reiterará en Lc 19,9); el énfasis en la necesidad de la eliminación inmediata de la opresión o ligadura satánica; y el recuerdo de las referencias escriturísticas de Is 45,16 y Ex 34,10. Este proyecto elevado vive del choque entre la hipocresía egoísta que busca su propio beneficio (el valor de los animales), y que por ello no tiene reparos en quebrantar la Ley del sábado; y el amor restaurador que busca conferir la plenitud de la vida con todos sus derechos y privilegios auténticos: saludo, integridad física, aceptación, integración social, privilegio religioso. De esta manera, el programa complejo *restaurar a la mujer encorvada* resulta ser un programa adjunto de un programa más complejo: *desenmascarar la hipocresía egoísta y mostrar la superioridad de la vida plena*. Este segundo programa complejo de Jesús es incorporado por el evangelista en su proyecto económico-relacional como ilustración fundamental de la praxis de Jesús, que a su vez constituye una propuesta ofrecida como proyecto de vida al público lector del EvLc.

Estas relaciones estructurales entre los programas narrativos complejos se clarifican mediante la proyección de los procesos sobre sucesivos esquemas actanciales, acompañando el proceso de un esquema al siguiente:

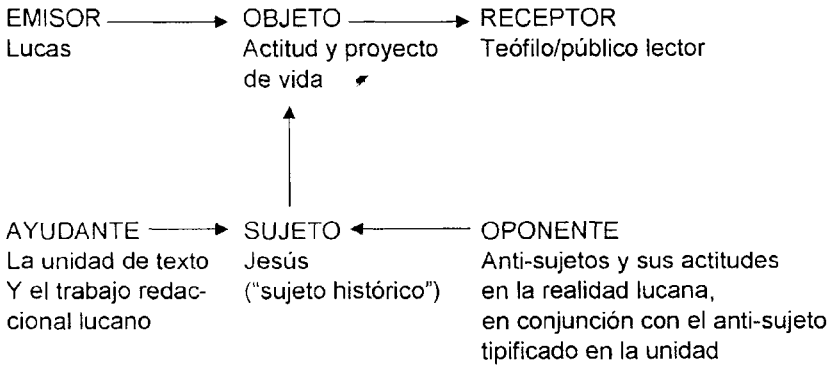
Programa narrativo complejo 1:

EMISOR →	OBJETO →	RECEPTOR
Dios	Sanidad = Integridad de la Vida	Mujer encorvada
	↑	
AYUDANTE →	SUJETO ←	OPONENTE
Poder de sanidad y amor a la persona	Jesús ("sujeto histórico")	Jefe de la sinagoga,

Programa narrativo complejo 2:

EMISOR →	OBJETO →	RECEPTOR
Dios	Desenmascaramiento del egoísmo hipócrita; Estima de la superio-dad de la integridad de la vida	Todos los asistentes
	↑	
AYUDANTE →	SUJETO ←	OPONENTE
Sanidad y su justificación	Jesús ("sujeto histórico")	Legalismo egoísta e hipócrita

Lucas pasa a ampliar el esquema actancial al incluir esta unidad en su evangelio. Así se perfila el programa narrativo de Lucas:



Con la doble verificación –negativa para los anti-sujetos, positiva para el sujeto *pueblo*– en Lc 13,17, el público lector queda explícitamente invitado a sumarse al coro de quienes aprueban la praxis de Jesús, comprendiendo que con ella irrumpe la era de la salvación anunciada por Dios mismo, tal como lo registran los importantes libros de Isaías y el Éxodo. El relato de la curación, más allá de la discusión con el jefe de la sinagoga, es un verdadero signo del reino, de ese mundo *como lo imagina Dios*.[591]

En síntesis, el relato muestra que Jesús propone abandonar el egoísmo hipócrita, asumir el amor a la integridad de la vida y aceptar la irrupción del tiempo salvífico. Transformando todo esto en un proyecto narrativo, Lucas quiere hacer asumir la valoración jesuana de la vida humana y hacer aceptar la irrupción del tiempo de la salvación. La praxis propuesta al público lector es contraria a la del anti-sujeto estilizado del texto y concomitante con el modelo realizado por Jesús.

2.11. Lc 14,7-24: Desenmascaramiento y juicio del anti-sujeto por excelencia: /prestigioso-rico-despreciador/; y mandato praxeológico de ética del Reino

Algunas secuencias del EvLc son verdaderas obras de arte. Son composiciones magníficamente pensadas, con unidades y segmentos brillantemente encadenados. Lc 14,1-24 es una de esas secuencias. La más completa es la que sigue inmediatamente después: Lc 15-16.

El contexto de las enseñanzas de Lc 14,1-24 es la comida en la casa de un jefe fariseo, en un día sábado. El texto permite presuponer cierta amistad entre los participantes, pues Jesús aparece integrado en una comunidad de comida sagrada. En efecto, durante la semana los judíos tenían comúnmente sólo dos comidas: el llamado desayuno o comida a la mañana, y la comida principal o cena a la tardecita.[592] El sábado había una comida adicional cercana al mediodía, llamada simplemente *la comida*, realizada a continuación del servicio sinagogal, y que podía incluir a

---

[591] Elisabeth Schüssler Fiorenza, "Lk 13:10-17: Interpretation for Liberation and Transformation", en: *ThD* 36 (1989), p. 319.

[592] F. Bovon, *El Evangelio según San Lucas II (Lc 9:51-14:35)*, Salamanca, Sígueme, 2002, p. 595; cf. los datos en Strack-Billerbeck, II, p. 204-206.

huéspedes. Es en este contexto que se desarrolla este capítulo lucano.[593] Ahora, siendo Jesús mismo huésped viajero, él usa la imaginería de la comida en el reino y su banquete para anunciar que él es el anfitrión.[594]

En ocasiones la composición completa de Lc 14,1-24 suele recibir el título de "Simposio lucano", calificándose de esta manera el agrupamiento de diferentes materiales en torno a una cena vinculada a su vez a una curación.[595] En efecto, Lc 14 adquiere inteligibilidad si se lo lee sobre el trasfondo de los banquetes grecorromanos, aunque la "esencia" del texto lucano consiste en la crítica (casi del tipo como la ejercían los cínicos) de los patrones dominantes de ese tipo de simposios.[596] Los tópicos de la mesa –invitación de huéspedes, orden de asientos, castigos por rechazar la invitación, invitación de pobres y enfermos– eran elementos conocidos en los antiguos simposios y suscitaban gran interés.[597] Todo ello quedaba reflejado precisamente en un género literario de la antigüedad llamado *simposíaco* que desarrollaba sus contenidos en el marco de la descripción de un banquete griego – un "simposio". Dicho sea de paso, hay muchos paralelos entre la estructuración de las comidas judías y los simposios grecorromanos.

Una de las características del género simposíaco era la relación entre los discursos y el contexto de la comida; y exactamente eso es lo que hace Lucas en el cap. 14 de su evangelio. La terminología lucana y la combinación del motivo de la cena con las unidades particulares revelan un fino trabajo redaccional hecho por el evangelista. El itinerario figurativo lucano de las comidas es tan decisivo que puede plantearse que constituye un elemento de la organización literaria del texto completo y a la vez uno de sus temas fundamentales.[598]

Los tópicos tratados a partir de Lc 14,7 provienen directamente de la narrativa lucana mayor, pues en efecto Jesús ya había advertido a los discípulos en Lc 9,46 y a los fariseos en 11,43 en contra de la búsqueda de primeros puestos y del orgullo religioso. Ahora Jesús retoma esas advertencias y las amplía con ideas tomadas del bagaje sapiencial.

Lc 14,7-24 se ubica en una línea de continuidad temática que viene a partir de Lc 13,22. A su vez, conduce el discurso hacia el cap. 15. Lc 13,22 marca el inicio de la secuencia interna del viaje que versa sobre las condiciones para el ingreso al reino, secuencia ésta que llega hasta Lc 17,10. Lc 13,22-30 muestra una inversión basada en la negación de los privilegios en los que confían los judíos como tales. Esta inversión es sintetizada en Lc 13,30.

En Lc 13,31-33, el Profeta mesiánico que pronto será juzgado juzga al rey zorro Herodes, desenmascarándolo como anti-rey. Luego el Bendito que viene y vendrá en

---

[593] F. Bovon, *El Evangelio según San Lucas II*, p. 569, n. 13.

[594] D. P. Moessner, *Lord of the Banquet*, p. 159.

[595] Friedrich Hauck, *Das Evangelium nach Lukas*, THKNT 3, Leipzig, Deichert, 1934, p. 187.

[596] Sobre esta dimensión de Lc 14 cf. El análisis de Willi Braun, "Symposium or Anti-Symposium? Reflections on Luke 14:1-24", en: *TJTh* 8 (1992) 70-84.

[597] J. Ernst, „Gastmahlgespräche: Lk 14:1-24", en: *Die Kirche des Anfangs*, Festschrift H. Schürmann, Erfurter Theologische Studien 38: Leipzig, Sankt-Benno Verlag, 1978: p. 57-63 y 74-76. Véase también E. S. Steele, "Luke 11:37-54 – A Modified Hellenistic Symposium?", en: *JBL* 103 (1984) 379-394.

[598] Véase especialmente D. E. Smith, "Table Fellowship as a Literary Motif in the Gospel of Luke", en: *JBL* 106 (1986) 613-638; y el análisis de J. Neyrey, "Ceremonies in Luke-Acts: The Case of Meals and Table Fellowship", en: NEYREY, Jerome H. (Ed.), *The Social World of Luke-Acts. Models for Interpretation*, Peabody, Hendrickson, 1991, p. 361-387. Neyrey clasifica las comidas lucanas según el mapeo básico del cosmos neotestamentario: *quién(es)* (personas), *qué* (cosas), *dónde* (lugares) y *cuándo* (tiempos). Destaca que las comidas son eventos sociales altamente complejos, para cuya comprensión debe incluirse el nivel económico, es decir, el tipo de reciprocidad esperada, y las relaciones sociales, p. 386-387. Sobre la centralidad de la comunión de mesa en el EvLc, la exclusividad lucana de siete escenas de comidas y las muchas parábolas colocadas allí cf. también R. L. Kelley, "Meals With Jesus in Luke's Gospel", en: *HBTh* 17 (1995) 123-131.

nombre del Señor juzga a la capital asesina, estableciendo que sus responsables son anti-lideres (Lc 13,34-35). Finalmente el discurso enfoca en Lc 14,1-24 directamente a los maestros religiosos, manifestando que no son sino anti-maestros.

Puede considerarse que el proyecto de solidaridad ofrecido en esta secuencia es también una legitimación de la propia praxis de Jesús. Este temperamento "autobiográfico" de varias parábolas llega a su punto de cristalización máxima en Lc 15: sus tres parábolas constituyen una justificación de la desconcertante relación de Jesús con marginados. Si bien Lc 15,1-2 habla de *publicanos y pecadores*, la lectura isotópica puede afirmar que se trata de la misma categoría de /despreciados/ que los marginados *pobres*, *tullido*, *cojos* y *ciegos* de Lc 14,13.21. De esta manera, Lc 14,7-24, proponiendo la relación con /pobres/ y /despreciados/, prepara el cap. 14, que es legitimación amplia de la propia praxis de Jesús que realiza personalmente lo propuesto a sus seguidores.

Sobre el telón de fondo del enjuiciamiento de los anti-sujetos de Israel (Herodes, Jerusalén y maestros) –un verdadero rompimiento verbal; los líderes aplicarán después el "rompimiento físico"–, se destaca el verdadero líder, profeta y maestro, que reclama una seriedad única a sus seguidores e inculca una gran responsabilidad frente a las decisiones a tomar.

Poniendo en serie las tres unidades de la secuencia Lc 14,7-24, se observa que cada una de ellas tiene una síntesis y que las tres tienen una interrelación a través de sus temáticas, mediante las cuales se conectan de dos en dos:

Lc 14,7-11	Elección de asientos	Escala de valor del evangelio vs rangos sociales y beneficios económicos
Lc 14,12-14	Elección de invitados	Bienaventurado por la praxis de amor y compromiso con personas marginadas Lc
14,15-24	Cambio de invitados	

Las respectivas síntesis son los vs. 11, 14 y 24.

Las dos unidades Lc 14,7-11 y Lc 14,12-14, ambas provenientes del material L, presentan construcción paralela: luego de la indicación de la actitud criticada (vs. 8 y 12), pasan a plantear la exigencia de una actitud contraria (vs. 10 y 13), concluyendo con una promesa escatológica (vs. 11 y 14). Las dos unidades pertenecen al género literario de la exhortación o parénesis, y tienen un carácter sapiencial. A nivel de la superficie del texto, con la primera enseñanza presentada como parábola Jesús se dirige a los invitados; con la segunda se dirige al anfitrión. A nivel más profundo; ambas enseñanzas se dirigen al mismo destinatario corporativo constituido por los maestros de la Ley y los fariseos, criticando su actitud.[599]

Lc 14:

8	ὅταν [*cuando*] ser invitado μή [*no*] buscar prestigio μήποτε [conj.: *no sea que*] ser humillado	12	ὅταν [*cuando*] μή [*no*] μήποτε [conj.: *no sea que*]
10	ἀλλ' ὅταν [*sino cuando*] ser invitado Mandato positivo: practicar humildad, "marginarse"	13	ἀλλ' ὅταν [*sino cuando*] Mandato positivo: invitar a humildes y marginados

[599] G. Schneider, *Das Evangelium nach Lukas. Kapitel 11-24*, ÖTBKNT 3/2, Gütersloh - Würzburg, Gütersloher Verlagshaus Mohn – Echter-Verlag, 1977: p. 314.

11	Recompensa: δόξα [*gloria*] ὑψωθήσεται [*será enaltecido*]	14	Recompensa: μακάριος [*bienaventurado*] ἀνάστασις τῶν δικαίων [*resurrección de los justos*]

El hecho presentado en Lc 14,7 corresponde a la actitud generalizada de la época de Jesús: la distribución de los lugares en un banquete o fiesta se hacía según el rango y la importancia de los huéspedes, basados a su vez en sus cargos y/o riquezas. Posteriormente se introdujo la costumbre de establecer órdenes según la edad, jerarquizando a la persona mayor, a fin de evitar los problemas de competencia y rivalidad de rangos.[600] En efecto, la edad es prácticamente el único criterio "neutral" si es que cabe tal expresión, aunque debe destacarse que también la apreciación de la cantidad de años vividos y por vivir varía considerablemente de un contexto cultural a otro.[601] Jesús produjo una decisiva inversión con respecto a la valoración de la mayor edad al promover a los niños como suministradores de pautas para modelos de ingreso al reino y de actitudes evangélicas.

La invitación a elegir a propósito el último lugar tiene su base en la expectativa de recibir luego un lugar mejor y ser honrado. Jesús se mantiene en el marco de una regla de vida de la Biblia Hebrea relacionada con los primeros puestos,[602] reflejada en Pr 25,6-7: *No te alabes delante del rey ni te pongas en el lugar de los grandes, porque mejor es que se te diga: "Sube acá", y no que seas humillado delante del príncipe a quien tus ojos han visto.*

Lc 14,7-11 presenta un interjuego de varios sujetos: *anfitrión, invitado prestigioso, invitado pretencioso, invitado humilde.* Estos sujetos realizan una competencia por varios objetos puestos en serie consecutiva: *cena, primer lugar, último lugar, vergüenza, honor.* Si bien el texto no introduce al sujeto *pretencioso* como poseedor del objeto *último lugar + vergüenza*, este objeto le corresponde al final de la acción que desarrollará el sujeto *anfitrión.* Puede deducirse que hay también conjunción inicial tácita entre el sujeto *pretencioso* y el objeto *último lugar + vergüenza.* Esta conjunción es insinuada mediante la fórmula ἐντιμότερός σου [*más distinguido que tú*].

El *Primer lugar* es el lugar de honor en la mesa, al lado del dueño de casa y/o el anfitrión. El término sumamente gráfico para este lugar, πρωτοκλισία [*lugar de honor, primer lugar*] vuelve a emplearse en Lc 20,46 (proveniente de Mc 12,39; en Mt se halla en 23,6).[603]

Al hacer su aparición el sujeto *huésped distinguido*, el texto da a entender que éste es el sujeto que sufrió el despojo realizado por el sujeto *pretencioso.* El proceso narrativo introduce entonces una comunicación compleja, a saber, la transferencia de dos objetos entre dos sujetos, intercambio llevado a cabo por un tercer sujeto, el *anfitrión.* De importancia a la hora de comprender el efecto de sentido es la combinación de los objetos por pares: *primer lugar + honor* y *último lugar + vergüenza.* Esto constituye una figura que proporciona un toque definitivo: la apropiación se realiza

---

[600] A. Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesu*, II, p. 246-248.

[601] En cuanto a las variaciones, piénsese en la veneración de las personas ancianas, en el poder dictatorial en esquemas patriarcales, en la idolatría ofrecida a la juventud en las sociedades de alto consumo – lógicamente por razones económicas y propagandísticas.

[602] Günther Schiwy, *Iniciación al Nuevo Testamento. Comentario y material de trabajo. 1: Mateo – Marcos – Lucas*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1969, p. 471; señalado también por J. D. M. Derret, "Choosing the Lowest Seat: Lk 14,7-11", en: *EstBib* 60 (2002), p. 167.

[603] El texto de Mc 12,39 y su equivalente en Lc 20,46 subrayan el juicio establecido en Lc 14,7-9. La unidad del material peculiar L es, pues, anticipo práctico de una actitud relacional enjuiciada en Lc 20,46.

por el mitente *búsqueda de honor* que a su vez tiene como mitente el querer deshacerse del deshonor de ocupar un rango inferior.[604]

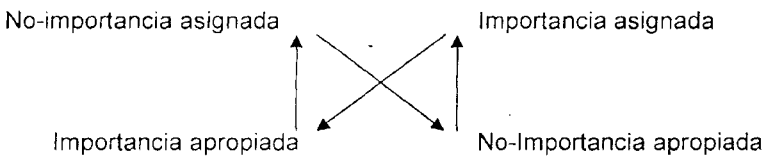
Por su parte, la apropiación realizada por el sujeto *pretencioso* producirá deshonra explícita. Aquí es importante introducir una distinción entre ambos estados de unión del sujeto *pretencioso* con el objeto *vergüenza*: en el primer estado, ese sujeto siente a nivel personal la vergüenza; en el segundo estado queda desenmascarado públicamente ante todos los demás huéspedes como sujeto en conjunción con el objeto que él detesta. Es casi imposible no ver en este juego narrativo con tantas sutilezas todo un mundo de problemas de personas y grupos concretos en pugna por lugares de prestigio y de estatus en las comunidades cristianas de las que parte y a las que responde la reflexión lucana. Es decir, se perciben detrás de estos textos problemas de relaciones y desniveles considerables en las comunidades lucanas.[605]

La realización del programa narrativo contenido en el mandato positivo desencadena un efecto de inversión, llevado a cabo por el anfitrión. Puede partirse del mismo presupuesto que en la formulación del programa narrativo del sujeto *pretencioso*, a saber, la correspondencia (en términos semióticos: conjunción) entre el sujeto y un determinado *lugar*. Esta vea hay conjunción final y por ende, correspondencia inicial entre el sujeto *humilde* y el objeto *lugar "más arriba"*, es decir, *lugar mejor*.

A nivel descriptivo se nota un juego de interrelaciones cruzadas de las figuras: *pretensión + carrera por el primer puesto* vs *humildad + renuncia*, en correspondencia con *no-distinguido* vs *distinguido* por una parte, y *vergüenza* vs *honor*, por otra. La *vergüenza* y el *honor* constituyen figuras de verificación.

El proceso narrativo destaca que las aprobaciones negativa y positiva se producen dentro del mismo programa narrativo, es decir, en la praxis. No hay verificación teórica de los estados finales: la verificación se produce como efecto mismo de los procesos que se van realizando.

Las diversas figuras se agrupan en dos conjuntos figurativos opuestos: *importancia* vs *no-importancia*. El texto verifica que la *importancia* apropiada es negativa, mientras que la *importancia* atribuida es positiva. Por su parte, la *no-importancia* apropiada reflexivamente es positiva, la *no-importancia* asignada es negativa. Proyectando este juego sobre el cuadrado semiótico, se obtiene:



Esta proyección muestra que la no-importancia asignada es efecto de la importancia apropiada o arrebatada, mientras que la importancia asignada es consecuencia de la no-importancia asumida, es decir, de la que se apropia el huésped humilde.

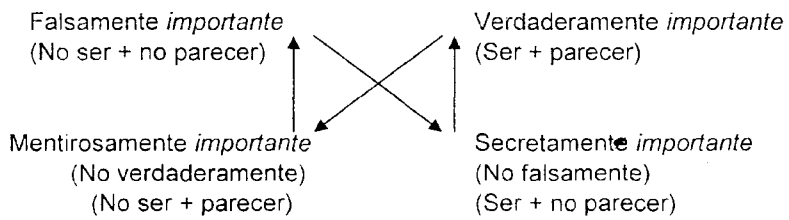
---

[604] Nótese que Lc 14,8 tiene el término en singular, a diferencia del plural en el v. 7. Esta diferencia se explica por razones estructurales: el objeto *primer lugar* del v. 8 tiene por oposición el objeto *último lugar* en los v. 9 y 10; y la oposición queda mejor planteada por el empleo del singular

Cf. también el art. πρωτοκαθεδρία, πρωτοκλισία de W. Michaelis, *ThWNT*, VI, p. 871-872 y en especial nota 5.

[605] Siempre es preferible hablar de *comunidades lucanas*, en plural (lo mismo vale para comunidades mateanas, marcanas, juaninas), ya que todo escritor de la talla de los evangelistas neotestamentarios con seguridad tuvo un amplio círculo de referencias para su quehacer teológico y literario, sin verse limitado en su visión y su proyecto a una sola comunidad o iglesia local. En efecto, la transmisión misma de los escritos neotestamentarios es obra de grupos cada vez más numerosos de iglesias.

Este cuadro del mecanismo narrativo puede ser homologado con el cuadro de verificación:



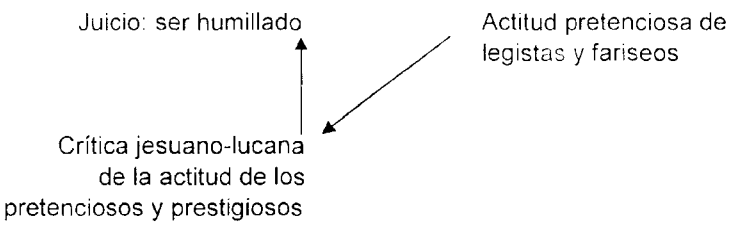
Ahora bien, ¿qué pasa si el sujeto *anfitrión* no realiza el último programa narrativo precisamente porque al sujeto *humilde* le corresponde exactamente el último lugar por ser del rango más bajo o inferior? Plantear esta pregunta no significa forzar los textos, buscarles vueltas que no tienen, plantear situaciones que no existen; sino que es parte de la búsqueda de los mecanismos de producción de sentido.

Entendemos que se trata de un texto de verificación de la praxis de distintos grupos e individuos. El discurso indica que aquel que se apropia del lugar de importancia, no se lo merece ni le corresponde; y aquel que sí se merece un lugar más destacado, demostrará su verdadera importancia por la práctica de la humildad.

Nótese que el discurso es sumamente "sabio": en el último programa no aparece el término πρωτοκλισία [*lugar de honor, primer lugar*], sino el término ἀνώτερον [*más arriba*].

En segundo lugar, debe prestarse atención a la fase de influjo de la "parábola":[606] se trata de la praxis de apropiación de puestos de importancia realizada por los intérpretes de la Ley y los fariseos (Lc 14,3+7). Frente a esta praxis, Jesús levanta un anti-programa que consiste en dos pasos: un mandato negativo: *no desarrollar el programa del sujeto pretencioso*; luego, un mandato positivo: *hacer el programa del sujeto humilde*.

La función de los programas del anfitrión consiste en suministrar las correspondientes verificaciones a los programas de los huéspedes. Como el hacer de Jesús tiene dos punta, una negativa y otra positiva, debe ser comprendido como una unidad; y si bien la interpretación del evangelio suele preferir ver mayores énfasis en los mandatos positivos, por lo menos esta vez el discurso ofrece una de esas acertadas combinaciones de "Este mal no – este bien sí". La cuestión tiene profundidad, Jesús no hace una simple crítica, sino que propone un modelo de conductas y actitudes radicalmente opuestas a las habituales. El hacer propuesto es la opción concreta asumida por el propio Jesús como praxis para su persona y para quienes le siguen, como anti-conducta a la de prestigiosos y pretenciosos. La proyección estructural deja en claro que la propuesta jesuano-lucana es tan sólo una de las posibles opciones, y no la única:



[606] Entre comillas porque empleamos la transliteración del original griego; en castellano, *parábola* tiene una semántica que remite a algo diferente de lo que contienen estos versículos.

A partir de la "realización mental" del juicio, es decir, del consentimiento del público oyente y lector con la consecuencia necesaria de la acción pretenciosa, Jesús propone entonces la actitud opuesta, que consiste en la actitud de "apropiación de la no-importancia". Hay, pues, una especie de corte entre los dos conjuntos de programas dobles: la valoración negativa ejecutada por el anfitrión es consecuencia directa de la apropiación indebida del sujeto *pretencioso*; el programa propuesto es una alternativa al primer programa, pero no consecuencia directa de la crítica realizada. Un moralista podría darse por satisfecho con señalar el proceder equivocado del sujeto *pretencioso*. Otra alternativa consiste en permanecer en quietud, a la espera de que el sujeto *anfitrión* distribuya los lugares. O acaso elegir puestos intermedios, ni muy arriba, ni muy abajo. Pero al optar activamente por el objeto *último lugar + deshonra*, el sujeto *huésped humilde* se evidencia como sujeto agente que asume una práctica activa y no pasiva.

De ninguna manera se recomienda la práctica de falsa humildad (por cierto, una actitud nada rara en círculos piadosos). Tampoco se trata de una "regla de etiqueta", sino de una actitud fundamental que ha de visibilizar el hecho de que en el reino de Dios los "puestos" no dependen de la propia actividad ni de la opinión que alguien tenga de sí mismo, sino del juicio[607] de Dios.[608] Esto es reforzado mediante la afirmación que sigue. El dicho de Lc 14,11: *Cualquiera que se enaltece será humillado, y el que se humilla será enaltecido* es empleado también en Lc 18,14 (y en Mt 23,12).[609] Este dicho fue llamado *logion errante* o *errático*[610] en la exégesis (¡¿con un cierto saborcillo despectivo?!); pero de ninguna manera es un dicho "vagabundo", pues los evangelistas lo emplean como conclusión acertada de las diferentes unidades de texto. En Lc 14,11, el dicho es una perfecta síntesis en forma proverbial del doble programa narrativo con sus efectos diametralmente opuestos.

Con sus dos pasivos, el dicho establece una referencia al accionar supremo de Dios, remarcando la victoria final del hacer o la praxis propuesta por Jesús en esa lucha entre los respectivos programas del pretencioso y el humilde. La unidad concluye de esta manera con el establecimiento de la doble inversión; y ello constituye una evidencia de la influencia de la piedad de los pobres sobre el pensamiento de Jesús, pues ése es el *Sitz im Leben* original del dicho. Al mismo tiempo, cabe destacar que los "pasivos divinos" remiten a la dimensión última de la existencia, al reino, a la escatología. Cabe afirmar, pues, que Jesús sobrepasa la regla sapiencial de Pr 25,6-7 en la medida en que apunta a la realidad escatológica de los primeros y últimos en el banquete celestial.

Como lo decisivo del dicho es la inversión, el logion se convierte en una frase *bisagra*, que conecta la primera unidad con la segunda.

La siguiente unidad del "simposio", Lc 14,12-14, es un largo dicho de Jesús, construido en paralelismo antitético, que luego de una breve introducción pasa de un mandato negativo a uno positivo, concluyendo con una promesa escatológica. Este final prohibe tomar este dicho como una regla profana de buena conducta, pues una tal no necesita ni puede incluir una referencia a la escatología.

La unidad evidencia una cierta desconexión, pues parece que la dinámica de la mesa parece haberse mejorado de manera considerable, luego de la actitud crítica frente a la curación en sábado relatada en la primera parte del capítulo. Lucas pasa directamente al segundo discurso, sin ninguna explicación previa, pero retomando formulaciones previas relacionadas con la invitación. Mediante esta técnica, entrelaza los discursos entre sí, asociando sus ideas y mensajes con la situación en la que se

---

[607] Permitasenos un salto: depende de la justificación, hablando en lenguaje paulino.

[608] Normal Geldenhuys, *Commentary on the Gospel of Luke*, Grand Rapids, Michigan, Eerdmans, Repr. 1960, p. 390.

[609] Véase también Mt 18:4; y con relación a la resurrección, Jn 5:29.

[610] *Wanderlogion*, en la exégesis alemana.

hallaba Jesús en ese momento, y a la vez con las experiencias de vida de su público lector.[611]

En Lc 14,12-14 Jesús se dirige directamente al anfitrión y habla de aquellos que han de ser invitados a una cena. Al dirigirse al fariseo, la exhortación es en primer lugar una crítica de la práctica de éste. Puede entreverse que suele hacer invitaciones y/o que en esta ocasión invitó a vecinos y a amigos ricos. Ver aquí directamente un mandato dirigido a los líderes de la comunidad cristiana en su carácter de "anfitriones" de los ágapes y la celebración de la eucaristía[612] es sobredimensionar el valor simbólico que eventualmente contiene el texto, amén de espiritualizarlo y reducir así su impacto concreto sobre la dimensión socioeconómica.[613] Por ello dejamos fuera de consideración toda aplicación metafórica del texto.

Tal como la unidad anterior, también ésta ofrece un interjuego de varios sujetos: *anfitrión*, *familiares + ricos*, *pobres + personas con discapacidad*. Estos sujetos se interrelacionan mediante transferencias de ciertos objetos: *comida*, *comida-recompensa*, *resurrección-recompensa*. El "pasivo divino" de Lc 14,14 introduce a *Dios* como sujeto de la última realización.

Nuevamente hay cuatro programas narrativos que forman las mismas combinaciones que los de la unidad anterior. El segundo programa se deriva del primero; el cuarto, del tercero. Entre los dos primeros y los dos últimos hay una especie de corte: el tercer programa es *LA* alternativa a la praxis enjuiciada por Jesús. Es *LA* propuesta de Jesús, pudiendo haber también otras alternativas.

El dicho comienza con un mandato negativo que contiene un listado interesante de personas a las que no hay que invitar: amigos, hermanos, parientes, vecinos ricos. La lista que Jesús critica es el típico círculo interior. Todas son personas con las que uno puede estar a gusto. Son individuos de los que se espera obtener ventajas. Con los amigos uno pasa un momento agradable. El término *amigo* describe una relación social diferente del patronazgo, pero basado en el mismo mecanismo del intercambio de favores, también sólo que entre iguales. Los hermanos y parientes pertenecen a la propia familia; de los vecinos ricos se puede esperar una retribución. Lo que describe Jesús es, pues, el uso de la hospitalidad como medio para mantener y cultivar un grupo de elite. En todos los casos siempre aparece la (expectativa de) reciprocidad. El principio de reciprocidad, a veces llamado "contrato diádico" entre iguales en lo que hacía al nivel socioeconómico, era una obligación tácita, no reglamentada por leyes o disposiciones, regida por el sentido del honor. Implicaba acciones de ayuda mutua y de honor mutuo.[614] En cambio, el patronazgo/clientelismo era un sistema de relaciones recíprocas de mutuo beneficio entre desiguales a nivel socioeconómico y en materia de poder.[615]

La invitación a la que alude el texto lucano está regida por el amor propio. Una dosis de ironía consiste en el hecho de que Lucas coloca en paralelo los resultados no deseados de la vergüenza o deshonra de Lc 14,9 y la devolución de la invitación a un banquete en Lc 14,12.

Como mitente del primer programa realizado por el sujeto *anfitrión* puede identificarse la búsqueda del objeto *recompensa*. El discurso da a entender que el objeto *comida-recompensa* del segundo programa no es exactamente igual al objeto

---

[611] Sobre ello véase X. de Meeûs, "Composition de Lc 14 et le genre symposiaque", en: *EThL* 37 (1961), p. 859.

[612] H.-J. Degenhardt plantea que es posible que así sea, cf. *Lukas Evangelist der Armen*, p. 101.

[613] Ahora bien, Degenhardt insiste también en la responsabilidad de la comunidad cristiana con relación a las necesidades materiales, ibídem.

[614] Cf. al respecto Bruce J. Malina, *El mundo del Nuevo Testamento*, p. 127-130; W. Braun, *Feasting and Social Rhetoric in Luke 14*, SNTS, Monograph Series 85, Cambridge, UK, Nueva York, Cambridge University Press, 1995, p. 104-105, con nota 20 con bibliografía sobre "reciprocidad equilibrada" o "balanceada".

[615] E. M. Heen, "Radical Patronage in Luke-Acts", p. 449. Para una descripción sintética del sistema, cf. H. Moxnes, *The Economy of the Kingdom*, p. 36-47.

comida del primer programa, ya que en tal caso el sujeto *anfitrión* se habría conformado con su propio objeto. Es decir, su programa, llevado a cabo a través de una renuncia + atribución, en realidad se ubica en la fase de influjo del segundo programa en el transcurso del cual el sujeto *anfitrión* recibe no una mera comida, sino conjuntamente con ella también el objeto *recompensa*, que en términos relacionales se sitúa en el nivel del objeto *honor*. Jesús desaconseja esta actividad de "beneficencia" que sólo busca recompensa propia y que además de esperar la devolución del favor, también otorga prestigio, estatuto de generoso, fama de caritativo, reputación de dadivoso. El texto desenmascara esto como "actitud interesada" o cálculo egoísta. Nótese que en la unidad anterior (Lc 14,7-11) Jesús había denunciado el afán de prestigio. Esto es una crítica profética de cuño veterotestamentario del intento de "obligar" a Dios mediante prácticas y rituales religiosos a que conceda algo peculiar, dejando fuera de consideración al prójimo necesitado.

Al explicitar el segundo programa, el discurso desenmascara al realizador del primer programa como "interesado". Esto refuerza el mandato jesuano de no realizar un tal programa.

Luego viene el mandato positivo de invitación de sujetos totalmente diferentes a los del primer programa, y por la condición de estos destinatarios queda anulada totalmente la posibilidad de especular con la devolución del objeto atribuido y del honor. La lista de las personas que sí deben ser es idéntica al listado de Lc 14,21. Con este recurso redaccional de extender la integración al mismo grupo de marginados que el anfitrión invita finalmente a su gran comida, el evangelista da a entender que la propuesta de integración debe construirse sobre la misma base con la que opera Dios al organizar el gran banquete escatológico.[616] Es decir, según la comprensión del evangelista debe haber una estrecha relación entre la actitud de Dios (expresada en el v. 21) y el amor al prójimo planteado como norma de actitud y conducta a quienes siguen a Jesús, tal como ya había quedado planteado en Lc 6,36.38.[617] Asimismo hay una correspondencia llamativa con las categorías de personas marginadas y con discapacidades de Lc 7,22: ciegos, cojos, leprosos, sordos, muertos y pobres – por cierto un resumen redaccional que enumera los diferentes grupos a los cuales se dedicó Jesús.

El mandato de Jesús es chocante, desconcertante, de tono imperativo y desestabilizador, pues invierte las prácticas sociales en vigencia. Basar la hospitalidad en invitaciones a aquellos que no podían retribuir no sólo implicaba romper con el sistema elitista y todos sus valores, sino también quedar expuesto a sanciones sociales.[618] La misma inversión vuelve a ser tematizada por Jesús en la última cena, cuando enfrenta a los discípulos que estaban discutiendo sobre quién era el mayor (Lc 22,24-27). En Lc 22,25, se remite explícitamente al sistema clientelar.

Por regla general, en todas las culturas las relaciones sociales se construyen sobre determinados modelos o patrones de reconocimiento mutuo, amistad, agradecimiento y correspondencia con el prójimo. Por ello cabe la pregunta qué concepto de prójimo maneja Jesús en esta propuesta; y a qué quiere invitar o qué quiere promover: ¿Generosidad, misericordia, dadivosidad, beneficio generalizado, lástima, piedad?

El texto abre su riqueza si se lo confronta con la exclusión de personas rengas, ciegas y con otras discapacidades, cuya marginación era de larga data, siendo su referencia más remota la disposición de Lv 21,17-23 sobre la perfección exigida para el sacerdocio. Dado que Jesús produce aquí una inversión radical de actitudes y prácticas, no sobre un plano teórico generalizado sino identificando con total precisión a los destinatarios, es decisivo rastrear los antecedentes de las actitudes y conductas criticadas y formar un cuadro amplio de referencias contextuales, con ayuda de los textos históricos y los del entorno.

---

[616] J. Nolland, *Luke 9:21-18.34, ad locum.*

[617] G. Schneider, *Das Evangelium nach Lukas. Kapitel 11-24*, p. 315.

[618] Cf. H. Moxnes, "The Social Context of Luke's Community", p. 386.

Lv 21,17-23 plantea las siguientes exigencias:

Lv 21,17 *"Habla a Aarón y dile: Ninguno de tus descendientes que tenga algún defecto se acercará, a lo largo de las generaciones, para ofrecer el pan de su Dios.* 18 *Ningún hombre en el cual haya defecto se acercará: sea ciego o cojo, mutilado o deforme;* 19 *que tenga quebradura de pie o rotura de mano,* 20 *que sea jorobado o enano, o tenga una nube en el ojo, o sarna o erupción o testículo magullado.* 21 *Ningún hombre de la descendencia del sacerdote Aarón, en el cual haya defecto, se acercará para ofrecer las ofrendas quemadas para el Señor. Hay defecto en él; no se acercará a ofrecer el pan de su Dios.* 22 *Del pan de su Dios, de lo muy santo y de las cosas santificadas podrá comer.* 23 *Pero no se acercará tras el velo, ni se acercará al altar, por cuanto hay defecto en él; para que no profane mi santuario, porque yo, el Señor, soy el que los santifico".*

La misma disposición sobre la perfección física se aplicaba a los animales destinados a los sacrificios, quedando establecido que no se ha de ofrecer al Señor *un animal ciego, perniquebrado, mutilado, verrugoso, sarnoso o roñoso*, ni poner *de ellos ofrenda quemada sobre el altar* (Lv 22,22); y si el animal *tiene algún defecto, si es ciego, o cojo, o tiene cualquier otra falta*, no se lo ha de sacrificar al Dios (Dt 15,21).

La exclusión de las personas con discapacidad no se limitaba a la esfera de la dimensión específicamente sacra, sino que se la proyectó al ámbito de la convivencia social. En algún momento de su historia, los habitantes sanos de Jerusalén comenzaron a decir "Ni rengo ni ciego entrarán en la Casa" (refiriéndose al templo de Jerusalén). El texto de 2 Sa 5,8 trata de encontrar una etiología para esa máxima contra las personas con discapacidad, derivándola de la actitud de David hacia ellos. A su vez, la aversión davídica fue relacionada con una palabra burlona pronunciada por los habitantes jebuseos de Jerusalén, dirigida contra David, el conquistador de la ciudad:

2 Sa 5,6 *El rey y sus hombres marcharon sobre Jerusalén, contra los jebuseos que habitaban en aquella tierra, los cuales le dijeron a David: "Tú no entrarás aquí, pues aun los ciegos y los cojos te echarán" (queriendo decir: David no puede entrar aquí).* 7 *Pero David tomó la fortaleza de Sión, que es la ciudad de David.* 8 *David había dicho aquel día: "Todo el que ataque a los jebuseos, que suba por el canal y hiera a los cojos y ciegos, a los cuales aborrece el alma de David". De aquí el dicho: "Ni ciego ni cojo entrará en la Casa".*

La referencia a los *ciegos* y *cojos* constituye un problema exegético cuya solución se suele buscar en una afirmación de los jebuseos sobre el carácter inexpugnable de su ciudad: ella es tan segura y fuerte que hasta los ciegos y los cojos alcanzan para defenderla y rechazar a las tropas de David. El v. 6 sería, pues, la respuesta de los jebuseos a la exigencia de David a rendirse.[619] Esto parece más lógico y menos especulativo que ver en el v. 8 una respuesta de David que haya querido convertir en sinónimos a jebuseos y "ciegos y cojos".

Por su parte, Flavio Josefo, al relatar la historia de su pueblo, toma el texto de Samuel en un sentido literal y dice:

Los jebusitas, habitantes de Jerusalén, que eran de origen cananeo, cerraron las puertas e hicieron subir a las murallas a los ciegos, los cojos y los lisiados de la ciudad, para hacer mofa del rey, declarando que bastaban los cojos para impedirles la entrada. Tanta confianza tenían en la solidez de sus murallas.[620]

---

[619] H. Stoebe, „Die Einnahme Jerusalems und der Sinnor", en: *ZDPV* 73 (1957), p. 89.

[620] *Antigüedades Judías*, VII, 3,1; *Obras completas de Flavio Josefo*, Tomo II, *Antigüedades Judías, Libros VII-XIII*, p. 16.

Por su parte, la tradición rabínica, quizá inspirada en Sal 115,5.7, ve en los ciegos y los cojos ídolos cananeos.[621] Hay más interpretaciones, tales como que la fórmula "ciegos y cojos" constituía una descripción jebusea de los soldados de David; y otras más rebuscadas. Alcanza con las expuestas, pues lo que aquí interesa es el carácter de etiología que adquirió el texto de 2 Sa 5,6 como justificativo "historizado" de la aversión contra personas con discapacidad.[622]

El texto hebreo de 2 Sa 5,8 presenta varias dificultades que han producido diferentes interpretaciones y traducciones, siendo la más aceptable la indicada. Algunos exégetas introducen en el texto de Samuel elementos del texto paralelo –más conciso– de 1 Cr 11,4-6 que omite totalmente la referencia a los ciegos y cojos.[623] Es altamente significativo que muchos comentarios suelen dedicarse de lleno al análisis de determinados términos problemáticos (sobre todo, de *sinnor*, traducido aquí por *canal*) y a la construcción de las frases, pero pasan totalmente por alto la problemática de la atribución de la aversión contra los ciegos y cojos a David y su ubicación en aquel episodio de la conquista de Jerusalén – ¡y vaya que es significativo que la narración de la conquista de la capital, uno de los relatos fundantes de la identidad nacional, esté "manchada" por el desprecio de personas con discapacidad!

A nivel de las representaciones mentales simbólicas –ya más allá de la ubicación de su génesis en el hecho fundante de la toma de la ciudad capital–, la aversión contra las personas con discapacidad se justificaba mediante el esquema de causa y efecto, como modelo de la relación entre pecado y enfermedad (o discapacidad);[624] y esta aversión tampoco pudo ser compensada con las disposiciones benévolas para con los ciegos, sordos y otros. Por cierto existían tales instrucciones, pero su misma fijación escrita evidencia la existencia de las correspondientes discriminaciones. Una disposición "clásica" es la de Lv 19,14: *No maldecirás al sordo, ni delante del ciego pondrás tropiezo, sino que tendrás temor de tu Dios. Yo, el Señor.* Según el antiguo Dodecálogo de Siquem, será *maldito el que haga errar al ciego en el camino* (Dt 27,18). Y Job, en su apología, puede afirmar no sin orgullo: *Yo era ojos para el ciego, pies para el cojo* (Job 29,15).

Altamente significativas para ilustrar la aversión del entorno contra personas con discapacidad son también ciertas disposiciones que se encuentran en algunos textos de Qumrán. La *Regla de la Congregación* (1QSa) 2,3-10 excluye a las personas con diversas discapacidades de la *reunión* y la *asamblea*:

> *Que ningún hombre contaminado por alguna de las impurezas de hombre entre en la asamblea de éstos; y todo aquel que está contaminado por ellas, que no sea establecido en su función en medio de la congregación. Y todo el que está contaminado en su carne, paralizado en sus pies o en sus manos,*

---

[621] A. A. Anderson, *Word Biblical Commentary, Vol. 11: 2 Samuel*, Dallas, Texas, Word Books, Publisher, 1998, *ad locum*.

[622] Dado que las etiologías no necesariamente tienen que atenerse al orden de sucesión histórica subyacente a los eventos que quieren explicar, tampoco importa que el templo aún no haya existido en la época de David. No es, pues, necesario interpretar la *casa* (a la que no entrarán ciegos ni cojos) como el *palacio de David*. Por otra parte, en 1 Cr 22-28 David es recordado como el personaje que preparó la construcción del templo e instituyó diversas prácticas cúlticas.

[623] Sobre las dificultades del texto y las diversas posibilidades de interpretación véanse Fidel Buck, S.I., "Los dos Libros de Samuel", en: Antonio Torres Fernández (Secr. Red.), *La Sagrada Escritura. Texto y comentario por profesores de la Compañía de Jesús. Antiguo Testamento II. Conquista de Canaán y monarquía (Josué, Jueces, Rut, Samuel, Reyes y Crónicas)*, BAC, 281; Madrid, La Editorial Católica, 1968: p. 391; Hans Wilhelm Hertzberg, *Die Samuelbücher*, ATD 10: Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1973, p. 220 n. 4; G. Brunet, "Les Aveugles et Boiteux Jébusites", en: *VT.S* 30 (1979) 65–72 ; Wolfgang Schrage, Art. τυφλός κτλ, *ThWNT* VIII, p. 280 n. 74; J. J. Glück, "The Conquest of Jerusalem in the Account of II Sam 5:6–8a, with Special Reference to 'the blind and the lame' and the Phrase '*w*^{e}*yigga' bassinnor'*.", en: *Biblical Essays*, 98–105.

[624] W. Schrage, Art. τυφλός κτλ, *ThWNT* VIII, p. 283.

cojo, ciego, sordo, mudo, o contaminado en su carne con una mancha visible a los ojos, o el anciano tambaleante que no puede mantenerse firme en medio de la asamblea, éstos no entrarán a ocupar su puesto en medio de la congregación de los hombres famosos, porque los ángeles de santidad están en medio de su congregación. Y si uno de estos tiene algo que decir al consejo santo, lo investigarán en privado, pero el hombre no entrará en medio de la congregación, porque está contaminado.[625]

El *Rollo de la Guerra* de Qumrán excluye a las personas con discapacidad del grupo que puede participar en la guerra escatológica. 1QM 7,4-5 establece lo siguiente: *Y ningún cojo, ni ciego, ni tullido, ni ningún hombre que tenga en su carne una tara indeleble, ni ningún hombre afligido de impureza en su carne, ninguno de estos saldrá con ellos a la guerra.*[626] Esto, que en términos modernos parece ser un criterio lógico aplicable a todo alistamiento militar, tiene sin embargo un trasfondo religioso cuyo énfasis no se halla puesto en la imposibilidad de moverse con libertad y rapidez y de manejar armas, sino en la impureza, tal como lo evidencia la referencia en la línea siguiente a la *perfección de espíritu y de cuerpo* que deben tener los voluntarios para la guerra, y la prohibición a participar a *todo hombre que no se haya purificado de su 'fuente' el día de la batalla.*

La llamada *Carta Haláquica* 4QMMT,[627] que expone de manera sistemática la halaká del grupo qumránico, también establece que personas con diversas discapacidades quedan excluidas del templo. Ellas son: el que tiene los testículos aplastados y el que tiene amputado el pene;[628] los ciegos (con la siguiente fundamentación: [*que no ven: deben guardarse de toda impureza,*] *y la impureza de* [*la of*]*renda por los pecados ellos no la ven*);[629] los sordos (con la siguiente fundamentación: *que no oyen la ley o los preceptos sobre la pureza y no* [*o*]*yen las leyes de Israel, pues quien no ve ni oye, no* [*sa*]*be practicar. Y éstos se acercan a la pureza del templo*);[630] los leprosos.[631] El listado va encabezado por la exclusión del Amonita, el Moabita y el bastardo;[632] y luego sigue la siguiente disposición: [*Porque los hijos de Israel deben guardarse de toda la im*]*pureza del varón* [*y ser reverentes con el templo*].[633]

Esta rigidez perfeccionista que excluía a personas con discapacidad se enmarcaba en el pensamiento básico de Qumrán desarrollado a partir de su rechazo del culto del templo de Jerusalén, adulterado según ese pensamiento; y en la constitución de la comunidad como centro sustituto de pureza ritual. Para el judaísmo de la época, el templo era la referencia de la identidad religiosa y nacional y el centro de pureza por antonomasia. La comunidad de Qumrán, al rechazar este centro y al convertirse ella misma en su sustituto, extendió a sus miembros las exigencias de pureza aplicadas al sacerdocio.[634] En especial, el *Rollo del Templo* (11QTemple) trabaja con una halaká

---

[625] F. García Martínez, *Textos de Qumrán*, p. 177-178.

[626] F. García Martínez, *Textos de Qumrán*, p. 151.

[627] 4QMMT = *Miqsat Ma'aseh ha-Torah* = *Algunos de los preceptos de la Ley*. Véase el "texto compuesto" según la reconstrucción de E. Strugnell y J. Qimron en F. García Martínez, *Textos de Qumrán*, p. 127-130. Las distintas copias y fragmentos, 4Q394-399: se presentan en las p. 130-136.

[628] 4Q394, Fragmento 2 de la Col. II, 8-9; y Fragmento 3 de la Col. II, 1; F. García Martínez, *Textos de Qumrán*, p. 131.

[629] 4Q394, Fragmento 2 de la Col. II, 18-19; F. García Martínez, *Textos de Qumrán*, p. 131.

[630] 4Q394, Fragmento 3 de la Col. II, 2-4; F. García Martínez, *Textos de Qumrán*, p. 131.

[631] 4Q394, Fragmento 3 de la Col. II, 14; F. García Martínez, *Textos de Qumrán*, p. 131; y 4Q397, Fragmento 5+6: 2.4; F. García Martínez, *Textos de Qumrán*, p. 134.

[632] 4Q394, Fragmento 2 de la Col. II, 8-9; F. García Martínez, *Textos de Qumrán*, p. 131.

[633] 4Q394, Fragmento 2 de la Col. II, 17-18; F. García Martínez, *Textos de Qumrán*, p. 131

[634] David E. Aune, "Qumran and the Book of Revelation", en: Peter Flint y James C. Vanderkam (Eds.), *The Dead Sea Scrolls after Fifty Years. A Comprehensive Assessment*, Vol. II, 1999, Leiden, Brill, p. 636-637.

con tendencias claramente definidas, que se vislumbran también en otros textos: deseo de extensión a toda la ciudad de la pureza exigida en el templo, deseo de extensión a todo el pueblo de las normas de pureza aplicadas a los sacerdotes, y extensión del campo de contaminación.[635] En síntesis, diversos textos del Mar Muerto prohiben la pertenencia a la comunidad, a la congregación mesiánica o al ejército de la guerra final precisamente a las mismas personas que según las disposiciones del Levítico quedaban excluidas de la función sacerdotal por padecer determinadas discapacidades, enfermedades o impurezas rituales. Según esta concepción de Qumrán, quedan excluidos del pueblo escatológico de Dios quienes eran considerados imperfectos, impuros e "incompletos"; siendo materia para otra discusión hasta qué punto todo esto se llevaba a cabo (o era posible llevar a cabo) en la vida cotidiana de la comunidad que vivía en Qumrán. Lo que aquí interesa, por ser decisivo a la hora de establecer la representación mental de la perfección, es el conjunto de disposiciones sobre las diversas causales de exclusión, y este conjunto tiene perfiles totalmente claros: las personas con alguna de las discapacidades enumeradas deben quedar excluidas. Estas disposiciones van más allá de las restricciones de la Biblia Hebrea.[636]

En este punto Jesús se situó, pues, en oposición radical a la perspectiva de Qumrán.[637] Por otra parte, sin lugar a duda también se hallaba en oposición radical a las reglas de juego de la antigüedad, basadas en el principio de reciprocidad ampliamente difundido en el mundo antiguo.[638] En la dialéctica socrática se halla una frase hipotética que indica que no habría que invitar a los amigos a las cenas, sino a los mendigos – esto suena en realidad como si fuera la regla de Jesús; pero la fundamentación del filósofo griego es exactamente la opuesta a la de Jesús, pues indica que estos necesitados pasarán a ser deudores del anfitrión y le desearán muchas cosas buenas; y acto seguido Sócrates se ubica en oposición a su propio consejo inicial, afirmando que es más bien conveniente lograr el agradecimiento de aquellos que pueden retribuir lo recibido.[639] El ideal de reciprocidad, cultivado en el helenismo, quería evitar el mal para no ser castigado, y hacía practicar el bien para ser recompensado, especulando con méritos y devolución de favores al otorgar beneficios.

Mientras que para los griegos la amistad establecida entre iguales tenía su *Sitz im Leben* o ubicación vital en el banquete (el simposio), en el proyecto jesuano la comida es el contexto para la creación de nueva comunidad formada por "desiguales".[640] En ambos casos, la comida tiene carácter de vínculo; pero una vez sirve para mantener el marco de la reciprocidad; y otra, para brindar dignidad, satisfacción e integración a las personas excluidas. Pero también para alimentarlos. La insistencia en la comunión de mesa indica a las claras que el proyecto de comunidad incluye necesariamente la satisfacción de todas las necesidades de las personas. La necesidad de alimentación y de contención ocupa un rango elevadísimo en el cuadro de las horribles penurias ocasionadas por la pobreza y la exclusión; y las comidas lucanas son respuestas

---

[635] F. García Martínez y Julio Trebolle Barrera, *Los hombres de Qumrán. Literatura, estructura social y concepciones religiosas*, Madrid, Trotta, 1993, p. 170.

[636] Para mayores detalles sobre 1QSa 2,3-10, 1QM 7,4-5 y 11QTemple[a] 45,12-14 y su relación con 2 Sam 5,8b, cf. S. M. Olyan, "The Exegetical Dimensions of Restrictions of the Blind and the Lame in Texts from Qumrán", en: *DSD* 8 (2001) 38-50. Cf. también sobre la misma temática A. Shemesh, "'The Holy Angels Are in Their Council': The Exclusion of Deformed Persons from Holy Places in Qumran and Rabbinic Literature", en: *DSD* 4 (1997) 179-206.

[637] Herbert Braun, *Qumran und das Neue Testament*, T. I, Tubinga, Mohr-Siebeck, 1966, p. 90.

[638] Gustav Stählin, Art. φιλέω κτλ, *ThWNT*, IX, p. 157.

[639] Platón, *Fedro*, 233d-234a.

[640] Tomamos este concepto de la "comunidad de desiguales" de Jürgen Moltmann, *Diakonie im Horizont des Reiches Gottes. Schritte zum Diakonentum aller Gläubigen*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener, 1989[2], p. 21.

concretas a estas situaciones,[641] y no mero anticipo del banquete escatológico, como sostienen algunos.[642]

La propia práctica de Jesús fue ésta: convertirse en "compinche" (según la ideología de los "perfectos") de publicanos y pecadores; dignificarlos, integrarlos, contenerlos, salvarlos. De allí que el mandato de Lc 14,12-14 pueda ser considerado también como una justificación de la actitud básica de Jesús mismo, a saber, la comunión con personas pobres y marginadas. Evidentemente el texto lucano hace justicia a aquel principio antropológico según el cual el lugar de una persona en un determinado sistema social se expresa por lo que ella come, cuánto come y con quién come.[643]

Sobre el trasfondo de las exclusiones fijadas en 2 Sa 5,8 y en el texto qumranítico resalta vivamente por contraste el mandato de Jesús: justamente los marginados y excluidos del templo y de la selecta comunidad salvífica deben ser los privilegiados en el nuevo orden instaurado por Jesús mismo en su práctica relacional interpersonal, propuesta aquí a sus seguidores.[644] Esto invierte totalmente todos los valores y la práctica sociales con su legitimación religiosa. La frase final indica que esa práctica de inclusión de los que no pueden retribuir nada es decisiva para Dios. La práctica del amor ilimitado a las personas despreciadas y excluidas queda vinculada con la vida eterna. Dios mismo premiará este amor; pero nadie puede especular con esta recompensa, pues es una distinción otorgada por Dios y sólo por él. Aquí hay una fina relación entre la fe, la esperanza y el amor; pero no en el sentido de una ecuación o un cálculo matemático, sino de una dimensión basada en la gracia de Dios.

Ha de rechazarse rotundamente el juicio de R. Bultmann que había afirmado que la unidad Lc 14,12-14 corresponde más bien al temperamento de resentimiento, p. ej., de los últimos capítulos de 1 Henoc, que a la proclamación de Jesús, y que se trata de una pieza específicamente judía.[645] Semejante valoración superficial sólo la puede sostener quien se elabora previamente una determinada imagen de un supuesto Jesús para luego eliminar del proyecto teológico-praxeológico de los evangelios todos aquellos elementos que se resisten a una domesticación ideológica del mensaje. Además, el mandato de amor a aquellos que no pueden devolver recompensa alguna se sitúa en la misma línea isotópica de relaciones subvertidas que el mandato del amor a los enemigos Lc 6,27-35, que es otra evidencia de propuesta de inversión de la ética del ideal de reciprocidad. Si bien en la sección Lc 6,28-45 (amor a los enemigos, juzgar a los demás, frutos) se emplea terminología helenística (καλῶς ποιέω [*hacer bien*], ἀγαθοποιέω [*hacer bien*], ἀγαθός [*bueno*], ἀγαθὸς ἄνθρωπος [*hombre bueno*] y ἀγαθὸς θησαυρός [*buen tesoro*]) su intención consiste en la superación de la práctica del intercambio de servicios y regalos entre iguales, y en el énfasis en el compromiso por los pobres y despreciados.

H. Braun había sostenido que el logion de Lc 14,12-14 es atípico para Jesús, ya que el tipo de exhortación relacionada con una recompensa como también su contenido provienen de manera inequívoca de lo que Braun, al igual que una gran mayoría en el mundo exegético, llama judaísmo tardío.[646] En cuanto a lo metodológico, éste es un

---

[641] Para un análisis del contexto de hambre y necesidad de alimentación en el que acontecen las comidas lucanas y sobre la relación de éstas con la teología del evangelista, cf. H. Moxnes, "Meals and the New Community in Luke", en: *SEÅ* 51-52 (1986-87) 158-167.

[642] P. ej., J. P. Heil, *The Meal Scenes in Luke-Acts. An Audience-Oriented Approach*, SBL MS 52, Atlanta, Society of Biblical Literature, 1999, passim, que no señala el fuerte componente económico-relacional de las comidas en el EvLc.

[643] Véase sobre ello el original estudio de Robert J. Karris, "Food in the Gospel of Luke", en: *BibTod* 38 (2000) 357-361.

[644] W. Wiefel, *Das Evangelium nach Lukas*, p. 271.

[645] R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, p. 108 y 220.

[646] Herbert Braun, *Spätjüdischer-häretischer und frühchristlicher Radikalismus*, BHTh 24.2, Vol. II, Tubinga, 1957, p. 89, nota 1.
De paso debe señalarse que la designación "judaísmo tardío", por demás generalizada en la exégesis, no ha sido derivada del objeto bajo investigación, a saber, el judaísmo mismo; sino

procedimiento desechable, pues es un postulado indemostrable que se le ha de negar a Jesús todo pensamiento de recompensa. Lo contrario es lo correcto: la idea de retribución no puede eliminarse de las enseñanzas jesuanas. Por lo demás, el criterio de diferenciación, sostenido durante mucho tiempo, que afirmaba que había que negar la originalidad jesuana allí donde los evangelistas habían puesto en boca de Jesús palabras y temas que también se hallaban en el judaísmo de la época, fue sustituido por una visión contraria que precisamente contextualiza a Jesús en su propia cultura.

La radicalidad del mandato, por no decir su "crudeza", es tal que diversos intérpretes también trataron de "ablandarlo" en el sentido de afirmar que en realidad se trata de un giro semítico que no significa de plano "No X, sino Y", sino "No tanto (o primordialmente) X, sino más bien Y", al estilo de Lc 10,20; 12,4-5; 23,28 (y también Mt 10,20; Mc 9,37; Jn 7,16; 12,44);[647] y que así como con seguridad Jesús no pudo haber indicado que no se podía hacer una fiesta para los amigos (pues ello hubiera ido en contra de su propio modo de vida), tampoco pudo haber querido decir que había que hacer buenas acciones simplemente porque producían un excelente premio.[648] Como tantas veces en la exégesis bíblica, detrás de determinadas explicaciones lingüísticas y culturales parece asomar más la defensa de un determinado estilo de vida actual que la búsqueda de la verdadera intención del texto. La reducción a un "más bien" vía modismo semítico no toma en cuenta que Jesús da una fundamentación para su mandato, que consiste precisamente en el rechazo del principio de la reciprocidad.

La introducción de las personas *pobres y con discapacidad* como destinatarias de la acción de conferir los objetos *comida* y *cena* constituye una verdadera subversión de la escala de valores en vigencia. Aquí Jesús supera también un mandato de tono ligeramente similar que circulaba en el judaísmo: "Yosé, hijo de Yojanán, de Jerusalén, solía decir: esté abierta tu casa de par en par, que los pobres sean familiares de tu casa".[649] Comentando este mandato de Yosé (o José; del año 140 a. C.), el texto *Abot R. Natán* 7 explica que la casa debe estar abierta hacia los cuatro puntos cardinales, tal como en el caso de Job, que puso cuatro puertas en su casa para que los pobres no tuvieran que rodear toda la casa para poder entrar.[650] Pero al explicar a continuación el término *familiares*, el mismo texto aclara que no se trata de familiares en el sentido real del término, sino que esto significa que los pobres puedan contar lo que comieron y bebieron en la casa del anfitrión.[651] A continuación el texto desarrolla el ejemplo sobresaliente de Abraham, el anfitrión por excelencia.

Lo novedoso del mandato de Jesús radica en el hecho de que es el único texto de aquel entonces que indica que hay que invitar a *pobres* y a personas *con discapacidad* en vez de los amigos y familiares. Lo sorprendente es, pues, la combinación. Y no es de menor importancia el hecho de que ésta es a la vez la única exhortación neotestamentaria sobre la correcta actitud frente a personas ciegas.[652] Lo que sí hay en

---

que fue construida a partir de una cronología cristiana, originándose la idea subjetiva y equivocada que la historia principal del judaísmo había llegado a su fin con el advenimiento del cristianismo. La formulación debe reemplazarse, pues, siempre por "judaísmo antiguo". Cabría preguntar a quienes emplean la fórmula errada cómo habría que llamar al judaísmo actual en caso de seguir desarrollando cronológicamente a través de dos milenios las designaciones de "judaísmo temprano" y "judaísmo tardío".

[647] I. Howard Marshall, *The Gospel of Luke. A Commentary on the Greek Text*, NIGTC, Exeter, The Paternoster Press, 1978, p. 583. Sobre el giro semítico cf. H. Kruse, „Dialektische Negation' als semitisches Idiom", en: *VT* 4 (1954) 385-400.

[648] I. H. Marshall, *The Gospel of Luke*, p. 583

[649] Tratado *Padres – Abot* de la Misna, 1,5; C. del Valle (Ed.), *La Misna*, p. 838. En el original:

יוֹסֵי בֶן יוֹחָנָן אִישׁ יְרוּשָׁלַיִם אוֹמֵר, יְהִי בֵיתְךָ פָּתוּחַ לִרְוָחָה, וְיִהְיוּ עֲנִיִּים בְּנֵי בֵיתֶךָ

[650] Se trata de un desarrollo a partir de Job 31:32, que dice simplemente: *Porque ningún forastero pasaba fuera la noche, sino que yo abría mis puertas al caminante.*

[651] Strack-Billerbeck, II, p. 206-207.

[652] W. Schrage, Art. τυφλός κτλ, *ThWNT* VIII, p. 287. Agréguese a nivel parabólico también Lc 14,21.

cantidad suficiente son mandatos de la Biblia Hebrea de amor al necesitado, que forman parte de la tradición contracultural del pueblo de Dios, y que Jesús asume y radicaliza. El mandato de invitar a los pobres a las comidas se halla en Dt 14,29; 16,11.14; 26,11.

Juntamente con estos antecedentes, Lc 14,12-14 tiene ciertos rasgos de un Midrás que interpreta Is 58,6. Agréguense aquí también los textos de Is 25,2-9; 56,4-7; 65,13-14.[653] La lista de las personas que Jesús manda invitar es también una reiteración de las personas destinatarias del evangelio, tal como aparecen en Lc 4,18 citando a Isaías 61,1-2 en el sermón inaugural de Nazaret; como también de las personas destinatarias de las bienaventuranzas de Lc 6,20-22. Luego, en sus prácticas de comunión de mesa, curaciones y contactos,[654] Jesús encarnó esta visión que él mismo proclamó una y otra vez, poniendo en práctica su convicción de que las personas son más importantes que las reglas y fronteras que separan.[655]

La profundidad del mandato de Jesús consiste en colocar en una misma línea el *ser pobre* y el *ser portador de una discapacidad*. Aquí no cabe especular sobre un eventual agregado posterior de *tullidos*, *cojos* y *ciegos*, como "asimilación" del texto al v. 21; pues la peculiar trascendencia de Lc 14,12-14 radica precisamente en la mención de estos tres.[656] Los pobres, los tullidos, los cojos y los ciegos constituyen un grupo caracterizado por la pobreza, la marginación y el desprecio social; situación que Jesús quiere revertir. Esto es una actualización de la idea de que la disminución de la vida en cualquiera de sus formas y en todas ellas es una disminución de la bendición de Dios y un cuestionamiento del *Shalom* integral. Sobre el trasfondo de la marginación cúltica, el logion de Lc 14,13 resulta, pues, altamente contracultural, pues manda practicar comunión con quienes son ritualmente impuros y socialmente marginados, desautorizando así rotundamente un sistema de pureza ritual que excluía a personas con una amplia gama de situaciones, discapacidades y enfermedades.

La invitación de los marginados no sólo no reditúa beneficios económicos, sino que tampoco proporciona honor, hecho altamente significativo dentro de las coordenadas regidas por los conceptos de *honor y vergüenza*. Además, comer con ellos tampoco suministra placer.[657]

Volviendo al "pasivo divino" de Lc 14,14, que introduce a Dios como sujeto de la última realización, establece una clara relación entre Dios y las personas pobres y con discapacidad: Dios mismo representa a estos sujetos. Esta conjunción entre Dios y las personas excluidas es el mensaje esencial que subyace a este texto.

La formulación combinada ἀνάστασις (τῶν) δικαίων [*resurrección de (los) justos* aparece sólo dos veces en el NT, aquí en Lc 14,14 y en Hch 24,15. Es una de las "vetas" de reflexión y de la imaginería sobre la resurrección. En ese momento, aún no habían sido armonizadas las diversas representaciones (que se pueden sintetizar por un lado en una idea amplia de resurrección universal con la segunda muerte para los condenados y la vida eterna para los salvados, y por el otro, en una resurrección sólo de los justos). Lucas trabaja con ambas concepciones: en Lc 14,14 habla de la resurrección de los justos; en Hch 24,15: de la de los muertos justos y de los injustos. La misma falta de armonización se nota en la formulación ἀνάστασις ἐκ νεκρῶν [*resurrección de entre los muertos*] en Hch 4,2 y ἀνάστασις νεκρῶν [*resurrección de los*

---

[653] Larrimore C. Crockett, *The Old Testament in the Gospel of Luke. With Emphasis on the Interpretation of Isaiah 61.1-2*, Diss., Brown University, 1966: p. 280.

[654] Según Mt 21,14-16, Jesús construyó su comunidad alternativa también en el mismísimo templo, curando allí a ciegos y cojos y aceptando la alabanza de las criaturas.

[655] P. van Staden ve en Lc 14 reglas para los líderes de la iglesia de la época neotestamentaria, "Transformerende riglyne vir die kerk uit Luicas 14: Mense is belangriker as reëls en grense", en: *HTS* 53 (1997) 650-669. Consideramos que la propuesta no se limita a los líderes, sino que abarca el panorama relacional de la comunidad entera.

[656] Véanse al respecto W. Grundmann, *Das Evangelium nach Lukas*, p. 294, nota 2; y W. Wiefel, *Das Evangelium nach Lukas*, p. 271, nota 4.

[657] Alois Stöger, *El Evangelio según san Lucas*, T. 2, Barcelona, Editorial Herder, 1975: p. 37.

muertos] en Hch 17,32 (también en 1 Co 15,12). El concepto de la resurrección como premio aparece en 2 Macabeos 7,9: ὁ δὲ τοῦ κόσμου βασιλεὺς ἀποθανόντας ἡμᾶς ὑπὲρ τῶν αὐτοῦ νόμων εἰς αἰώνιον ἀναβίωσιν ζωῆς ἡμᾶς ἀναστήσει [*el Rey del mundo a nosotros que morimos por sus leyes, nos resucitará a una vida eterna*]; y es retomado en Lc 20,35 y Jn 5,29.

En Lc 14,14, la figura semiótica de la *recompensa* remite a la idea de que hay otros sujetos que no merecen ese objeto, precisamente por haber buscado otro objeto *recompensa*: el de la *comida-recompensa* con su debida dosis de honor y reputación,

No estamos ante una mera "transformación" de una regla de mesa en parénesis escatológica.[658] Estamos ante la introducción de la perspectiva de las personas excluidas y de sus reclamos de integración, justicia y vida plena en la proyección comunitaria de la vida cristiana. Los pasivos divinos de Lc 14,11.14 indican que estas personas confían plenamente en que tienen a Dios de su lado. La integración de personas marginadas en todos los aspectos –el socioeconómico, el religioso, el cultural– ha de prevalecer sobre todo tipo de relaciones y convencionalismos socioculturales. Es decisivo que a nivel descriptivo este mandato de amor no se presente con terminología caritativa o de "lástima", sino de comida, cena, fiesta, banquete. Con ello, los excluidos pasan por una transformación semántica: llegan a ocupar la función de parientes, amigos y vecinos. Sin decirlo explícitamente, esta integración también es superación del miedo,[659] pues todo "diferente" provoca miedo en quienes se consideran "normales"; más aún, cuando esa "normalidad" tiene un fuerte componente religioso en términos de pureza, perfección y capacidad para el acercamiento a Dios, mientras que las diferentes discapacidades se relacionaban en el imaginario sociorreligioso con culpa, castigo, impureza, imperfección.

Los programas criticados son procesos cerrados en los cuales los sujetos participantes intercambian sus objetos *comidas*. En términos semióticos no hay ninguna diferencia actancial entre el primer y el segundo programa. Pero entre el mandato y el último programa (la recompensa) hay desigualdad actancial, pues al final desaparece la actuación del sujeto colectivo *pobres-personas con discapacidad*, y el discurso introduce a Dios con su referencia a la dimensión escatológica. Se trata, pues, de un proceso abierto a más dimensiones que las de la especulación "terrenal". Lo esencial de ello es la conjunción de Dios con los *pobres-personas con discapacidad*, explícitamente indicada en el v. 14 y reforzada a nivel terminológico mediante la partícula γάρ [*porque*].[660]

A partir del modelo de intercambio actancial de los respectivos sujetos *agente* y *receptor* de los dos primeros programas, queda indicado que en el sujeto colectivo *pobres-personas con discapacidad* aparece conjuncionalmente el sujeto *Dios*, y que el amor a ese sujeto colectivo es amor al sujeto *Dios*. Por deducción semiótica, construida sobre el mecanismo oposicional, ello implica que toda falta de amor o de compromiso concreto para con el sujeto *personas marginadas* es falta de amor al sujeto *Dios*.[661] He aquí un ataque frontal, en la línea del más auténtico profetismo crítico de Israel, a todo intento de obtener recompensas (tanto temporales como eternas) mediante prácticas religiosas y/o rituales que pasen por alto las necesidades concretas de las personas marginadas.

En la propuesta de Jesús, el objeto *resurrección-recompensa* es verdadero premio, distinción otorgada por Dios, relacionado con la opción de Dios mismo por las personas

---

[658] Como lo afirma G. Stählin, Art. φιλέω κτλ, *ThWNT*, IX, p. 158, nota 119.

[659] Mencionado muy de paso por F. Bovon, *El Evangelio según San Lucas II*, p. 597.

[660] Puede desecharse la variante δέ, apoyada por el original de Sinaítico, la Familia 13 y otros pocos más.

[661] Para más detalles de análisis semiótico, véase Walter Megass, „Semiotik einer Tischordnung (Lk 14:7-14)", en: *LingBibl* 25/26 (1973) 2-8.

marginadas. La idea de *recompensa* está anclada en la ética evangélica;[662] pero no se trata de una recompensa integrable a un sistema matemático de puntajes contabilizables ni al reino de la especulación material. Ella se halla en la línea de la fe y la esperanza, estableciendo el vínculo entre los tres elementos presentados en 1 Co 13,13. Lo que propone Jesús es el riesgo del amor incondicional basado a su vez en el "riesgo" de la fe, ya que la obtención del objeto *resurrección-recompensa* se sitúa fuera de las coordenadas especulativas "normales", y a la vez está fuera del alcance humano: se trata de un verdadero objeto de fe y esperanza.[663]

La figura de la recompensa verdadera se opone a la recompensa pasajera terrenal. El enunciado de estado μακάριος [*bienaventurado*], por su parte, introduce la figura de la *bienaventuranza*, en conjunción explícita tanto con la praxis del amor incondicional como con la resurrección. La bienaventuranza anticipa un contrapeso a la del v. siguiente, a la que Jesús responderá con su parábola de la gran cena, en la que retomará precisamente el listado de las personas excluidas que debe invitar el anfitrión para ser bienaventurado; y aquí se cierra el círculo.

La bienaventuranza de Lc 14,14 juega con el contraste, pues la promesa se asocia con la imposibilidad que sufren los excluidos de devolver algo. El verbo ἔσῃ [*serás*] no remite al futuro escatológico, sino al tiempo que habrá de seguir a la cena con las personas marginadas.[664] De esta manera, la comunión de mesa y la satisfacción de las necesidades de las personas marginadas adquieren los colores de un anticipo del reino. Sintetizando la idea, puede decirse que la práctica de la ética del reino brinda bienaventuranza.

A partir de la descripción de esta lucha entre el programa narrativo del sujeto que especula con la recompensa y el programa del sujeto que no puede esperar recompensa directa alguna, se deduce que el programa narrativo de Jesús tiene nuevamente dos puntas: *hacer no especular con recompensa*, y *hacer realizar praxis de amor comprometido e incondicional*. En términos histórico-críticos: Jesús quiere liberar a quienes le siguen de una mentalidad dominada por un patrón conformado por desniveles económicos, sociales, morales y/o religiosos; un esquema en los que se aprecia siempre lo "elevado",[665] lo sano, lo perfecto, lo brillante; y en el cual el objeto-valor *honor* es decisivo. Pero esto no es todo. El descontento con las prácticas y los valores en curso y la mera liberación de tales esquemas mentales y de prácticas también podían expresarse mediante otras manifestaciones: el retiro total de la red de relaciones sociales, la fuga al desierto, la creación de un grupo perfeccionista y elitista, la vida solitaria contemplativa, el ejercicio de crítica filosófica; y fueron varias las modalidades de perfeccionismo judío de aquel entonces y de alternativas cristianas a lo largo de la historia que asumieron una u otra de estas modalidades, de manera que este planteo no es meramente un ejercicio teórico.

A nivel de la crítica y del desenmascaramiento, adquiere importancia el mandato negativo de *no hacer* tal o cual cosa; a nivel del proyecto de ortopraxis evangélica, el énfasis queda colocado en el mandato positivo de *hacer* tal o cual cosa. Ésta es, pues, la segunda intención del texto: mover a quienes siguen a Jesús a un compromiso que vive de valores totalmente opuestos a los de la sociedad. Jesús mismo realiza esta práctica como actitud contracultural, debiéndose justificar por ello en más de una

---

[662] No son muchos los exégetas evangélicos que pueden decir con A. Jülicher (*Die Gleichnisreden Jesu*, II, p. 251) que ningún arte puede eliminar la idea de recompensa de la ética de Jesús, pues rechazar la recompensa de la que habla Jesús significa rechazar tanto como la misericordia de Dios, el reino, la filiación divina; o exigir que la ética renuncie a toda relación con la religión. Estas observaciones de Jülicher son por demás acertadas, ya que Lc 14,12-14 –como tantos otros textos– propone una relación esencial entre el *amar* y el *tener fe*, conjuntamente con el *tener esperanza*.

[663] Cf. esta misma idea en Lc 6,20-28, texto ya analizado: en el v. 23b: ἰδοὺ γὰρ ὁ μισθὸς ὑμῶν πολὺς ἐν τῷ οὐρανῷ [*porque he aquí vuestro galardón es grande en los cielos*].

[664] F. Bovon, *El Evangelio según San Lucas II*, p. 598.

[665] E. Schweizer *Das Evangelium nach Lukas*, p. 156.

ocasión, pues él no se ajusta a los patrones sancionados socialmente. Con su propia práctica eleva a personas marginadas y despreciadas al rango de quienes son verdaderamente importantes; y pronuncia un *no* tajante a la mentalidad clasista y con ello, a toda sociedad organizada en clases y estratos con su nítido declive de arriba hacia abajo.

Las personas pobres y con discapacidad son las que reciben dignidad y contención. Se cumple lo anunciado por Jesús en Lc 4,18 y lo que él mismo comunicó a Juan el Bautista en Lc 7,22: la inclusión de ciegos, cojos, leprosos, sordos, muertos resucitados (¡!) y pobres. Incluir a estas personas excluidas es imitar la práctica de Jesús y simbolizar el banquete del reino de Dios. Es anticipar la escatología. Es ésta la práctica de una ética teocéntrica que formula un proyecto de vida a partir de las personas pobres y excluidas.

El "simposio" concluye con una tercera unidad, Lc 14,15-24, que contiene una parábola que "suena" como respuesta a una llamativa intervención de uno de los comensales (Lc 14,15). La parábola de los invitados que se excusan difiere tanto de su similar en Mt 22,1-10, que puede estimarse que la forma lucana proviene del material peculiar L. Es posible hablar de dos variantes de una misma parábola original, y no de paralelos literarios tomados de la misma Fuente de los Dichos.[666] Una variante de la postulación de dos formas-base distintas para Mateo y para Lucas fue presentada por W. Trilling. Estima que las diferencias en los evangelios tienen su origen en dos versiones distintas de la Fuente de los Dichos. Sostiene, además, que la forma lucana es más antigua, mientras que la mateana es alegorización posterior.[667]

Lc 14,15 suministra un primer acceso a la unidad. Hay una contraposición de tiempos, de importancia para la correcta localización temporaria del proyecto. Mientras que Lc 14,15 dibuja una realización potencial y futura, la parábola versa sobre una realización concreta.

La formulación redaccional de Lc 14,16 indica que Jesús presenta una réplica a la exclamación del comensal. Es decir, Lucas no coloca esta unidad en este lugar por simple asociación terminológica. La forma de réplica da a entender que el comensal a su vez quiso corregir las palabras de Jesús sobre quién era verdaderamente μακάριος [*bienaventurado*].

Jesús había historizado el enunciado de estado μακάριος [*bienaventurado*], definiendo el verdadero *ser* por la praxis terrenal e histórica del amor a las personas marginadas, y no por una mera expectativa escatológica y/o un correcto *saber* (la Ley) y *tener esperanza*. La objeción del comensal indica que los fariseos se sintieron cuestionados por la definición propuesta por Jesús, ya que ellos mismos, por la acción legalista exacta, ejercían su autoverificación como futuros bienaventurados.

Puede haber más. La objeción no sólo participa en la dimensión escatológica, son también en la política concreta, pues es expresión de la pretensión de determinados dirigentes de asumir la dirección total de Israel en el momento de la instauración del reino. Las palabras de Jesús negarían tal pretensión e indicarían otra inversión más: las personas pobres y con discapacidad serán los sujetos agentes en el reino.

---

[666] Eta Linnemann, „Überlegungen zur Parabel vom großen Abendmahl Lk 14,15-24 // Mt 22,1-14", en: *ZNW* 51 (1960), p. 255, nota 20.

[667] Wolfgang Trilling, „Zur Überlieferungsgeschichte des Gleichnisses vom Hochzeitsmahl Mt 22,1-14", en: *BZ* (NF) 4 (1960), p. 251. Sobre la discusión de los detalles cf. W. Wiefel, *Das Evangelium nach Lukas*, p. 272-274.
El Logion 65 del Evangelio Copto de Tomás presenta una tercera forma, que presupone ambas versiones sinópticas, hallándose más cercana a la lucana. El énfasis se halla colocado en las excusas, mostrándose cómo las posesiones y ataduras del mundo impiden responder al anfitrión (divino).

A diferencia de Mateo, Lucas no designa la unidad como "parábola". Lo único que hace es establecer una relación explícita con la unidad anterior.[668]

La unidad tiene una estructuración concéntrica con un claro centro focal en el tema del juicio:

Lc 14,	16	A	Una cena con muchos invitados ricos e importantes[669]
	17	B	Envío del siervo y llamado
	18a	C	Los invitados se excusan: no ocupan su lugar
	18b-21a	D	Enumeración de excusas egoístas de los invitados ricos y prestigiosos
	21b	X	Enojo del dueño de la casa: juicio
	21c	D'	Mandato a invitar a personas pobres y con discapacidad
	22	C'	Aún queda lugar para otros más
	23	B'	Nuevo envío del siervo y obligación a entrar
	24	A'	Exclusión definitiva de los primeros invitados

Esta estructura manifiesta está construida sobre oposiciones drásticas y no sobre simples paralelos.

En la unidad completa Lc 14,15-24 aparecen los siguientes sujetos: *comensal, Jesús, anfitrión, siervo, invitados ricos e importantes, invitados pobres, y con discapacidad, invitados totalmente marginados.*

Los objetos en juego son *comida en el reino, cena, campo, cinco yuntas de bueyes* y *mujer* (semióticamente, aquí un objeto de apropiación; gramaticalmente, objeto directo del verbo empleado).

A la atribución de la invitación y al llamado concreto, los *invitados ricos e importantes* responden con un rechazo fundamentado con la adquisición de sus respectivos objetos.[670] El discurso coloca la apropiación de los objetos *campo, bueyes* y *mujer* en el lugar actancial de oponentes en la realización de la atribución del objeto *cena*. A nivel narrativo, esta adquisición es la fase de influjo para el programa *rechazar la invitación*. Los tres rechazos evidencian un progreso interno, tanto a nivel de las respectivas formulaciones, que van desde la más amable hasta la más seca y tajante; como también a nivel del objeto-valor cuya adquisición se interpone en el programa:

1. ἔχω ἀνάγκην ἐξελθὼν ἰδεῖν αὐτόν [*tengo necesidad de ir a verlo*]
   ἐρωτῶ σε κτλ [*te ruego que* etc.]
2. πορεύομαι δοκιμάσαι αὐτά [*voy a probarlos*]
   ἐρωτῶ σε κτλ [*te ruego que* etc.]
3. διὰ τοῦτο [*por ello*]
   οὐ δύναμαι ἐλθεῖν [*no puedo ir*]

---

[668] Cf. la interesante tabla de comparaciones entre las dos unidades en Otto Glombitza, „Das große Abendmahl Luk 14,12-24", en: *NT* 5 (1962), p. 11, nota 4.

[669] Este estado de los invitados se deduce por el hecho mismo de haber aceptado la invitación a una gran cena, como también por los objetos adquiridos y la importancia asignada a la (post)boda.

[670] A título de comparación puede mencionarse el interesante paralelo entre Lc 14,18-20 y Dt 20,5-7. Allí la casa nueva, la viña plantada y la comprometida (aún no casada) son objetos-valor cuya adquisición (siempre en términos semióticos) es motivo valedero para no tener que participar en una guerra. Ahora bien, una lectura intertextual, a nivel hermenéutico, podría deducir una relación entre ambos textos, estableciendo que el reino de Dios es cualitativamente distinto y superior a los negocios "terrenales" y concretamente en este caso, a la guerra, pues prácticamente los mismos objetos-valor dejan de ser excusas valederas cuando se trata de la participación en la nueva dimensión del reino. No queda descartado, pues, un empleo intencional de la referencia.

El texto establece que el afán de mayores ganancias (campo, bueyes) constituye el impedimento para la participación de los dos primeros invitados. La excusa del tercero es figura peculiar de la isotopía acolítica o del seguimiento, trabajada por Lucas en pasajes que versan sobre el desprendimiento familiar: Lc 14,26 (padre, madre, mujer, hijos, hermanos, hermanas, la propia vida); Lc 18,29 (casa, mujer, hermanos, padre, hijos).

Los dos primeros invitados optan, pues, por un mayor rendimiento[671] en lugar de la participación en el banquete. La figura de la obligación (ἀνάγκη [*necesidad*; *presión*, *compulsión*]) y del apuro (πορεύομαι [*voy*, en el sentido de *estoy yendo ya mismo*]) refuerzan la dedicación plena a esos bienes que han atrapado toda la atención de esos sujetos. El discurso juega con un detalle oculto: los sujetos ni siquiera se percatan de que podrían ver su campo y probar sus bueyes a la mañana siguiente. Esta ampliación de la importancia del campo y los bueyes constituye una figura de la distorsión que el capital opera en la mente de sus poseedores poseídos. En este caso concreto aparece también el afán de ampliar los bienes.[672]

En el entorno de la época, el rechazo de una invitación tan generosa y las excusas presentadas constituían una ofensa personal del sujeto *anfitrión*.[673] Tratándose de un sujeto distinguido y rico, nadie habría dejado pasar por alto tan brillante oportunidad de un mayor reconocimiento social y de prestigio, e incluso de ventajas económicas derivables de una invitación de este tipo.[674] La parábola trabaja, pues, con las figuras implícitas de la *necedad*, la *ridiculez*, la *pérdida* consciente y voluntaria de *oportunidades*. Este conjunto figurativo sugiere que en la vida real nadie actuaría de esta manera al recibir este tipo de invitaciones. Si alguna persona del público lector del EvLc, rica e importante en la escala social, dejara que sus intereses económicos y familiares se interpusieran entre su elección y el reino, quedaría bajo el mismo juicio de exclusión.

El fracaso del primer programa es mitente para el juicio indicado mediante el enunciado ὀργισθείς [*encolerizado*, *airado*, *furioso* (con una semántica más fuerte que el simple *enojado* de RV)] de Lc 14,21b; y a partir de allí se origina un nuevo programa narrativo cuyo mitente complejo es la necesidad del anfitrión de *compartir*. El fracaso del primer programa y el estado furioso son mitentes adjuntos.

La esencia de la unidad se halla en la inversión de la dirección de la invitación: de los importantes e "interesantes", ricos y prestigiosos, a las personas pobres, con discapacidad, marginadas.

Las plazas y calles son figuras de la falta del hogar. Allí vegetan aquellas personas marginadas que no tienen casa propia ni persona que las cuiden.

La lista de los nuevos invitados repite literalmente la lista del consejo de Lc 14,13. Es una muestra del elevadísimo interés lucano en definir a los "reemplazantes" como personas altamente cargadas con connotaciones de destitución económica y marginalidad social.[675] La combinación de la doble mención de la lista con su carga negativa, colocada sobre los primeros invitados en ambos casos, establece explícitamente la conjunción de ambas unidades.

---

[671] O. Glombitza, „Das große Abendmahl Luk 14,12-24", p. 12.

[672] Remarcado sobre todo en el caso de los diez bueyes. Un agricultor pequeño o incipiente no puede comprar de una vez cinco yuntas de bueyes. Eso sólo lo puede hacer un latifundista, con suficiente extensión de campo como para usar 10 animales nuevos, además de los que ya eventualmente tenga.

[673] K. H. Rengstorf, *Das Evangelium nach Lukas*, p. 179.

[674] L. Schottroff y W. Stegemann, *Jesús de Nazaret, esperanza de los pobres*, p. 194-195.

[675] W. Braun, *Feasting and Social Rhetoric in Luke 14*, p. 81.

Lc 14,22 es presentación implícita del cumplimiento estricto de la orden dada. También puede decirse que el enunciado de acción cumplida γέγονεν ὃ ἐπέταξας [*se ha hecho lo que mandaste*] presupone la realización del mandato.[676]

Luego viene una figura que refuerza enfáticamente la inversión: *otro mandato*, con carácter de orden tajante expresada mediante la frase final encabezada por el ἵνα [*para que, a fin de que*]. Lc 14,24 desarrolla esta figura drástica hacia su lado negativo. ¿Quién es allí el sujeto que habla de su casa? Como en Lc 14,23 habla el dueño de casa, y dado que no se indica cambio de sujeto, el texto le asigna al mismo dueño la frase del v. 24. Esta asignación queda reforzada por el paralelo entre la formulación μου ὁ οἶκος [*mi casa*] en el v. 23 y μου τοῦ δείπνου [*mi cena*] en el v. 24.

Ahora bien, el giro λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι [*Porque yo les digo que*] tiene el tono de una declaración solemne de Jesús,[677] como Lc 4,24: ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι [*de cierto les digo que*]; y 15,7.10: λέγω ὑμῖν ὅτι [*les digo que*]. Al emplear así un giro de Jesús y ponerlo en boca del dueño de casa, el discurso sugiere una identificación entre ambos sujetos. La frase completa es respuesta decisiva a la pretensión farisaica de comer en el reino, presentada en la objeción de Lc 14,15. Al mismo tiempo, es juicio final sobre quienes no practican las relaciones propuestas y practicadas por Jesús.

El último grupo de invitados queda conformado por indigentes, mendigos, vagabundos, personas sin hogar. Los caminos y vallados son figuras de los lugares *extra muros*. Se trata, pues, de personas marginadas y excluidas en todo sentido.

La formulación ἀνάγκασον εἰσελθεῖν [*fuérza*(los) *a entrar*] ha preocupado a más de un exégeta. Frecuentemente se habla de la "resistencia aparente" de los invitados, según la costumbre oriental, tal como se trasluce, p. ej., en Gn 19,3 (LXX κατεβιάζετο αὐτούς [*les insistió/obligó*]; en Lc 24,29 παρεβιάσαντο αὐτόν [*lo obligaron*] y en Hch 16,15 παρεβιάσατο ἡμᾶς [*nos obligó*].

Otros afirman que la segunda invitación, dirigida a personas marginadas, es creación lucana que tiene en vista la misión cristiana al mundo pagano. Pero debe tenerse presente que ἀνάγκασον [*fuerza*] es término prelucano,[678] ya que para situaciones similares Lucas mismo emplea el verbo παραβιάζομαι [*obligar, persuadir*], Lc 24,29 y Hch 16,16.[679] Es, pues, mayor la posibilidad de que Lucas haya recibido este segmento ya incorporado a la parábola.

Finalmente también existe la posibilidad de interpretar el ἀνάγκασον [*fuerza*] en sentido reflexivo: *obligate a entrarlos*. Interesantemente el texto no indica ningún objeto para ninguno de los dos verbos. Para εἰσελθεῖν [*entrar*] es lógico que por el contexto se deduzca como objeto *a ellos*. Ahora bien, teóricamente la segunda persona singular [*te*] también podría ser el objeto directo de la acción de obligar.[680] La "presión" sería entonces la autoobligación que el enviado tendría que aplicarse a sí mismo para superar los prejuicios, aversiones o resentimientos contra las personas marginadas y excluidas – verdaderamente una idea muy atractiva.

Si bien estas disquisiciones tienen importancia a nivel filológico y gramatical, las distintas posibilidades no modifican mayormente el sentido del proyecto. De hecho, el hombre tuvo que empujar al siervo a buscar más gente, y precisamente gente muy desplazada. La interpretación del curioso lexema en sentido reflexivo sólo vendría a subrayar algo más enfáticamente el hecho que de todos modos ya salta a la vista, a

---

[676] A. Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesu*, II, p. 414.

[677] A. Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesu*, II, p. 415.

[678] J. Jeremias, *Die Sprache des Lukasevangeliums*, p. 240.

[679] Cf. la variante en Lc 14,23: ποίησον [*haz*], apoyada por el Papiro 75 y otros pocos más. El testimonio es muy pobre. La lectura se evidencia como intento de corrección de la formulación difícil.

[680] Siegfried Kreuzer, „Der Zwang der Boten – Beobachtungen zu Lk 14,23 und 1 Kor 9,16", en: *ZNW* 76 (1985), p. 125-126.

saber, la inversión de la dirección de la invitación, combinada con el juicio radical sobre los importantes y ricos autosuficientes.

El juicio, cristalizado en Lc 14,21, queda confirmado definitivamente por la inversión presentada en Lc 14,24: los incluidos quedan excluidos; los excluidos (personas pobres, con discapacidad, marginadas) quedan concluyentemente incluidos.

Jesús desarrolla así como programa narrativa *anunciar el juicio a los prestigiosos y ricos ocupados y ávidos + anunciar el reino a las personas pobres, con discapacidad y marginadas.* Este programa narrativo es a su vez realización de otro programa de Jesús: *legitimar su propia praxis de relación con personas pobres y desplazadas.*

Viendo la unidad entera como elemento funcional en el proyecto literario lucano, puede estimarse que el texto ofrece también suficientes indicaciones como para leerlo alegóricamente. Puede verse en él el proceso del cristianismo a partir de la constitución de una comunidad judeocristiana compuesta fundamentalmente por personas pobres, marginadas y despreciadas; y luego su proyección al mundo gentil representado por las personas de *extra muros*, agregándose así la constitución de una comunidad pagano cristiana.

No es éste el lugar de discutir esta proyección al mundo gentil, pues alcanza con comprender que la segunda invitación se dirige a personas muy excluidas;[681] y que la unidad se sitúa en la misma línea ética que la anterior, Lc 14,12-14, con su mandato de compromiso concreto, histórico, material y comunitario con personas marginadas. Éstas forman un conjunto de pobres, lisiados, cojos, ciegos, mendigos, hambrientos, desocupados, sin hogar.

Por su parte, el juicio de Lc 14,21b+24 confirma la crítica expuesta en Lc 14,7-11. Debe enfatizarse asimismo que la parábola no es un mero proyecto escatológico. El discurso historifica el reino, que en la objeción del comensal había sido proyectado a la dimensión escatológica. Esta realización concreta se indica mediante la repetición literal de la lista de personas a invitar en lugar de los importantes y ricos. Este paralelo de las dos listas establece la realización del comienzo del reino en el *hic et nunc*, sin negar en absoluto su *todavía no (del todo)*. El punto de enlace entre ambos planos, el escatológico como irrupción a darse y el histórico y terrenal, es Jesús mismo.[682]

De esta manera Lucas indica a quienes siguen a Jesús que su praxis ha de construir en el seno de la comunidad ese nuevo tipo de relaciones que realizan anticipatoriamente el reino. Éste empieza a materializarse en la formación de relaciones humanas de total entrega y amor incondicional.

A diferencia de conversaciones farisaicas, las de sobremesa de Jesús no versan sobre cuestiones de doctrina, interpretación puntillista de aspectos legales o transmisión de tradiciones de importantes figuras del pasado; sino lisa y llanamente sobre temas fraseológicos. Las cuatro unidades de sobremesa en Lc 14,1-24 trabajan sobre cuestiones prácticas.

La ubicación de estas unidades en el contexto de la sobremesa en la casa de uno de los principales de los fariseos tiene por meta dirigir una serie de puntas contra estos sujetos: ellos son los anti-sujetos en las cuatro unidades. Por la caracterización de los anti-sujetos como ricos, el Jesús lucano establece una conjunción entre /fariseo prestigioso/ y /rico/.

La intervención autosuficiente en Lc 14,15 los evidencia además como /despreciadores/. El público lector del EvLc se topa, pues, con una conjunción triple: /prestigioso-rico-despreciador/ – he aquí el anti-sujeto por excelencia.

Este desenmascaramiento niega la seguridad farisaica definida por el saber y su legalismo, agravando el juicio. Lc 14,1-24 mantiene así una relación expresa con Lc

---

[681] La versión mateana en Mt 22,1-10, como parábola del banquete nupcial, puede aplicarse con mayor facilidad a la situación histórica del proceso del cristianismo: envío de siervos, asesinato de los enviados, muerte violenta de los asesinos y destrucción de su ciudad por fuego, salida de los siervos y reunión de *todos los que hallaron, malos y buenos.*

[682] G. Girardet, *A los cautivos libertad*, p. 122.

13,25-30. Al mismo tiempo, es paso directo a la confrontación con la praxis de Jesús, atacada por los anti-sujetos y legitimada por Jesús mismo en el siguiente capítulo.

2.12. Lc 15,1-32: Sustitución de la relación basa en el dinero, valores económicos y méritos calculables por una relación basada en el amor y el perdón

Lc 15,1-16,31 constituye la secuencia más compleja de todo el evangelio en lo que a la temática económico-relacional se refiere. Juntamente con el tema de los primeros puestos y lugares de prestigio, analizado en Lc 14, los tres capítulos forman un verdadero tríptico con las condiciones de ingreso y de desenvolvimiento de la vida al reino. Dada la extensión de la secuencia Lc 15-16, es necesario subdividirla en dos ítems para su tratamiento, correspondientes a los respectivos capítulos. Esto no significa el establecimiento de una divisoria o, peor aún, ruptura: la división corresponde tan sólo a la necesidad de producir mayor claridad, subrayándose desde el inicio la estrecha relación entre los dos capítulos.

Desde hace mucho tiempo se ha señalado la existencia de ese vínculo. A. Jülicher aún había hablado cuidadosamente de "una cierta relación interna": en el cap. 15 Jesús acepta a los perdidos; en el 16, a los pobres.[683] También se ha visto una relación entre la autodefensa jesuana contra los ataques de los fariseos autosuficientes (Lc 15) y el ataque jesuano dirigido contra los fariseos ávidos de riquezas (Lc 16). La vinculación entre ambos capítulos también pasa asimismo por la habilidad que tienen el hijo pródigo en Lc 15 y el mayordomo inteligente en Lc 16 para hallar vías para salir de su situación.[684]

El análisis estructural, por su parte, descubre una correspondencia simétrica entre ambos capítulos, tanto en lo que se refiere a la disposición de elementos manifiestos como en lo que hace a la temática. El conjunto de la serie de elementos de oposición y correspondencia construye un sorprendente efecto de sentido en la extensa secuencia:

Lc 15	Proceso de salvación
Lc 16	Proceso de perdición[685]

Todo Lc 15 constituye una unidad redaccional cuyos diversos elementos se integran en un conjunto perfecto, capaz de ofrecer varias dimensiones complementarias al público lector del EvLc, según el ángulo desde el cual uno se acerque al texto. Lc 15 es uno de los textos con los cuales puede demostrarse claramente que el análisis estructural no sólo logra explicar los mecanismos de producción de sentido, sino que también aporta datos esenciales sobre el sentido mismo, pudiendo corregir lecturas parcializantes y tergiversadas. Por de pronto es de fundamental importancia asumir la lectura del capítulo entero, y no seccionar la oveja de la moneda y a estos dos del hijo pródigo.[686]

El análisis histórico-crítico ha trabajado sobre los diversos orígenes posibles de los materiales contenidos en Lc 15; mientras que el análisis redaccional y estructural

---

[683] A. Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesu*, II, p. 495-496.

[684] Cf. el estudio de J. J. Kilgallen dedicado a esta temática: "Luke 15 and 16: A Connection", en: *Bib* 78 (1997) 369-376.

[685] El análisis de Lc 16 mostrará que esta secuencia se desdobla nuevamente en dos procesos: Lc 16,19-31 (el rico y Lázaro, el pobre) es la antítesis de Lc 16,1-9 (mayordomo inteligente).

[686] Por razones puramente convencionales y para no confundir a quien quiera leer este análisis, mantenemos aquí el título tradicional de *Hijo pródigo* para la parábola de Lc 15,11-32. El estudio del texto sugiere otras posibilidades, tales como *Los dos hijos*, *Los dos hijos perdidos*, *El amor del Padre*

concibe que tiene peso decisivo el tejido de interrelaciones establecidas por el autor entre los diversos elementos mediante su trabajo redaccional propiamente dicho. La globalidad de la unidad y la coherencia interna de todo Lc 15 es normativa para la exégesis del capítulo.[687] Lamentablemente hay comentarios exegéticos que, tomando en cuenta las divisiones de órdenes de texto para la predicación, tanto antiguos como modernos, caen en el craso error de subdividir y fragmentar Lc 15 en sus unidades menores, básicamente la oveja y la moneda por una parte y el hijo pródigo por otra.

La fragmentación de Lc 15 es tanto más extraña en cuanto se considera que la serie de las tres parábolas corresponde a las tres unidades integradas en la secuencia de Jer 31,10-20, tal como ha sido señalado por M. B. Kossen:[688]

Jer 31, 10-14	—	Lc 15, 4-7
15-16	—	8-10
17-20	—	11-32

Existe un sinnúmero de estudios exegéticos histórico-críticos, dogmáticos y homiléticos sobre Lc 15 y en especial sobre la parábola del hijo pródigo, "la perla y corona de todas las parábolas" según algunos;[689] con un sitio web propio.[690] Hay montañas de escritos especializados de mayor o menor calidad, dedicados a las múltiples dimensiones teológicas, antropológicas, psicológicas, existenciales, sociales, familiares y otras de este texto. Pero a pesar de todas las investigaciones hechas, el texto sigue ofreciendo ciertas dificultades, fundamentalmente en materia de los aspectos legales (herencia, reparto de bienes en vida, usufructo, legado, donación, separación; la restitución del menor y la situación del mayor); de las diversas motivaciones de los programas narrativos del padre; y fundamentalmente la proyección alegórica de la parábola, o sea, la identificación del padre con Dios y de los dos hijos con los grupos de sujetos que aparecen en conjunción y oposición con respecto a Jesús, respectivamente.

Una vez nacido el análisis estructural de textos narrativos, Lc 15 de inmediato acaparó la atención de quienes se aventuraron a emplear esta metodología. Remitimos a una serie de destacados trabajos semióticos sobre Lc 15.[691] Algunos de estos estudios nos brindarán valiosos elementos para nuestro propio recorrido semiótico.

---

[687] En la mayoría de los trabajos exegéticos se insiste en este aspecto; cf., p. ej., Charles Homer Giblin, "Structural and Theological Considerations on Luke 15", en: *CBQ* 24 (1962), p. 15 y 21.

[688] M. B. Kossen, "Quelques remarques sur l'ordre des paraboles dans Lc 15", en: *NT* 1 (1956) 75-80, passim. Cf también Gottfried Quell, Art. πατήρ. B: Der Vaterbegriff im AT, *ThWNT*, V, p. 973 : en Jer 31.18-20 se reconoce claramente el prototipo de la parábola del hijo pródigo.

[689] Ferdinando Castelli, "Escritores modernos ante a parábola do Filho Pródigo", en: *CF* 15 (1992), p. 25

[690] http://www.eprodigals.com/ Este sitio fue creado el 22 de noviembre de 2007 para honrar la extensa obra de Kenneth E. Bailey, quien se dedicó a explicar el significado del hijo pródigo desde una perspectiva cultural.

[691] José J. Alemany, "Lc 15,11-32: Una sugerencia de análisis estructural", en: *MisCom* 41 n. 78-79 (1983) 167-176; Robert Couffignal, "Un père au coeur d'or. Approches nouvelles de Luc 15,11-32", en: *RevThom* 91 (1991) 95-111 ; Grupo de Entrevernes, *Signos y Parábolas*, Cap. III: "Había que celebrar fiesta...", p. 101-152; Ch. H. Giblin, "Structural and Theological Considerations on Luke 15"; Pierre Grelot, "Le Pére et ses deux Fils: Luc XV,11-32. Essai d'Analyse Structurale", en: *RB* 84 (1977) 321-348 y 538-565; W. Megass, „Geben, Nehmen, Teilen als Tischsequenz in Lk 15,11-32", en: *LingBibl* 37 (1976) 31-45; D. Patte, "Structural Analysis of the Parable of the Prodigal Son: Towards a Method", Cap. II de: Daniel Patte (Ed.), *Semiology and Parables: An Exploration of the Possibilities Offered by Structuralism for Exegesis*, Pittsburgh, Pennsylvania, Pickwick Press, 1976, p. 71-158; Franz Schnider, *Die verlorenen Söhne. Strukturanalytische und historisch-kritische Untersuchungen zu Lk 15*, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht; Friburgo, Universitätsverlag, 1977; Manuel Ángel Vázquez

Para quienes investigan las estructuras de textos bíblicos, Lc 15 no sólo es uno de los polos más atractivos dentro del EvLc, sino de todos los materiales evangélicos. Ante la abundante cantidad de trabajos semióticos sobre este texto, cabe preguntarse honestamente acerca de la validez o necesidad de otro estudio más. Rusticamos empero nuestra propia lectura con dos razones. Por más que se podría remitir a algún estudio muy completo, este recorrido quedaría incompleto, ya que la disposición orgánica del conjunto de los materiales lucanos analizados exige la consideración detallada de unidades tan centrales como Lc 15. Segundo, ninguno de los estudios semióticos indicados es totalmente satisfactorio en la perspectiva que nos interesa, y que es la económico-relacional. Sin duda, el análisis del Grupo de Entrevernes es el más completo; pero además de faltarle aspectos de la perspectiva indicada, le faltan elementos de la estructura profunda, tanto en la parábola del hijo pródigo como del programa narrativo del capítulo entero. Ahora bien, en la medida en que seguimos los pasos del análisis greimariano, forzosamente nuestra lectura se superpondrá de tanto en tanto con la del Grupo de Entrevernes, discípulos de Greimas. Por su parte, el análisis de Schnider nos aportará elementos decisivos para el relevamiento de las estructuras profundas.

A nivel literario, Lc 15 se organiza de la siguiente manera: un marco situacional en Lc 15,1-2 y un largo discurso parabólico en Lc 15,4-32 encabezado por el enunciado de acción en el v. 3. La unidad interna del capítulo queda reforzada por un quiasmo a distancia formado por los vs. 1-2 y 28-32: los dos segmentos finales forman una inclusión que hace referencia a la situación inicial presentada en la apertura:

Lc	15, 1	A	Los perdidos se acercan: son hallados
	2	B	Oposición de los anti-sujetos con autoestima
	28-32	B'	Oposición del hermano mayor con autoestima
	32	A'	El muerto/perdido vuelve a vivir/es hallado[692]

Además de volver a la memoria del público oyente y lector en los segmentos finales de la unidad, los elementos de Lc 15,1-2 resurgen en la parábola entera del hijo pródigo: los culpables que participan en la comunión, los justos que se enojan, Jesús que provoca la crisis.[693] Esto indica que Lc 15,3-32 es concebido como respuesta de Jesús a los opositores: con las tres parábolas, Jesús legitima su praxis relacional y perdonadora atacada por los anti-sujetos. Esta interpretación de Lc 15 ha logrado un amplio reconocimiento en la exégesis[694] Pero la unidad de Lc 15 no sólo se halla arraigada en la forma escrita del texto, sino también en su retórica. Como los demás textos neotestamentarios, el EvLc fue puesto por escrito para ser leído en voz alta y escuchado en la comunidad; de allí que las unidades temáticas son eso: unidades no seccionables.[695]

Medel, "El perdón libera del odio. Lectura estructural de Lc 15,11-32", en: *COM* 11 (1978) 271-312; R. Waelkens, "L'analyse structurale des paraboles".

[692] Una apreciación similar se halla en el estudio del Grupo de Entrevernes, *Signos y Parábolas*, p. 147: destaca que Lc 15,32 vuelve sobre la situación enunciativa presentada en Lc 15,1-2.

[693] F. Bovon, "La parábola del hijo pródigo (Lucas 15:11-32), primera lectura", en: F. Bovon y otros, *Exégesis. Problemas de método y ejercicios de lectura* (Génesis 22 y Lucas 15), Buenos Aires, La Aurora, 1978, p. 43.

[694] Vayan a modo de ejemplos –y por tratarse de trabajos en castellano– los siguientes: Juan J. Bartolomé, "Comer en común: Una costumbre típica de Jesús y su propio comentario (Lc 15)", en: *Sal* 44 (1982) 669-712, passim; José Alonso Días, "Paralelos entre la narración del Libro de Jonás y la parábola del hijo pródigo", en: *Bib* 40 (1959), p. 640; Juan Leal, *Evangelio de San Lucas*, p. 203.

[695] F. J. van Beeck, "'Lost and Found' in Luke 15: Biblical Interpretation and Self-Involvement", en: *ET* 114 (2003), p. 399.

El primer segmento de Lc 15, los vs. 1-2, presenta una pugna entre la conjunción de los programas narrativos de Jesús y del sujeto colectivo *publicanos + pecadores*, y una disyunción intentada por el sujeto colectivo *fariseos + escribas*. Tomando este segmento como minunidad, se verifica la existencia de tres programas narrativos: el del sujeto *publicanos + pecadores*: *oír a Jesús* (con su programa adjunto *acercarse*); el de Jesús: *practicar comunión con ese sujeto colectivo*; y el del sujeto *fariseos + escribas*, que ejerce una verificación negativa de la conjunción entre los dos programas y sujetos anteriores.

Por boca del anti-sujeto, el público lector puede enterarse del programa narrativo completo de Jesús, presentado con los anunciados de acción *recibir* y *comer con*. La transferencia del objeto *palabra* de Jesús a *publicanos + pecadores* es la faceta perteneciente a Jesús en el programa *oír* que desarrolla el sujeto colectivo.

El programa verificatorio de *fariseos + escribas* es presentado con la figura de la *murmuración*, de carga semántica tan negativa en la tradición bíblica. El evangelista ubica así a este sujeto en la posición actancial de *oponente*, estableciendo que su programa *desacreditar la conjunción entre los programas criticados* es una realización negativa.

Cabe destacar que a este nivel del conflicto el sujeto *fariseos + escribas* no puede impedir de manera directa la conjunción de los programas de los otros dos sujetos, sino que ejerce meramente un hacer interpretativo de desprecio.[696] Este esquema se repetirá en la parábola larga con la objeción del hijo mayor: no puede impedir la transferencia del objeto *perdón-comunión*, sino que ejerce una actividad interpretativa llena de desdén sobre la performancia del sujeto *padre*. Cabe destacar que esta oposición se realiza *post eventum*. Asimismo, el sujeto *padre* legitima su realización *post factum*.[697]

Para designar al sujeto que busca la conjunción con Jesús, el discurso emplea la fórmula estereotipada *publicanos y pecadores*. El programa lucano de conjunción total es remarcado mediante el empleo de la figura de la *totalidad*: πάντες κτλ [*todos* etc.], hecho imposible en términos reales, pero hecho necesario para los objetivos lucanos a nivel de la producción del sentido.

El análisis de la isotopía relacional verificará las transformaciones semánticas que se operan en este sujeto colectivo. Por de pronto, cabe recordar que la fórmula abarca a personas de vida inmoral y también a personas con profesiones consideradas deshonestas y/o impuras.

Lo decisivo en el segmento Lc 15,1-2 consiste en el hecho de que el anti-sujeto no puede concebir la conjunción de los otros dos sujetos en términos positivos, p. ej., en vista de algún cambio del sujeto *publicanos y pecadores*, tal como arrepentimiento, reparación, conversión, búsqueda de orientación, etc. Al contrario, la ve como un proceso de "impurificación" de Jesús que con su actitud receptora y por compartir la mesa con esos sujetos los parece confirmar en su estado pecaminoso.

El discurso recibe su fuerza a partir del trasfondo de la imposibilidad religiosa judía de compartir la mesa con la persona impura, y de la exigencia de signos y señales elocuentes de arrepentimiento y cambio de actitud como condiciones previas a la toma de contacto con "esa gente". Con "esa gente" no hacemos sino retomar la valoración negativa de la pecadora y de Jesús mismo por Simón el fariseo en Lc 7,39.

Lc 15,3 abre una división en la unidad. Es una "señal de apertura", en este caso, macrosintáctica por ser enunciado de acción que encabeza una unidad mayor. (Señal microsintáctica es aquella que establece subdivisiones dentro de una frase o entre segmentos). La unidad, si bien no tiene clausura "visible", termina en Lc 15,32, ya que Lc 16,1 contiene una nueva señal de apertura. También hay cambios en el público oyente, de importancia para la apreciación de cada unidad. En Lc 14,26-35 Jesús se

---

[696] Grupo de Entrevernes, *Signos y Parábolas*, p. 104-105.

[697] M. A. Vázquez Medel, "El perdón libera del odio", p. 310.

dirige a *mucha gente en el camino*; a partir de Lc 15,3, a los fariseos y escribas; en Lc 16,1, a los discípulos.

El objeto del enunciado de acción *decir* es designado como παραβολή [*parábola*]. El singular ha producido varias especulaciones. ¿Habrá habido una relación directa entre Lc 15,1-2+3 y la parábola del hijo pródigo? Si el título se refería originalmente sólo a la parábola de la oveja perdida, ¿por qué no fue puesto en plural ante el carácter evidente de parábola doble de Lc 15,3-10 (ó 4-10)? Y si en origen la parábola del hijo pródigo seguía directamente al actual marco situacional, ¿por qué Lucas o un redactor prelucano de lo que más tarde iba a ser Lc 15 no empleó el plural para esa construcción redaccional de tres parábolas en una sola secuencia? Ahora bien, si se considera que Lc 15 constituye un todo global, indivisible según el propósito de Lucas, y si se trata de un proyecto literario formado por dos etapas de persuasión y de estímulo para una determinada opción, entonces podría tomarse la formulación παραβολή [*parábola*] como *discurso parabólico*, y la *parábola* sería entonces Lc 15,4-32. De esta manera, el Εἶπεν δέ [*Pero dijo*] de Lc 15,11 perdería su carácter divisorio para convertirse en enunciado de continuación del discurso brevemente interrumpido por la introducción de la variante de perdición ejemplificada mediante la moneda perdida. Nótese que el discurso introduce esta variante mediante la partícula disyuntiva ἤ (*o*) en Lc 15,8. Por su parte, las dos parábolas menores son una combinación literaria perfecta,[698] con paralelización en todos sus elementos, con movimiento de la atención del pastor a la mujer.[699]

La coherencia interna del largo discurso parabólico completo queda establecida mediante la reiteración de los principales elementos lexemáticos a lo largo de las tres parábolas (se indican los versículos de Lc 15):[700]

	Oveja	Moneda	Hijos
Pérdida de un elemento de la totalidad ἀπόλλυμι [*perder*]	4ab.6	8.9	17.24.32
Encuentro εὑρίσκω [*encontrar*]	4.5.6	8.9.ab	24.32
Alegría χαίρω [alegrarse]; χαρά [alegría]	5.7.	10	32
Proyección de la alegría sobre otras personas συγχαίρω [*gozarse con*] εὐφραίνομαι [*hacer fiesta*]	6	9	 23.32

Lc 15,4-7 y 15,8-10 tienen estructuras concéntricas construidas sobre los cambios de estado y las acciones:

Lc 15, 4	A	ἀπολέσας [*que pierde*]
	B	ἀπολωλός [*perdido*]
	C	εὕρῃ [*encuentre*]
5	X	εὑρών [*encontrando*]
6	C'	εὗρον [*encontré*]
	B'	ἀπολωλός [*perdido*]
7	A	ἁμαρτωλός μετανοῶν [*pecador que se arrepiente*]

[698] Cf. sobre esa combinacion literaria Robert Couffignal, "Du jumelage des paraboles. Approches nouvelles de Luc XV,3-10", en: *BLE* 94 (1993) 3-18.

[699] Para una perspectiva feminista (del hemisferio norte) de la parábola de la moneda perdida, cf. R. Lamb, „Ein Licht ist angezündet. Lukas 15,8-10 aus feministisch-befreiungstheologischer Perspektive", en: *BiKi* 50 (1995) 230-234.

[700] Cf. una tabla similar en Léonard Ramaroson, "Le cœur du Troisième Évangile: Lc 15", en: *Bib* 60 (1979), p. 349.

Lc 15, 8	A	ἀπολέση [*pierda*]
	B	Tácito : objeto directo de ζητεῖ [*busca*]
	C	εὕρῃ [*encuentre*]
9	X	εὑροῦσα [*encontrando*]
	C'	εὗρον [*encontré*]
	B'	ἀπώλεσα [*perdida*]
10	A	ἁμαρτωλός μετανοῶν [*pecador que se arrepiente*]

En ambas parábolas se produce una carencia que es mitente para una búsqueda que quiere suplir la ausencia. El juego cuantitativo (100 – 1 – 99; 10 – 1 – 9) indica que la carencia no implica totalidad perdida, sino pérdida de una parte de la totalidad.

Ambas búsquedas son coronadas por el éxito de sus respectivos programas narrativos. La colocación de la oveja encontrada sobre los hombros del pastor puede contener una referencia figurativa al hecho de la posesión, además de la debilidad del animal. La dracma, por su parte, equivalía casi a un denario; es decir, tenía ciertamente un buen valor en el ámbito de las personas pobres de la época, correspondiendo aproximadamente a un salario diario.[701] Estamos, pues, ante figuras de propiedad.[702]

Luego del hallazgo de los objetos perdidos se produce *alegría*. Con ella se inicia una nueva minisecuencia narrativa. El estado de alegría es mitente para volver a la casa, llamar a vecinos y amigos en el caso del hombre y a vecinas y amigas en el caso de la mujer, invitar a participar en la alegría y a fundamentarla. Nótese también que se repiten los lexemas anteriores en la narración de quienes hallaron lo perdido y buscado. La serie de enunciados de acción desencadenados por el mitente *alegría* indica que el texto no sólo quiere narrar el proceso de *pérdida – búsqueda – encuentro*, sino que también quiere subrayar enfáticamente el estado de alegría por el hallazgo del objeto perdido.[703]

Ahora bien, si el texto abre su narración con la constatación de una totalidad de 100 ovejas/10 monedas, cabe deducir que la alegría final no puede referirse únicamente al reencuentro con el objeto perdido, sino que abarca también la recomposición de la totalidad.[704] Esto permite establecer una simetría a nivel de la estructura profunda del plano narrativo:

A	Totalidad de unidades
B	Pérdida de una unidad
X	Búsqueda de esa unidad perdida
B'	Hallazgo de la unidad perdida
A	Totalidad recompuesta

El elemento desconcertante es el abandono momentáneo de las partes restantes (99 y 9, respectivamente). Ese elemento no cabe en el diseño de la estructura simétrica; por consiguiente, es una de las dimensiones llamativas. Si se quiere, puede adosarse este rasgo narrativo al centro X (Búsqueda de la unidad perdida), ya que es correlativo al mismo en el sentido de ser parte de la unidad perdida.

El discurso no explicita los motivos de la búsqueda. A nivel de la comprensión inmediata del público oyente, podría decirse que el pastor inicia su programa de búsqueda simplemente porque la oveja es suya y porque sin su guía el animal perdido

---

[701] N. Heutger, „Münzen im Lukasevangelium", p. 99.

[702] Dicho sea de paso, las tres menciones de δραχμή [*dracma*] en Lc 15,8-9 son las únicas en todo el NT.

[703] F. Schnider, *Die verlorenen Söhne*, p. 32-33.

[704] F. Schnider, *Die verlorenen Söhne*, p. 37.

podría perecer del todo, ya que no lograría encontrar el camino de regreso.[705] Ya que el análisis de los programas narrativo tiene todo el derecho de plantear preguntas acerca de los mitentes de las realizaciones que presenta el texto, no está demás indicar los eventuales motivos de los poseedores perjudicados por las pérdidas. Al respecto de esos mitentes, es sumamente ilustrativa la comparación del texto lucano con su similar en el Evangelio Copto de Tomás, Logion 107, donde se pierde la oveja mayor. Al encontrarla, el dueño le dice: *Te quiero más que a las noventa y nueve.*[706] El texto lucano podría sugerir por el contrario que se trata de un animal débil, pequeño, indefenso: por algo se habría perdido.

Quedan identificados, pues, dos elementos semióticos esenciales: la pareja lexemática /perder/ – /encontrar/; y la serie de *totalidad de unidades – una parte – totalidad recompuesta*. A estos dos elementos que tejen la red isotópica puede agregarse el conjunto figurativo *alegría*, desplegado en las siguientes figuras: *alegrarse, llamar a amigos y vecinos/amigas y vecinas, invitarlos e invitarlas a compartir la alegría*, y *contarles el porqué de la misma*.

A nivel de la isotopía ideológica tiene importancia el empleo de la figura *oveja perdida*,[707] conocida en la tradición hebrea sobre todo a partir de Ez 34.[708] La fórmula *oveja perdida*, contenida en los planos narrativo y descriptivo de Lc 15,4-7, se combina con su correlato *pastor*. Se tiende así un puente negativo hacia los malos pastores de Ez 34,1-8 y otro positivo hacia la figura del *pastor prometido por Dios* en Ez 34,23-31. Como la existencia de ovejas perdidas denuncia incapacidad, maldad y pecado de sus pastores, la existencia de pecadores-ovejas perdidas en el pueblo de Israel es indicio de que fallan sus líderes. Aquí alcanza con indicar esta conjunción entre malos pastores en Israel y los malos pastores denunciados en el texto profético, y la conjunción entre el pastor de la parábola evangélica y el pastor anunciado siglos atrás. La exploración de esta inter- e intratextualidad corresponde más bien a un estudio hermenéutico que a un análisis semiótico del texto lucano.[709]

El valor de la partícula ἤ [*que*; *o*] de Lc 15,7 ha recibido dos explicaciones. Una, tomándola en el sentido de una comparación: *(Más) alegría por un pecador que se convierta QUE por 99 justos* etc.; otra, con sentido eliminatorio o excluyente *Alegría por*

---

[705] J. Jeremias, *Las parábolas de Jesús*, p. 165.

[706] Cf. el texto en traducción castellana en Antonio Piñero, José Montserrat Torrents, Francisco García Bazán y Ramón Trevijano, *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi II: evangelios, hechos, cartas*, Madrid, Trotta, 2007[3], p. 96.
Aquí la breve historia constituye una parábola del reino. La investigación ve dos posibilidades de interpretación de este logion: el pastor como símbolo del salvador, que ama en la oveja mayor la partícula divina perdida en el mundo; o al gnóstico que busca y encuentra el "reino" en la oveja mayor, renunciando a todo lo demás. Incluso es posible un doble significado. Cf. sobre este ítem Michael Fieger, *Das Thomasevangelium. Einleitung, Kommentar und Systematik*, Münster, Aschendorff, 1991, p. 265-267, con referencias bibliográficas y comentario de estas interpretaciones.

[707] Nótese que a nivel narrativo la *oveja* es actante (concretamente, objeto); a nivel descriptivo, *oveja perdida* es también una figura.

[708] Gérald Antoine, "Las tres parábolas de la misericordia. Explicación de Lucas 15,1-32", en: F. Bovon y otros, *Exégesis*, p. 159-160.

[709] En otro orden de cosas, pero siempre con relación a la figura del *pastor*, ha de calificarse de apresurada la constatación de J. Jeremias (*Las parábolas de Jesús*, p. 164) sobre una conjunción establecida –según Jeremias– por Jesús entre Dios y el pastor de ovejas como pecador despreciado. Jeremias sostiene que el carácter de pecadores de los pastores de ovejas no impidió a Jesús ponerlos en conjunción con Dios mismo, proponiéndolos como figuras o tipos del cuidado que caracteriza a Dios. Es apresurada porque da por sentado el carácter alegórico de la parábola, cuestión bastante discutible. Donde más se discute sobre la existencia o no de rasgos alegóricos es en la parábola del hijo pródigo. Como esto es materia para la hermenéutica, el análisis estructural no puede dirimir la cuestión.

un pecador que se convierta, y NO por 99 justos etc.[710] Como de todos modos el texto trabaja con una oposición entre el objeto *perdido-hallado* y los *no-perdidos*, puede estimarse que da lo mismo por cuál de los dos sentidos se opte. También un *que* comparativo tiene tono eliminatorio.[711] Cabe notar que aquí se nota una fisura en el discurso en el sentido de que Lc 15,7 establece la oposición indicada, mientras que las dos parábolas breves enfatizan el valor de la /totalidad/.

El par de parábolas de objetos *perdidos-hallados*, colocado antes de la parábola mayor del hijo pródigo en el cual aparece la figura del arrepentimiento del sujeto (ya no objeto) perdido indica que la acción de búsqueda antecede a la acción de arrepentimiento y conversión.[712]

En cuanto a la función estructural de las dos parábolas breves, resulta evidente que ambas tienen una estructura profunda mucho más sencilla que la parábola mayor. Además, su estructura es conclusiva: *totalidad – pérdida – búsqueda – hallazgo – totalidad + extensión* o *aplicación* del discurso parabólico a la conjunción de los programas narrativos atacados por los anti-sujetos. En cambio, la parábola mayor no es conclusiva, sino que permanece abierta a la manera de una invitación. El público oyente/lector, preparado por las dos parábolas menores,[713] puede transferir el desenlace de Lc 15,4-10 a la historia de Lc 15,11-32. La aplicación se realiza a nivel isotópico estructural, pues los elementos decisivos de las dos unidades preparatorias se repiten en la unidad mayor: *totalidad – pérdida de unidad – encuentro – alegría – proyección de la alegría*.

A partir de esta función estructural de las dos parábolas menores, puede afirmarse que en la composición redaccional de Lc 15 esas dos subunidades no tienen valor como elementos independientes, sino que son parte de la secuencia total que explica el programa narrativo de Jesús: su búsqueda y su esfuerzo por sus *opositores*, legitimando su propio programa de conjunción con los sujetos criticados.[714]

El título tradicional de Lc 15,11-32, "la parábola del hijo pródigo", ha sido bastante discutido a lo largo de la historia de la exégesis del siglo XX. A. Jülicher había defendido el título tradicional en su monumental obra sobre las parábolas de Jesús.[715] J. Jeremias, criticando toda una serie de títulos clásicos de parábolas evangélicas, propuso hablar de la "parábola del amor del padre";[716] y si otros intérpretes le siguieron en esa concepción, seguramente habrá sido bajo la influencia de la tendencia a identificar al padre de la narración con Dios.[717] Todo título que incluya al padre puede basarse firmemente en el hecho de que ese sujeto es el verdadero héroe positivo de la parábola.

El análisis estructural podría agregar por lo menos dos títulos más a los ya propuestos: "propuesta de totalidad", "necesidad de alegrarse y festejar". Una lectura que tome en cuenta el proyecto de totalidad también puede hablar de la "parábola de los dos hermanos"; o, como variante y con un pequeño cambio de enfoque, la

---

[710] Sobre ambas posibilidades cf. L. Ramaroson, "Le cœur du Troisième Évangile: Lc 15", p. 352-353, con indicaciones bibliográficas. Ramaroson prefiere optar por el sentido de exclusión.

[711] Así también lo entiende M. Völkel, „Freund der Zöllner und Sünder", en: *ZNW* 69 (1978), p. 9.

[712] F. Bovon, "La parábola del hijo pródigo (Lucas 15:11-32), primera lectura", p. 45.

[713] La función preparatoria de las dos parábolas breves es estudiada especialmente por George W. Ramsey, "Plots, Gaps, Repetitions, and Ambiguity in Luke 15", en: *PRS* 17 (1990) 33-42; como también por J. V. Kozar, "Absent Joy: An Investigation of the Narrative Pattern of Repetition and Variation in the Parables of Luke 15", en: *TJTh* (1992) 85-94, con consideración especial de los efectos sobre el público oyente (fariseos) y al lector, que deben prestar atención al patrón de repetición.

[714] F. Schnider, *Die verlorenen Söhne*, p. 69.

[715] A. Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesu*, II, p. 335.

[716] J. Jeremias, *Las parábolas de Jesús*, p. 158.

[717] Así lo señala acertadamente M. A. Vázquez Medel, "El perdón libera del odio", p. 312.

"parábola de los dos hijos".[718] J. D. M. Derret por su parte, ha enfatizado más la perspectiva comunitaria (*padre – menor – mayor*), deteniéndose en la unidad amenazada, el proyecto de reencuentro y la integridad familiar.[719]

Mientras que el origen de la parábola de la oveja perdida no puede ser asignado a la creatividad literaria de Lucas, ya que la unidad aparece también en Mt 18,12-14,[720] la parábola del hijo pródigo fue atribuida en ocasiones a Lucas mismo. Sin embargo, la opinión mayoritaria del mundo exegético ve en esa pieza una unidad del material peculiar L. El carácter prelucano del hijo pródigo se evidencia en los múltiples semitismos y otros elementos no lucanos, analizados por E. Schweizer y J. Jeremias.[721]

---

[718] Cf. el título de la obra de F. Schnider, *Die verlorenen Söhne*: *los hijos perdidos*.

[719] J. Duncan M. Derret, "Law in the New Testament: Fresh Light on the Parable of the Prodigal Son", en: *NTS* 14 (1967-68), p. 58-59.

[720] Salvo que alguien vuelva a plantear el conocimiento y parcial empleo del EvLc por Mt, como lo sostuvo E. Simon en 1881, *Hat der dritte Evangelist den kanonischen Matthäus benutzt?*, Bonn, 1881, seguido por Larfeld, Schlatter, Rengstorf, Farmer y Wilkens; cf. T. Schramm, *Der Markus-Stoff bei Lukas*, p. 57-58.

[721] Eduard Schweizer, „Zur Frage der Lukasquellen. Analyse von Luk. 15,11-32", en: *ThZ* 4 (1948) 469-471, passim; y J. Jeremias, „Zum Gleichnis vom verlorenen Sohn, Luk 15,11-32", en: *ThZ* 5 (1949) 228-231, passim. De mayor importancia es el articulo del mismo autor: „Tradition und Redaktion in Lukas 15", en: *ZNW* 62 (1971) 172-189; estudio que fue incorporado y ampliado en sus puntos esenciales por J. Jeremias en *Die Sprache des Lukasevangeliums*, p. 244-255.

N. Hiroishi, „Die Gleichniserzählung vom verlorenen Sohn (Lk 15,11-32). Eine form- und traditionsgeschichtliche Untersuchung der Gleichniserzählung Jesu im lukanischen Sondergut", en: *AnJBI* 16 (1990) 71-99, hace un relevamiento de los elementos prelucanos y destaca luego las contribuciones redaccionales y composicionales de Lucas, entre las que sobresale la doble dramaturgia (escenas y figuras dobles, dualidad general).

L. Schottroff ha sostenido que el hijo pródigo es creación lucana, „Das Gleichnis vom verlorenen Sohn", en: *ZThK* 68 (1971) 27-52. En su síntesis (p. 51-52) desarrolla como principal argumento que el texto refleja exactamente la soteriología lucana.

La tesis de una creación lucana ha recibido una serie de críticas, comenzando por la de J. Jeremias, *Die Sprache des Lukasevangeliums*, p. 255; seguido por Ingo Broer, „Das Geheimnis vom verlorenen Sohn und die Theologie des Lukas", en: *NTS* 20 (1973) 453-462 (en especial, p. 458-461). También F. Bovon se opuso a la afirmación de L. Schottroff, cf. "La parábola del hijo pródigo, segunda lectura", en: F. Bovon y otros, *Exégesis. Problemas de método y ejercicios de lectura* (Génesis 22 y Lucas 15), Buenos Aires, La Àurora, 1978, p. 366-367, aduciendo los arraigos veterotestamentarios, las pruebas filológicas (presentadas por J. Jeremias) y las diferencias temáticas entre el material aducido por Schottroff y el texto lucano (Schottroff había estimado que Lc adaptó a su soteriología una pieza de la tradición retórica grecorromana (L. Schottroff, „Das Gleichnis vom verlorenen Sohn", p. 44-47, a saber, una Declaración de (Pseudo)Quintiliano: Aeger redempus).

Con respecto al arraigo del hijo pródigo en la Biblia Hebrea cf. Otfried Hofius, „Alttestamentliche Motive im Gleichnis vom Verlorenen Sohn. (Walter Zimmerli zum 70. Geburtstag)", en: *NTS* 24 (1978) 240-248. Sobre la vinculación especial de todo Lc 15 con el Salmo 23 cf. Kenneth E. Bailey, "Psalm 23 and Luke 15: A Vision Expanded", en: *IBS* 12 (1990) 54-71; y del mismo autor: *Finding the Lost. Cultural Keys to Luke 15*, St. Louis, MO, Concordia, 1992. Bailey subraya los siguientes elementos paralelos: el pastor, arrepentimiento, la oveja perdida, el hallazgo, el honor de Dios, banquete, salvación. La misma idea de la composición del hijo pródigo a partir del Sal 23 fue desarrollada por Ernst R. Wendland en "Finding Some Lost Aspects of Meaning in Christ's Parables of the Lost–and Fount (Luke 15)", en: *TJ* 17 (1996) 15-65.

Bailey extendió sus análisis del hijo pródigo también a la figura de Jacob, publicando en 1997 un artículo sobre el particular: "Jacob and the Prodigal Son: A New Identity Store. A Comparison between the Parable of the Prodigal Son and Gen. 27-35", en: *NESTThR* 18 (1997) 54-72, indicando 15 elementos de semejanza entre ambos relatos que llevan a concebir la parábola como una reescritura de la historia de Jacob; y en 2003 publicó una ampliación de todo ello en *Jacob & the Prodigal: How Jesus Retold Israel's Store*, Downers Grove, IL, InterVarsity Press, 2003.

A nivel narrativo, pueden identificarse los siguientes procesos en la parábola del hijo pródigo:

Lc 15,	11-16	Degradación
	17-24	Reintegración
	25-30	Protesta
	31-32	Propuesta[722]

Cabe destacar que es muy común una división del texto en Lc 15,11-24 y 15,25-32, basada más bien en criterios teológicos (hijo menor: *pecado – arrepentimiento – perdón*; hijo mayor: *protesta por el perdón*); y no en razones estructurales. Son éstas las que invitan a leer la parábola entera como una sola unidad.

A la organización narrativa puede agregarse una organización basada en los mecanismos de verificación:

– Lc 15,11-20a: prueba calificante del hijo pródigo, con presentación de la situación inicial, degradación, autocapacitación para la siguiente prueba.

– Lc 15,20b-24: prueba principal de ambos sujetos, el menor y el padre. El pródigo obtiene su objeto buscado: perdón e integración (considerablemente ampliada). Su regreso transforma actancialmente al padre: de sujeto con capacidad para castigar al hijo, echarlo, emplearlo como peón, pasa a sujeto que lo reintegra.

– Lc 15,25-32: nueva prueba: glorificante para el padre; negativa desde la óptica del mayor; con propuesta final de prueba glorificante para el público lector.

El relato está repleto de ítems que se oponen según sus respectivos códigos. En el código familiar y/o social se oponen *padre* e *hijo menor*; *padre* e *hijo mayor*; *hermano mayor* y *hermano menor*. En el código topográfico: *casa paterna* y *tierra lejana* (= extranjero); *casa paterna* y *campo* o *exterior de la casa*. En el código religioso: *permanencia en el hogar* y *despilfarro del dinero con vida de libertino y trabajo para un extranjero* (¿y robar para alimentarse?).[723] Agreguemos también el código económico: *padre rico* y *menor que quiere su herencia*; *herencia* y *despilfarro libertino*; *despilfarro* y *carestía y hambre*; *jornaleros satisfechos* e *hijo que se muere de hambre*; *querer ser jornalero* y *restitución como hijo*; *servicio del mayor* y *despilfarro del menor*; *no-cabrito* y *novillo cebado*; *no-fiestita* y *gran fiesta*.

Este último código lleva a plantear una pregunta fundamental: ¿cuáles son exactamente las situaciones legales que aparecen y/o se presuponen en el relato, y que pueden echar luz sobre la producción del sentido?

La originalidad de la llamada "segunda parte" de la parábola fue cuestionada por algunos autores, aparentemente sobre la base de la observación que el texto contiene dos puntas y que esto iría en contra de la sencillez parabólica. Jack T. Sanders sostiene que las palabras sobre el hijo mayor son un agregado posterior, quizá del mismo Lucas, "Tradition and Redaction in Luke 15,11-32", en: *NTS* 15 (1968-69), p. 436-437, passim. Se le opuso J. Jeremias, *Die Sprache des Lukasevangeliums*, p. 254-255. Por su parte, John O' Rourke relativizó los argumentos filológicos de Sanders en "Some Notes on Luke 15,11-32", en: *NTS* 18 (1971-72) 431-433.
Sopesando los diversos argumentos temáticos, filológicos, teológicos y de tradiciones empleados en las argumentaciones presentadas, puede afirmarse que las razones filológicas presentadas por J. Jeremias y E. Schweizer son suficientemente convincentes como para afirmar que Lc 15,11-32 es una pieza prelucana, perteneciente al material peculiar L e incorporada por Lucas en su obra con ciertos retoques redaccionales.

[722] La organización en *degradación*, *reintegración* y *protesta* proviene del Grupo de Entrevernes, *Signos y Parábolas*, p. 122. Allí la *protesta* abarca también los dos últimos versículos del capítulo. Ahora bien, como hay un cambio de sujeto agente en Lc 15,31, con una propuesta de alegría por la totalidad y a la vez una invitación a esa totalidad, es preferible hablar de *propuesta* como último proceso y separar este segmento de la *protesta*.

[723] Hasta aquí, el inventario pertenece a M. A. Vázquez Medel, "El perdón libera del odio", p. 299-300. El eventual robo no entra en consideración del análisis estructural.

Aparentemente ninguna práctica legal antigua puede explicar satisfactoriamente todos los aspectos de la narración completa.

Dt 21,17 establece que el primogénito obtendrá dos partes de los bienes del padre y cada uno de los demás hijos, una parte. Además, existía la donación en vida con transmisión de os bienes de padre a hijos, manteniendo el padre el usufructo. Lc 15,29-31 hace suponer esta práctica; pero el v. 13 establece que el hijo menor no sólo obtuvo el derecho de propiedad, sino que pudo disponer libremente sobre su parte.[724] También se ha pensado en el pago o entrega en vida con pérdida del derecho a la herencia, como separación ordenada de la comunidad de bienes.[725] Esta interpretación hace cierta justicia a la situación del hijo menor y a la disposición del padre a reintegrarlo en su comunidad, pero no explica satisfactoriamente la fisura entre la división de los bienes en Lc 15,12 (donde se supone que ambos hijos recibieron sus respectivas partes) y la situación del hijo mayor en Lc 15,29.31 (que permanece sin bienes sobre los cuales disponer).

¿Existieron acaso prácticos populares de herencia? ¿Se tratará de una *q^{e}sasah*, la separación del vínculo familiar? ¿Tendrá que postularse una práctica ficticia?

Valga como conclusión sobre esta cuestión la síntesis del balance que hace L. Schottroff sobre las posibles soluciones a los problemas legales planteados por la parábola: los procesos interfamiliares de la parábola no se orientan con consecuencia lógica según prácticas situaciones y normas legales; ni judías, ni helenistas, ni romanas.[726] Según L. Schottroff, la situación legal no es, pues, decisiva para la interpretación de la parábola. Para otros autores, como, p. ej., W. Pöhlmann, la situación legal en cambio tiene importancia fundamental para el mundo narrativo de la unidad.[727]

Ante las incoherencias lógico-legales internas y la evidente imposibilidad de armonizar todas sus facetas, es preferible tomar esos elementos como práctica ficticia que apunta a la creación de efectos de sentido, y no tanto a la constitución de un precedente que garantice la exactitud de futuras decisiones de índole legal por parte del público lector. En última instancia, lo que está en juego es la actitud del hijo mayor y un enfoque muy preciso de las relaciones interhumanas y religiosas.

El primer paso del programa narrativo del hijo menor consiste en la exigencia de una acción de renuncia del padre al objeto *parte de su herencia*, combinada con la atribución de ese objeto. El padre responde a ese pedido Su actuación es sumamente breve y contiene un solo enunciado de acción: διεῖλεν [*repartió*, *dividió*, *distribuyó*].

Luego el hijo pródigo realiza un programa de *dilapidación* en el cual sucede algo curioso: el objeto *parte de los bienes que le corresponde*, objeto de su búsqueda en el primer programa, deja de ser objeto de realización para convertirse en *ayudante* del programa de derroche. Interesantemente el derroche en sí tampoco es objeto; subsiste, pues, una imprecisión,[728] presenta ante el público oyente/lector mediante las figuras del despilfarro, excesos, prodigalidad y malgasto. El texto acumula varios anunciados de acción con valoración negativa: διεσκόρπισεν [*dispersó*; *derrochó*, malgastó];[729] ζῶν ἀσώτως [*viviendo desordenadamente*, *inmoralmente*], δαπανήσαντος [*habiendo gastado*]. El viaje a la tierra lejana puede ser neutral: la diáspora judía contaba con más judíos

---

[724] Según Bauer, *Wörterbuch*, col. 1561, la formulación συναγαγὼν πάντα [*juntándolo todo*] quizá tenga el sentido de *convertirlo todo en dinero* (es decir, *venderlo todo*). Sea como fuere, el relato da a entender precisamente esa disposición total del hijo pródigo sobre su parte.

[725] Wolfgang Pöhlmann, „Die Abschichtung des Verlorenen Sohnes (Lk 15,12f.) und die erzählende Welt der Parabel", en: *ZNW* 70 (1979) 194-213, passim.

[726] L. Schottroff, „Das Gleichnis vom verlorenen Sohn", p. 41. La autora presenta las diversas posibilidades con abundante bibliografía en las p. 39-44. Cf. también J. D. M. Derret, "Law in the New Testament: Fresh Light on the Parable of the Prodigal Son", p. 59-65.

[727] W. Pöhlmann, „Die Abschichtung des Verlorenen Sohnes", p. 211.

[728] F. Bovon, "La parábola del hijo pródigo, segunda lectura", p. 361.

[729] El término vuelve a ser usado con idéntico significado en Lc 16,1.

que la tierra patria. Pero si bien la ida no necesariamente tiene que ser valorada negativamente, en este contexto preciso el viaje se relaciona con la negación de los valores incluidos en la totalidad de la casa paterna y a su vez con la vida licenciosa, y como tal tiene tintes negativos.

Cabe preguntarse acerca de la naturaleza del pecado del hijo pródigo. No es lícito afirmar que el texto no coloca ningún interés en este pecado y que lo único que le interesa es la reacción del hijo mayor. Si eso fuera cierto, la parábola no habría calificado negativamente tres veces la pérdida de los bienes heredados. Tampoco lo habría formulado el pródigo mismo en su reflexión y confesión. La lista de posibles pecados es amplia: pedir antes de tiempo su parte de la herencia; irse de la casa abandonando el nexo familiar; derrochar y perder irremediablemente la herencia; hacer pasar vergüenza al padre, los preceptos de la religión y a Dios (Lc 15,18b+21a); olvidarse que el padre tenía un reclamo moral sobre su propiedad y que mientras vivía, podía reclamar el trabajo, los bienes y el cuidado de sus hijos en caso de necesidad.[730] El furioso hermano mayor recalca precisamente esto: que el menor malgastó σου τὸν βίον [*tus bienes, tu sustento*], quitándole al padre la posibilidad de echar alguna vez mano a estos recursos. Agréguese –como minisíntesis– la infidelidad para con los bienes que le fueran confiados.[731]

El macrocontexto configurado por Lc 15-16 proporcionará la precisión final sobre el particular. Por de pronto, queda establecida la figura del *derroche*, de la cual el discurso selecciona un itinerario figurativo muy preciso: el derroche *con fines egoístas*.

Como algún sujeto (o varios) recibió el *dinero derrochado* del hijo pródigo, se invierte el programa de apropiación inicial, sin que el texto identifique este sujeto. Esta fugaz aparición tácita de un sujeto x tiene su importancia a nivel de la lectura económica: Lc 16,9, la antítesis estructural al derroche del hijo pródigo, hará aparecer un sujeto preciso beneficiado con "despilfarro positivo" de bienes en el contexto de un mandato expreso de Jesús.

Luego del programa narrativo ζῶν ἀσώτως [*viviendo desordenadamente, inmoralmente*], que es otro paso de la degradación después de la emigración (tomándola con los tintes señalados), vienen los demás aspectos de una negación creciente del *ser* del hijo pródigo: en vez de pedir ayuda a alguna comunidad judía en la diáspora (un itinerario figurativo perfectamente posible en la trama de un texto, y efectivamente aprovechado en la realidad), el hijo va y se somete a un pagano, introduciéndose con ello a un ámbito impuro. Allí comete el pecado de cuidar cerdos.[732]

La degradación continúa con el asunto de las algarrobas. En este punto, el hijo pródigo vale menos que los cerdos que reciben su alimento diario. El discurso crea la figura importante de un no-sujeto proporcionador de las algarrobas. Este no-sujeto hace juego con el *hambre*: ambos producen estado de insatisfacción.

Es algo arriesgado deducir que la degradación llegó al extremo del robo, creyendo que como nadie le daba esos frutos destinados a los cerdos, el hijo pródigo los tuvo que robar. Estructuralmente no es necesario hacer esta deducción, ya que el deseo de algarrobas es un hito doble: es el punto más bajo de la destrucción del *ser*, y a la vez el punto inicial de un nuevo programa narrativo que culmina con la reintegración.

---

[730] J. D. M. Derret, "Law in the New Testament: Fresh Light on the Parable of the Prodigal Son", p. 64.

[731] W. Grundmann, „Fragen der Komposition des lukanischen ‚Reiseberichts'", p. 267, nota 49.

[732] La Mishná, basada en tradiciones antiguas, prohíbe la cría de cerdos en cualquier parte: "No se pueden criar cerdos en ninguna parte", Tratado *Puerta primera* – Babá qammá, 7,7; C. del Valle (Ed.), *La Misna*, p. 655. El Talmud Babilónico subraya la prohibición de manera tajante: "Maldito el hombre que cría cerdos", Babá qammá, 82b. En el original:

ארור האיש שיגדל חזירים

Cf. Strack-Billerbeck, I, p. 493, con indicación de más textos y referencias.

Si bien es cierto que es difícil precisar la divisoria entre el proceso de hundimiento y los mitentes de la restauración,[733] queda claro que el discurso emplea conscientemente la figura del *deseo insatisfecho de algarrobas*, ya que con ella puede hacer aparecer el mitente para un nuevo programa narrativo.[734]

Nótese que el mitente del programa narrativo *arrepentirse* y luego *regresar al padre* no es la conciencia del pecado, sino – el *hambre*. La figura de la conciencia del pecado aparece recién en el discursito que se prepara el pródigo para el momento del encuentro con el padre, luego efectivamente pronunciado – y nadie tiene derecho a negarle sinceridad.

Mientras que la unión con el extranjero y el trabajo de porquero representan la disyunción total de toda relación familiar y religiosa, el deseo de algarrobas constituye una actitud ya directamente anticultura y una conjunción con el espacio animal.[735] Téngase en cuenta que estas figuras no sirven tanto para pintar o enfatizar el pecado del hijo pródigo, sino para subrayar fuertemente su estado de miseria y necesidad.[736]

El hambriento inicia entonces un nuevo programa: *volver al padre*. Este programa constituye a su vez un verdadero tema descriptivo, indicándose en el texto todos sus detalles y figuras: *entrar en sí mismo* (= figura de la penitencia), *recuerdo de las riquezas del padre*,[737] *morirse de hambre*, *levantarse y regresar*, *confesar pecado*, *declararse indigno como hijo*, *desear ser hecho jornalero*.[738]

La indignidad como hijo es una autoverificación negativa del papel temático *derrochón*; el deseo de ser jornalero, por su parte, niega el papel de *cuidador de cerdos*, basándose no en un código cultural sino alimenticio. Todo este proceso de reflexión y arrepentimiento tiene su matriz en el recuerdo activo de lo que significaba el padre para el hijo menor.[739]

El conjunto de las figuras reunidas en el tema descriptivo *regreso* capacita al hijo pródigo para la realización de su nuevo programa, cuyo inicio de indica lacónicamente en el primer segmento de Lc 15,20.

En ese momento estalla un nuevo programa ejecutado por el sujeto *padre*, ubicado hasta ahora sencillamente en el trasfondo del discurso. Empleando la figura de la distancia (ἔτι ... μακράν [*Aún... lejos*]) entre los dos sujetos, la narración derrama acciones y figuras inesperadas del padre. Irrumpe así un nuevo tema descriptivo: la efusividad del amor perdonador, retomada luego en el conjunto de *fiesta* y celebrada en un primer momento con el broche de oro del beso como signo de perdón (tema de 2 Sa 14,33). Llama la atención el enunciado de acción δραμών [*corriendo*]: realización desacostumbrada y poco digna para un oriental varón de edad, cuyo prestigio se construía sobre el control que ejercía sobre todo lo suyo, su familia y sus bienes.[740]

Luego de su primera confesión y antes de que el hijo pródigo pudiera presentar su petición específica, el padre desarrolla sus mandatos para otro programa más: la exteriorización de la reintegración mediante signos visibles, a saber, el mejor vestido, el anillo y el calzado; y la manifestación de la alegría mediante una fiesta. La colocación

---

[733] Grupo de Entrevernes, *Signos y Parábolas*, p. 133.

[734] Esto puede basarse en la sintonía de Lc 15,17 con el popular dicho judío: "Si los israelitas necesitan algarrobas, entonces se arrepienten", Lev. Rabbá 35 (132c), citado frecuentemente en los comentarios, cf., p. ej., W. Wiefel, *Das Evangelium nach Lukas*, p. 289.

[735] Grupo de Entrevernes, *Signos y Parábolas*, p. 130.

[736] L. Schottroff, „Das Gleichnis vom verlorenen Sohn", p. 48, nota 95.

[737] El hijo pródigo se acuerda de la riqueza del padre, pero ya no la codicia. Tiene un solo deseo: sobrevivir, tener pan como los jornaleros; y acaso vivir en la cercanía del padre. Así K. H. Rengstorf, *Das Evangelium nach Lukas*, p. 185.

[738] La posición económica de los μίσθιοι era más insegura e inestable que la de los esclavos, cf. W. Pöhlmann, „Die Abschichtung des Verlorenen Sohnes", p. 202, nota 35.

[739] Ch. H. Giblin, "Structural and Theological Considerations on Luke 15", p. 26.

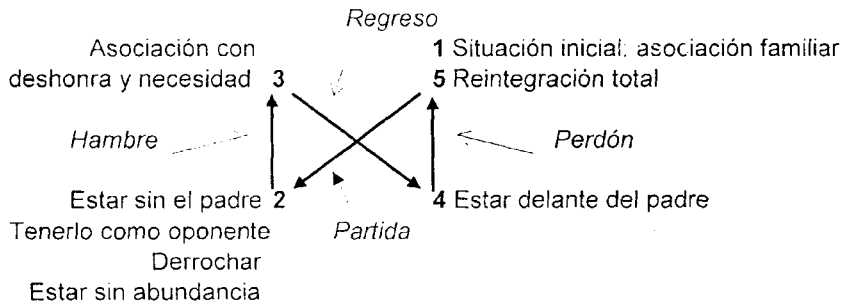
[740] Para un mayor análisis del comportamiento no usual ni característico del padre cf. el estudio de A. Batten, "Dishonour, Gender and the Parable of the Prodigal Son", en: *TJTh* 13 (1997) 187-200.

de vestido, anillo y calzado es figura de la materialización del perdón;[741] anillo y vestido también son símbolos de investidura real o imperial.

Con estos gestos y obras concretos el padre responde al regreso del hijo perdido. Su actitud es netamente relacional: no exige ninguna reparación, ningún trabajo como jornalero, ningún tiempo de prueba. Se entrega enteramente y realiza una nueva renuncia a otra parte de sus bienes: por lo menos al mejor vestido, anillo, calzado y becerro engordado; y por extensión –tomando en serio los símbolos de la reinvestidura– también a otra parte de su capital, que algún día pasará al perdido-encontrado.

El padre también explicita el mitente de su programa de *reintegro del hijo y hacer fiesta*. Es el paso del hijo del estado de muerte a la vida y de la perdición al encuentro.

De esta manera se completa la cadena de transformaciones de papeles temáticos del hijo menor: de "*casero*" a *independiente*; luego, pasando por *derrochón* a *necesitado*; de allí por *cuidador de cerdos* a *hambriento* y *arrepentido*; y finalmente a *regresado* y *recibido con honores* y bombos y platillos. Proyectando estos sucesivos pasos sobre un cuadrado semiótico, se obtiene el siguiente recorrido (de 1 a 2, de 2 a 3, de 3 a 4, de 4 no simplemente a 1, sino a 5, que se superpone en parte con 1):[742]



A partir del papel final *reintegrado-recibido con gloria*, se inicia la transformación del papel temático de otro sujeto que había quedado "en espera" luego de su breve pero fundamental mención en Lc 15.11: el hijo y hermano mayor.

Lc 15,25 abre la subunidad con una ligera conjunción del mayor con el menor establecida a través del papel actancial *trabajador rural*. Pululan los enunciados de acción en el texto, combinados con una serie de figuras que van construyendo las transformaciones temáticas. De *trabajador* el mayor pasa a *sorprendido* y de allí a *curioso activo* que obtiene su objeto buscado: *información sobre la causa del barullo*. Lc 15,18a contiene el efecto causado por esa obtención del objeto: el mayor asume el papel temático de *irritado*, *enojado*, materializado en su negación a entrar a la casa y a establecer una conjunción con los sujetos *padre* e *hijo menor*, unidos en torno al mitente e la fiesta.

Hay una sutil oposición entre el mayor y el criado, ya que éste manifiesta una verdadera capacidad de comprensión del mitente de la fiesta, mientras que el mayor monta en cólera.[743]

Nuevamente aparece el sujeto *padre*, esta vez en el papel de *invitador*. El mayor se transforma en *invitado*. Los dos enunciados de Lc 15,28 referentes al mayor y al padre despliegan sus respectivas realizaciones. El *enojado* asume una actividad activa de *reprochador*, mientras que el padre, *invitador*, explicita nuevamente su mitente, superponiéndose su explicación en Lc 15,32 a la que ya dio en Lc 15,24.

---

[741] Cf. Gn 41,42: anillo, ropas finas y collar de oro son los signos de la autoridad de José, el nuevo primer ministro de Egipto.

[742] Seguimos con algunas modificaciones a D. Patte, "Structural Analysis of the Parable of the Prodigal Son", p. 138.

[743] M. A. Vázquez Medel, "El perdón libera del odio", p. 298.

El reproche del mayor está plagado de valoraciones que conviene enumerar detalladamente, ya que son productoras de sentido:

– Hay una autovaloración estructurada sobre la base de una mentalidad de siervo o esclavo (δουλεύω σοι [*te sirvo*]).[744]

– La valoración del padre se realiza en términos legales, casuísticos y apodícticos (οὐδέποτε ἐντολήν σου παρῆλθον [*nunca transgredí tu mandamiento*]); y no en términos de amor familiar, paterno o filial.

– La relación hijo-padre/padre-hijo se hace verticalmente y en términos de recompensa por los servicios prestados, reprochándose la no-recompensa. Aquí hay una nueva paralelización entre ambos hijos: la carencia del *cabrito* cumple la función de elemento paralelo a la carencia de las *algarrobas*. Ambos movilizan y producen una rebelión que se dirige contra el sujeto que no confiere el objeto deseado.

– La valoración del programa narrativo del menor es realizada con agravamiento de los términos que había empleado el narrador de la parábola:

Lc 15,13: διεσκόρπισεν τὴν οὐσίαν αὐτοῦ ζῶν ἀσώτως
[*derrochó sus bienes viviendo inmoralmente*]

Lc 15,30: ὁ καταφαγών σου τὸν βίον μετὰ πορνῶν
[*que ha consumido tus bienes con rameras*]

Nótese sobre todo que para el narrador los bienes pertenecen al hijo menor, mientras que el mayor quiere provocar la reacción paterna tocándole su eventual amor a su hacienda; y que habla de algo que a nivel de la narración sólo puede basarse en sospechas –o en deseos propios reprimidos–: las prostitutas.

– La relación con el menor no existe; es sólo insinuada mediante una verticalización coincidente con el padre: ὁ υἱός σου οὗτος [*este tu hijo*]. Esta separación del hermano implica también una separación del padre.[745] Esto se debe al hecho de que el mayor valoriza despreciativamente la conjunción establecida por el padre con el pródigo.

– El mayor está fijado en el pasado, tanto en sus propios años de servicio (τοσαῦτα ἔτη [*tantos años*]) como en las andanzas pasadas del menor. La proyección al pasado se manifiesta en las figuras de *obediencia*, *fidelidad*, *exactitud* por una parte; y en la del *derroche* por otra.

Finalmente vuelve a actuar verificatoriamente el *padre*.

En primer lugar niega la condición de esclavo o siervo del mayor: τέκνον [*hijo*] y σύ [*tú*] son indicios de su amor paternal.[746] La afirmación de la presencia continua y de la participación en la comunidad familiar y de bienes también son figuras que enfatizan una relación más horizontalizada, negando la comprensión que tiene el mayor de esos vínculos.

El padre también niega la separación del hermano menor, hablando de él en términos de ὁ ἀδελφός σου οὗτος [*este hermano tuyo*].[747]

Por último, el discurso hace surgir una negación de la fijación del mayor en el pasado, insistiendo en la dimensión del presente y en las transformaciones: el hermano estaba muerto/perdido, *pero* ha vuelvo a la vida/ha sido hallado. He aquí un cambio rotundo en la proyección temporal: del pasado a un nuevo comienzo y de allí al futuro.

Las oposiciones creadas entre las verificaciones del mayor y las del padre permiten establecer los pecados del reprochador:

---

[744] Ch. H. Giblin, "Structural and Theological Considerations on Luke 15", p. 28.

[745] E. Schweizer, *Das Evangelium nach Lukas*, p. 165.

[746] F. Bovon, "La parábola del hijo pródigo (Lucas 15,11-32), primera lectura", p. 60.

[747] T. Corlett propuso que para comprender mejor el tono de ὁ ἀδελφός σου οὗτος [*este tu hermano*] de Lc 15,32 y su relación con Lc 15,30, ha de escribirse *hermano* en itálicas, "'This *Brother* of Yours'", en: *ET* 100 (1989) 216.

– Enojarse.
– Exigir reconocimiento por sus trabajos y su actitud servil.
– Distanciarse decididamente del hermano.
– No aceptar que el padre conceda perdón al pródigo.
– Estar fijado en el pasado.

Interesantemente el padre no discute de manera directa los argumentos del mayor, sino que aún profundiza y subraya las diferencias entre los dos hijos. Pero la hace precisamente a los efectos de convencerle al "meritorio" de que hay que celebrar fiesta.[748]

Esto evidencia que una misma situación es mitente diferenciado, según la óptica de aquel que hace la verificación. Para el padre, el proceso de perdición-reencuentro es motivo de alegría; para el mayor, el regreso del menor con su recibimiento en gloria es motivo de enojo. La concesión de razón por parte del padre es un intento de establecer un puente para el diálogo. En ello se evidencia una preocupación especial del padre, que nota que el mayor se transforma en otro "perdido". Se cierra así el círculo de las realizaciones del padre: acción relacional, somática, material y verbal a favor del perdido-encontrado; acción relacional y verbal a favor del autoexcluido. Estos programas pueden subsumirse bajo un programa narrativo global o complejo que puede llamarse *búsqueda de la integridad* o *totalidad*.

El papel final del mayor, *invitado con fundamentación*, exige una realización inmediata: *rechazo* y con ello *exclusión definitiva*; o *aceptación*, y entonces *constitución de la totalidad buscada*. Al no indicar realización alguna por parte del mayor, el texto proyecta su efecto de sentido directamente sobre el sujeto *oyente/lector*. Comúnmente se habla de "final abierto" en este tipo de historias; pero por cierto no es tan abierto, ya que el mayor queda fuera de la casa, mientras que el menor está adentro.[749] La parábola se estructura precisamente sobre estos dos movimientos opuestos: el de convergencia y el de divergencia. Desde la distancia, el hijo menor se acerca al padre y queda incluido; en la proximidad, el hijo mayor se aleja del padre y del hermano y se autoexcluye: he aquí una "auténtica maravilla de arquitectura narrativa".[750] Este juego es ampliado por las verificaciones en Lc 15,24+32, que ven la situación de necesidad del menor en el extranjero (y su programa de *derroche*) negativamente como *perdición y muerte*; y su regreso positivamente como *camino a la vida y a ser encontrado*.[751]

A esta altura cabe preguntarse qué otras posibilidades de acción y verificación habría tenido el padre. Varias: negarle la herencia al menor o darle un simple subsidio, hacerlo volver por la fuerza, darle un trabajo de jornalero en su establecimiento, burlarse de él, expulsarlo a la vuelta, probarlo como peón durante algún tiempo; obligar al mayor a entrar a la fiesta, excluirlo del todo.[752] O largar al menor con una serie de consejos, dejarle formular su deseo de trabajar como peón, reprocharle su vida de pródigo antes de perdonarle, plantearle exigencias de índole religiosa relacionadas con la penitencia y el arrepentimiento; ponerse a discutir punto por punto con el mayor.

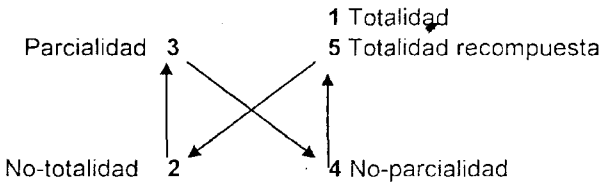
La selección narrativa de las opciones tomadas por el padre de todo el conjunto de posibles itinerarios temáticos indica que su soberanía es total, tan claramente manifiesta en la división de los bienes y en la restitución del pródigo. Esa soberanía se realiza únicamente en el amor entero, reforzado por las figuras finales del *ruego*, la *invitación*, la *explicación*.

---

[748] I. Broer, „Das Geheimnis vom verlorenen Sohn und die Theologie des Lukas", p. 460.
[749] G. Sellin, „Lukas als Gleichniserzähler", primera parte, p. 184.
[750] M. A. Vázquez Medel, "El perdón libera del odio", p. 307.
[751] F. Schnider, *Die verlorenen Söhne*, p. 51.
[752] Posibilidades sugeridas a nivel imaginario por E. Schweizer, *Das Evangelium nach Lukas*, p. 165.

Como es el padre es el que realiza la propuesta de totalidad y tiene a su cargo las realizaciones más difíciles (compartir sus bienes, renunciar varias veces a posesiones y a su derecho, perdonar, explicar), él es el verdadero *héroe* de la parábola.[753]

La máxima realización paterna es la reconstrucción de la totalidad, realizada con la inclusión del menor y proyectada como invitación y posibilidad ante el mayor. La preocupación por esa totalidad puede proyectarse sobre un cuadrado semiótico:[754]



Partiendo de la totalidad de un padre con dos hijos (1), se produce la pérdida del menor (2). Las situaciones de carencia del padre en el hogar y del menor entre los cerdos constituyen una parcialidad del ser (padre/hijo) y del tener (hijo/alimento) (3). La anulación de esa situación es parte del programa *retorno* (4), siendo el recibimiento cordial la vuelta a la totalidad (1), pero enriquecida, por eso cabe decir *totalidad recompuesta* y colocar el número 5 en el lugar del 1.

Luego se inicia un nuevo ciclo: el mayor niega la totalidad encontrada (2). Su obstinación constituye una permanencia en la parcialidad (3), negada por el padre (4). El público oyente/lector ha de completar la vuelta afirmando la totalidad propuesta (5). El texto, por su parte, puede darse el lujo de cortar su discurso en 4. Viendo la circulación del relato desde el mecanismo productor de sentido del cuadrado semiótico, se comprende que el público/lector no tiene otra alternativa "lícita" que proseguir hasta el segundo 5.

La circulación obtenida a partir de la proyección de los programas narrativos sobre el cuadrado semiótico suministra la arquitectura del sentido. Colocando los pasos sucesivos de negación y selección de valores sobre una línea secuencial, se obtiene un modelo simétrico que representa la *estructura de la estructura profunda*.[755] Esta estructura se desdobla en dos procesos que sobre el cuadrado semiótico constituyen las dos circulaciones. La opción final por la totalidad (el segundo 5 en el cuadrado) se separa narrativamente de la estructura. Este corte puede indicarse mediante una línea de separación:

A Totalidad de padre + dos hijos
B Pérdida de una parte
X Arrepentimiento y regreso de la parte perdida
B' Encuentro de la parte perdida
A Totalidad recompuesta

A" Totalidad recompuesta
B" Pérdida de la segunda parte
X' Búsqueda por restituir la segunda parte perdida

---

[753] D. Patte, "Structural Analysis of the Parable of the Prodigal Son", p. 76; tambien F. Schnider, *Die verlorenen Söhne*, p. 57. Esto no implica que se tenga que aceptar sin más el título sugerido por J. Jeremias: "la parábola del amor del padre"; pero por lo menos cuestiona radicalmente el carácter de héroe del hijo menor insinuado mediante el título clásico.

[754] Incluimos elementos del relevamiento de la estructura profunda hecho por F. Schnider, *Die verlorenen Söhne*, p. 51-54.

[755] F. Schnider, *Die verlorenen Söhne*, p. 53.

B''' Encuentro de la segunda parte perdida o no
A''' Totalidad recompuesta o no (según sea B''')

La segunda mitad parte (A'' – A''') no es una mera repetición de la primera parte de la serie secuencial. Las dos partes se relacionan y se diferencian de la siguiente manera: B'+A', hallazgo y restitución de la totalidad, es mitente para la pérdida de la segunda parte en B''. A su vez, X', el intento final de recomponer la totalidad, tiene como mitente x+B', regreso y encuentro del menor.

Yendo ahora más allá de la identificación de la oposición fundamental mediante el binomio /totalidad/ vs /parcialidad/, es posible precisar mejor la estructura profunda agregándole la oposición adicional /inclusión/ vs /exclusión/. Se perfila entonces la estructura profunda completa de Lc 15, evidenciándose que Lc 15,3-32 forma en realidad un único tejido – una sola parábola, si se quiere, lo cual confirma finalmente lo que hemos anunciado: que παραβολή [*parábola*] en Lc 15,3 puede tomarse como *discurso parabólico*.[756]

A Inclusión de publicanos y pecadores en la comunidad de Jesús
B Exclusión de los mismos por la oposición de fariseos y Escribas, contarios a esa comunión
X Tres parábolas: esfuerzo de Jesús por los oponentes en Vista de una eventual deposición de su actitud excluyente

- -

B' Abandono o no de la oposición que excluye
A' Inclusión de publicanos y pecadores Y fariseos y escribas

Las tres parábolas, al dibujar la línea programática *totalidad – unidad perdida – unidad hallada – totalidad recompuesta*, subrayan enfáticamente que el objetivo del programa salvífico jesuano es la inclusión comunitaria e histórico-salvífica de quienes son excluidos por el sistema legal, religioso e interpretativo en vigencia; e invitar a quienes excluyen y discriminan a alegrarse por la inclusión de las personas perdidas, tal como se alegran un pastor, vecinos, amigos, una mujer, vecinas, amigas, un padre y un criado por una oveja, una dracma, un hijo reencontrados.

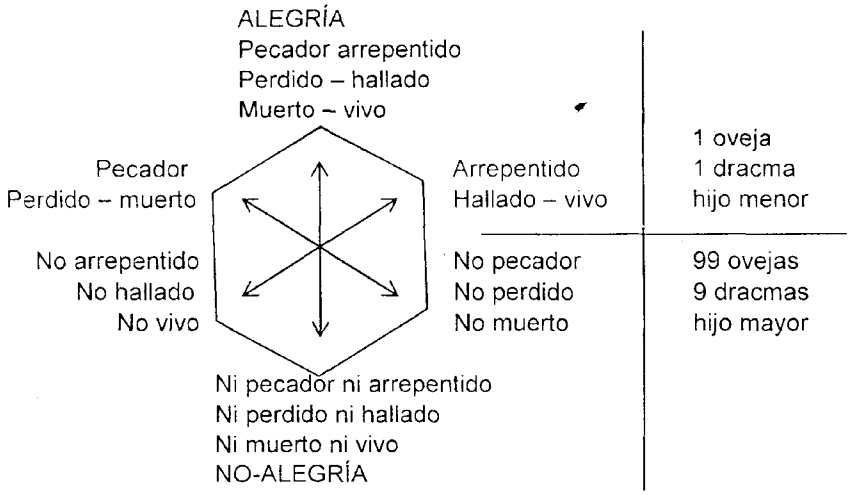
Las tres parábolas versan, pues, sobre el proyecto de comunidad plena. El hijo pródigo, con una consecuencia preparada funcional y estructuralmente por las dos parábolas breves, muestra el intento jesuano-lucano por la totalidad que debe ser restaurada y que se ve amenazada por la oposición excluyente de sujetos que basan su actitud en un sistema de coordenadas constituidas por términos legalistas, relaciones verticales, sospechas, exageraciones, exigencias de recompensa sobre la base de esfuerzos y méritos, cálculos de pérdidas y ganancias y la osadía de erigirse en juez.

La parábola del hijo pródigo no cuestiona la obediencia y la sumisión del mayor. Afirma por el contrario expresamente la comunión de este sujeto con el padre. La narración ataca más bien la actitud de excluir al pecador y de negarle comunión al arrepentido. Para el mayor, el padre es injusto porque ofrece más favores al indigno que al cumplidor[757] — exactamente con esa figura tiene que habérseles presentado a fariseos y escribas la comunión y la relación perdonadora de Jesús con publicanos y pecadores.

---

[756] Interpretación apoyada por D. Lombard, "Une lecture de Luc 15", en: *SemBib* 101 (2001), 55.
[757] R. Waelkens, "L'analyse structurale des paraboles", p. 166.

Un detalle más sobre la oposición explícita *vivo/hallado* vs *muerto/perdido*. Su proyección combinada con los demás elementos de la estructura profunda requiere esta vez el empleo del hexágono semiótico, ampliación del cuadrado:[758]



La construcción del hexágono sustituye admirablemente la construcción de dos cuadrados sucesivos y permite comprender que la /alegría/ tiene como mitente el proceso de /perdido-muerto/ a /hallado-vivo/.

En la segunda parte del hijo pródigo hay una tensión. Por una parte, el padre no sólo no niega el carácter de hijo al mayor, sino que destaca expresamente su comunión. Por otra parte, el mayor queda preso en un sistema estático que no quiere conferir lugar a procesos de transformación temática. Si persiste en su obstinación, se autoexcluirá del todo de la totalidad ofrecida. Entonces, lo que fue en principio sólo su sistema referencial: "No aceptación del pecador arrepentido, perdido y hallado, muerto y vivo", se proyectará sobre él mismo, y él "dejará de existir".

La totalidad final, realizada por el padre y el menor y propuesta también al mayor, es cualitativamente superior a la unidad inicial: una parte ha pasado por la experiencia de perdición; el sujeto poseedor (pastor, mujer, padre) ha tenido que hacer una opción, abandonando el /tener/ (dimensión cuantitativa: 99 ovejas, 9 dracmas, otro hijo, diversos bienes y el resto de las posesiones), y calificarse por el /hacer/: preocuparse, buscar, encontrar, alegrarse, comunicar su hallazgo, hacer fiesta. Aparecen entonces las figuras de un nuevo tener, no conquistado, sino conferido, regalado, ofrecido, apreciado por dar plenitud: los amigos y vecinos participan en la alegría, las vecinas y amigas comparten la alegría; el hijo menor recibe vestido, anillo, sandalias; hay comida y fiesta para todos; el menor participa nuevamente en la comunión del hogar. Se hallan así en el macronivel de Lc 15 los elementos figurativos del *TENER* y el *SER*, contenidos luego resumidamente en la parábola del hijo pródigo bajo el modelo de un quiasmo:[759]

A	Pérdida del TENER:	Entrega de la herencia, derroche libertino
B	Pérdida del SER:	Proceso de degradación a porquero, hambriento, nivel animal
B'	Ganancia del SER:	Perdón conferido, atribución de una nueva Dignidad por restitución

[758] Seguimos el modelo de R. Waelkens, "L'analyse structurale des paraboles", p. 162, ampliándolo con otros elementos más.

[759] F. Bovon, "La parábola del hijo pródigo, segunda lectura", p. 362.

A' Ganancia del TENER: Nueva participación en la comunidad familiar

B' y A' no son un simple regreso al SER y TENER anteriores, sino que le confieren una nueva calidad a ambos. Mientras que al comienzo de la parábola el objeto primordial era el dinero (los bienes), al final el lugar de primacía es ocupado por la relación de amor y la integridad comunitaria. Es por ello que se debe hablar de un nuevo SER y un nuevo TENER.

Aquí puede establecerse una relación con la historia de la tentación de Jesús: el hijo pródigo pierde todo aquello que el tentador le había propuesto a Jesús, pero que éste rechazó: *poder* (el menor hacía lo que quería; después ni siquiera podía conseguirse algarrobas); *valer* (de su estatus de hijo de un hombre con bienes llega a ser porquero al servicio de un extranjero); *tener* (de la riqueza pasa a la pobreza absoluta y total). De sujeto con *poder-valer-tener* pasa a sujeto con *no poder-no valer-no tener.* El padre vuelve a conferirle el *poder-valer-tener*, pero gratuitamente y con otra valoración.

El menor inicia su proceso mediante una separación económica. Razones similares, pero radicalizadas (muerte por hambre) le hacen hacer un alto y regresar al hogar. Sigue pensando en términos de relación económica con el padre (hacerse jornalero), pero el padre sustituye el vínculo económico por el amor relacional y perdonador. Ya no hay relación de posesión o propiedad.

La alegría, por su parte, no es efecto de posesión, sino de acercamiento. Esta afirmación vale para las tres parábolas: en las dos menores la performancia de la búsqueda lleva a la alegría, en Lc 15,7.10 el relator sintetiza esa experiencia, y la conjunción de los programas del hijo pródigo arrepentido y del padre produce lo mismo.

Al hijo mayor se le propone sustituir las razones económicas de su oposición por el mitente nuevo que consiste en la realización de la transformación del papel temático del menor.

El discurso propone así que la relación basada en el dinero, valoraciones económicas y méritos con recompensas exigibles sólo lleva a la exclusión, tanto del hermano como de sí mismo; a la condena y al rompimiento definitivo.

De esta manera, el texto no sólo pasa de una mediación por la Ley a la mediación por el amor; sino al mismo tiempo de una mediación económica a la mediación por la gratuidad agápica que valora positivamente a perdidos hallados, muertos vivos, pecadores arrepentidos y, de acuerdo al marco contextual del relato, a publicanos y pecadores en conjunción con Jesús.

Ello es indicio de la función estructural de Lc 15: su ubicación en el centro del relato del viaje, a mitad de camino hacia la pasión, indica que es una especie de mirada retrospectiva que interpreta el accionar de Jesús, su relación con marginados y despreciados, y su intento de comunicar su proyecto a los sujetos que se le oponen en ese camino.[760]

Se perfila claramente la división que origina el proyecto jesuano. Para unos, los pecadores y publicanos marginados, Jesús es sujeto exitoso; para otros, los fariseos y escribas, es sujeto fracasado. Lc 16 completará este cuadro extendiendo la caracterización de los oponentes radicalmente a la dimensión económica.

En la medida en que los oponentes también manejan el poder político e influyen sobre el imperial militar, la divisoria provocada por el proyecto jesuano implica un camino de muerte para su sostenedor.

Lucas, ofreciendo estos materiales a su público lector, proyecta el programa jesuano al interior de la comunidad cristiana. El efecto sobre el público lector es logrado particularmente con la estructura abierta de la parábola del hijo pródigo. De esta manera, el público lector es incorporado a la acción jesuano-lucana, e invitado a tomar una decisión. Con el establecimiento de oposiciones tan tajantes: /perdido-muerto/ vs

---

[760] Pero Lc 15 no es mera ilustración del carácter de la misión de Jesús y de la incomprensión de fariseos y escribas, como lo sostiene M. Wolter, „Lk 15 als Streitgespräch", en: *EThL* 78 (2002), p. 56.

/hallado-vivo/, /excluido/ vs /incluido/, el discurso prácticamente obliga al público lector a abandonar toda oposición contra la inclusión de pecadores y despreciados en la comunidad (la cristiana ya formada), y a compartir la alegría por la formación de totalidad salvífica. De esta manera, la comunidad entera puede continuar con el programa de acción de Jesús.

El proceso de fijación literaria y de producción de sentido mediante un trabajo redaccional produce una transformación del propio discurso, ampliando considerablemente su carácter de proyecto de vida: de una legitimación original del accionar histórico-salvífico de Jesús, el discurso pasa a una valoración positiva del programa de arrepentimiento de los pecadores y a una valoración negativa de la obstinación de fariseos y escribas, y finalmente pasa a ser proyección de este conjunto de valoraciones sobre la comunidad de quienes siguen a Jesús, insinuando al público lector que en el seno de esa comunidad de producen los mismos roces o fricciones, marginaciones, desprecios y movimientos que en "aquella" primera comunidad de seguidores y seguidoras de Jesús. Como solución para estos problemas, Lucas le ofrece entonces a su público lector un discurso parabólico anclado en la praxis del iniciador del movimiento. El evangelista lleva a cabo una actividad persuasiva que apunta a hacer sustituir las relaciones basadas sobre términos cuantitativos y valores económicos calculables por relaciones basadas en el amor relacional y perdonador. La propuesta lucana al todo despreciador y autosuficiente es, pues, definirse por el amor que incluye y se alegra por la totalidad.

2.13. Lc 16,1-31: La opción decisiva: por la Ley de Dios o por la ley del capital

Lc 16 contiene los materiales económicos más radicales y explosivos de todo el evangelio en lo que a la dimensión económica se refiere. Es un compendio y a la vez una síntesis de las ideas jesuano-lucanas sobre la explotación, la usura, el derroche, la injusticia, la esclavización por la riqueza y los bienes, el amor al dinero. El conjunto de unidades, subunidades y segmentos, alineados a lo largo de una línea rectora básica, y dispuestos estructuralmente de manera concéntrica alrededor del desenmascaramiento del amor al dinero (Lc 16,14-15). La coherencia del capítulo entero es tan acentuada que este carácter no puede ser subestimado en la exégesis. Es decir, para un estudio de los materiales de este capítulo no es lícito fragmentarlo en subunidades o segmentos.[761] Todo estudio de una subunidad debe partir de la coherencia global.

Lc 16 revela la preferencia lucana por parejas de parábolas. A partir del par Lc 16,1-8 y 16,19-31, puede establecerse una primera organización del capítulo:

Lc 16,1-9	Parábola sobre la salvación	
↑	Lc 16,10-13	Relación explícita con lo anterior
Antítesis		
↓	Lc 16,14-18	Anuncio y preparación para lo que sigue
Lc 16,19-31	Parábola sobre la perdición	

La segunda parábola constituye una antítesis a la primera, hecho que lamentablemente suele ser descuidado con frecuencia, a pesar de haber sido señalado brevemente por A. Schlatter,[762] profundizado algo más por Derret[763] y trabajado expresamente por A. Feuillet:[764] Lc 16,19-31 es el "revés", la antítesis, de la primera

[761] Como hemos indicado, vale lo mismo para Lc 15.

[762] A. Schlatter, *Die Evangelien nach Markus und Lukas*, p. 334.

[763] J. D. M. Derret, "Fresh Light on St Luke XVI. II. Dives and Lazarus and the Preceding Sayings", en: *NTS* 7 (1960-61), p. 370.

[764] André Feuillet, "La parabole du mauvais riche et du pauvre Lazare (Lc 16,19-31), antithèse de la parabole de l'intendant astucieux (Lc 16,1-9)", en: *NRTh* 101 (1979) 212-223, passim.

parábola; o "la parábola al revés". Realmente extraña que tan pocos exégetas hayan profundizado esta inversión parabólica de Lc 16,1-8 por la segunda parábola.[765] Esta inversión resulta totalmente clara partir de una confrontación de los respectivos sujetos claves de las parábolas, el administrador y el rico (luego ya no rico, sino condenado; cf. infra). Esta tabla de correspondencia inversa será útil a la hora de establecer las oposiciones de los proyectos en juego:

Lc 16,1-9, el administrador inteligente **vs** Lc 16,19-31, el rico

Mala fama, sin amigos	Buena fama, muchos amigos (= fiestas)
Luego buena fama, amigos ganados	Después mala fama, sin amigos
Aprovecha posibilidades para el bien de otros	Aprovecha posibilidades en beneficio propio
Emplea inteligentemente el dinero	Emplea incorrectamente los bienes
Beneficia a los deudores	Deja morir a Lázaro en plena miseria
Hace algo para ser recibido	Es condenado eternamente en el más allá
Pone en práctica la Ley: no practicar usura	No presta atención a la Ley y los profetas
Justo a tiempo	Demasiado tarde

A partir de esta paralelización oposicional es posible descubrir una estructuración simétrica de todo el capítulo. El siguiente esquema establece el valor de cada uno de los segmentos menores, perfeccionando así la primera organización presentada como primera entrada estructural al capítulo.

Lc 16,1-8	A	Parábola sobre el empleo de los bienes para salvación[766]
9	B	Aplicación de la parábola y del axioma que sigue
10-12	C	Establecimiento de un axioma como extensión de la parábola
13	D	Necesidad de decisión y opción con respecto al servicio exclusivo. Síntesis de la parábola y su extensión
14-15	X	Desenmascaramiento de los sujetos amantes del dinero y buscadores de prestigio
16	D'	Urgencia de la decisión por la irrupción de la proclamación del reino de Dios
17	C'	Establecimiento de otro axioma
18	B'	Aplicación ejemplar del axioma sobre la validez perenne de la Ley
19-31	A'	Parábola sobre el empleo egoísta de los bienes para perdición

[765] Señalado acertadamente por J. D. M. Derret, "Fresh Light on St Luke XVI. II", p. 370-371; como también por A. Feuillet, "La parabole du mauvais riche et du pauvre Lazare", p. 222, nota 18 (con referencia a A. Schlatter).
La estrecha vinculación composicional entre ambas parábolas adquiere cada vez más estatuto en la exégesis. Como digno ejemplo puede mencionarse M. Ball, "The Parables of the Unjust Steward and the Rich Man and Lazarus", en: *ET* 106 (1995) 329-330, para quien en Lc 16 opera una "regla de dos" (p. 329), de manera que las dos parábolas, separadas por diversos dichos debieran ser interpretadas en paralelo, comparando y contrastándolas. Ambas parábolas, una de manera negativa y la otra positiva, apuntan al mensaje del v. 9 (ibídem).
[766] Hay otras posibilidades de delimitación literaria: versículos 7; 8a; 9.

Es opinión común, compartida por muchísimos exégetas, que la parábola del mayordomo o administrador[767] acaso sea la más difícil de todas las parábolas, y la que mayor confusión haya causado entre sus lectores e intérpretes[768]. Ahora bien, la parábola empieza a sacarse el velo de sus supuestos misterios escandalosos si se deja de considerar la rebaja de las deudas como acción fraudulenta contra el capital del hombre rico, y si se la toma como una renuncia del mayordomo a sus propios beneficios o a su parte de ganancia en los intereses de las deudas; y si se vincula finalmente este texto con los demás materiales de Lc 16. Aisladamente, la parábola del mayordomo es una roca errática, una piedra de tropiezo, un bloque crudo con aristas hirientes en medio del paisaje fascinante de la playa del mar de ideas y propuestas lucanas. Pero como parte esencial del proyecto literario de Lc 16, en combinación con Lc 15 y con el conjunto de las líneas convergentes de la isotopía económica del Evangelio entero, la parábola tan cuestionada es una pieza fundamental del gran mosaico ofrecido al público lector para su praxis de seguimiento cristiano. El título mismo que se suele dar a la parábola en cuestión colabora en la confusión y en la fijación de prejuicios, pues comúnmente se habla de la "parábola del mayordomo astuto" o "injusto". Si bien el v. 8 dice literalmente "mayordomo de la injusticia", el acento principal recae sobre el calificativo *inteligente, prudente*.

La relación isotópica de unidades similares vuelve a indicarse de tanto en tanto en la exégesis de la parábola del mayordomo, pero sin que se profundice suficientemente su relación estructural con la parábola del rico. Como ejemplo positivo cabe mencionar a H. Preisker, que analiza la unidad en combinación detallada con las parábolas del rico

---

[767] A los efectos de no comprometer de antemano el análisis de esta parábola con un determinado prejuicio, es necesario hablar aquí sólo de *mayordomo* y no de *mayordomo astuto* o –peor aún– *injusto*, *deshonesto* o *infiel*. Estos títulos se derivan de la respectiva comprensión de la naturaleza de la rebaja de las deudas, sobre la que volveremos.

[768] Un par de ejemplos de este juicio: J. D. M. Derret, "Fresh Light on S. Luke XVI. I. The Parable of the Unjust Steward", en: *NTS* 7 (1960-61), p. 198; R. G. Lunt, "Expounding the Parables, III. The Parable of the Unjust Steward (Luke 16,1-15)", en: *ET* 77 (1966), p. 132; H. Preisker, "Lukas 16,1-7", en: *ThLZ* 74 (1949), p. 85. A. Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesu*, II, p. 495, afirma que esta parábola es LA *crux interpretum* entre todos los textos parabólicos de los evangelios. Ahora bien, Jülicher declara sencillamente que esa parábola en realidad no ofrece ninguna dificultad; y que los grandes escándalos religiosos y éticos, que tantos estudiosos quieren eliminar con considerables esfuerzos, fueron introducidos en el texto tan sólo por prejuicios. Aquí Jülicher se anticipó en varias décadas a la comprensión socioeconómica actual de la parábola.

Comparten la opinión de que Lc 16,1-8 es un texto (escandalosamente) problemático W. Grundmann, *Das Evangelium nach Lukas*, p. 316 ("uno de los problemas más discutidos en la exégesis lucana"); D. R. Fletcher, "The Riddle of the Unjust Steward: Is Irony the Key?", en: *JBL* 82 (1963), p. 15; L. J. Topel, "On the Injustice of the Unjust Steward: Lk 16:1-13", en: *CBQ* 37 (1975), p. 216; B. B. Scott, "A Masters Praise. Luke 16,1-8a", en: *Bib* 64 (1983), p. 173 ("confusión, controversia y perturbación por la alabanza del mayordomo injusto"); G. Girardet, *A los cautivos libertad*, p. 129: "La parábola del mayordomo deshonesto es la que más dificultades ha presentado a los intérpretes contemporáneos y también a los de la más antigua generación de cristianos, aún antes de que Lucas la incluyese en su Evangelio".

Y siguen las constataciones: A. Feuillet, "La parabole du mauvais riche et du pauvre Lazare", p. 212 ("innumerables discusiones"). Para la historia de la interpretación cf. M. Krämer, *Das Rätsel der Parabel vom ungerechten Verwalter Lk 16,1-13. Auslegung – Geschichte – Umfang – Sinn. Eine Diskussion des Problems und Lösungsvorschläge von den Vätern bis heute*, Zúrich, PAS, 1972. Cf. p. 77-173 la historia de la investigación de la parábola hasta 1971.

Quizá el título más pintoresco que haya recibido el administrador sea el de "héroe inmoral", cf. el título del estudio de Tim Schramm y K. Löwenstein, *Unmoralische Helden. Anstößige Gleichnisse Jesu*, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1986. Los autores analizan las parábolas que consideran "escandalosas" o "chocantes" y que trabajan con la figura del "héroe inmoral": Lc 16,1-13; Mc 12,1-12 //; Mt 13,44; Lc 12,39 // EvCoptTom 98; Lc 18,1-6; Lc 12,57-59.

necio y del rico de Lc 16,19-31.[769] Interpretando negativamente la del mayordomo, establece que las tres parábolas describen a personas que cayeron bajo el poder del mamón:

Lc 12,13-21:	Necesidad del aferrarse a la riqueza
Lc 16,1-8:	Figura o imagen del efecto demoníaco creciente del mamón sobre un hombre que no puede volver al arrepentimiento
Lc 16,19-31:	Destino trágico del rico en el más allá.

La relación de la parábola del mayordomo con las otras dos puede permanecer en pie aún con una interpretación positiva del papel temático del mayordomo.

Si juntamente con la parábola se consideran también las propuestas de Lc 16,9-13, se amplía el abanico de posibilidades de interpretación. Lc 16,1-13 contiene una serie de indicios como para sostener un posible crecimiento en varias etapas desde una unidad original contenida actualmente en Lc 16,1-7 (y quizá 8a). Este crecimiento por agregados evidencia de alguna manera cierta perplejidad de quienes transmitieron la parábola considerada acaso insólita. Ahora bien, téngase presente en todo momento que cualquier modelo de estratos sucesivos no puede poner en tela de juicio la unidad postulada para todo Lc 16 por el análisis redaccional y fundamentalmente por el análisis estructural, ya que ésa es la presentación en la que Lucas mismo integró y compaginó todos los materiales en su escrito. El modelo estratigráfico hurga en la historia de la formación del texto actual, mientras que la comprensión redaccional y la semiótica releen el texto final como proyecto de último autor-redactor. Sólo desde allí, es decir, a partir de la conformación literaria y estructural actual, es lícito extraer el mensaje.

Volviendo al crecimiento histórico de la unidad, cabe pensar que ya el Lc 16,8 o por lo menos 8b es una temprana interpretación bajo la forma de una exclamación indignada. El actual v. 9 (considerado jesuano por algunos pocos, prelucanos por muchos y lucano por algunos), transfiere el contenido de la parábola a un plano praxeológico, convirtiéndola en ejemplo ilustrativo e interpretando el primer juicio del v. 8 en un sentido positivo. Por de pronto es cierto que el segmento contiene una alegorización de un elemento de la parábola: las casas se convierten en moradas eternas. El dicho interpreta el adverbio φρονίμως [*inteligentemente*] de Lc 16,8 en el sentido positivo: indica al público oyente/lector un empleo correcto e inteligente de los bienes.

A su vez, esto es ocasión para presentar Lc 16,10-12 que forman un logion muy largo y coherente. Lc 16,13 se fija al conglomerado anterior mediante el término clave μαμωνᾶς [*dinero, riqueza, Mamón*], y hace un llamado a la decisión decisiva: *o Dios o el* Mamón – pero no los dos a la vez. Permanece una cierta tensión aparente entre su radicalidad absoluta y los vs. 10-12, resuelta luego de una visión de conjunto del proyecto de todo el capítulo. Lc 16,14 hace de puente hacia lo que sigue.[770]

La parábola de Lc 16,1-8 es introducida mediante el enunciado de acción ἔλεγεν [*dijo*]. En Lc 15, los fariseos eran los principales opositores. Los discípulos eran simples cooyentes; en Lc 16, los discípulos son los oyentes principales y los fariseos son presentados en el v. 14 como cooyentes, pero en el papel de oponentes que desencadenan narrativamente el discurso de Lc 16,16-31. De esa manera, los fariseos se ubican nuevamente en el papel temático de oyentes principales a partir de Lc 16,15. En Lc 17,1, los discípulos vuelven a figurar en ese papel temático.

---

[769] H. Preisker, „Lukas 16,1-7", p. 88 y 90.

[770] Cf. sobre esta composición creciente E. Schweizer, *Neues Testament und Christologie im Werden (Aufsätze)*, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1982, p. 72; y Albert Descamps "La composition littéraire de Luc XVI 9-13", en: *NT* 1 (1956) 47-53, passim.

La parábola introduce al sujeto impreciso ἄνθρωπός τις [*cierto hombre*], presentado en estado calificado como πλούσιος [*rico*]. El discurso desarrolla este estado mediante dos itinerarios: el rico tenía un administrador o mayordomo (οἰκονόμος), y las deudas eran muy considerables.

El administrador es introducido con calificación dudosa y negativa. Curiosamente el discurso no establece claramente su culpa, y menos aún dice con exactitud en qué consistía la misma. El público oyente/lector queda colocado en un plano de media incertidumbre, pues tiene que basarse en una acusación de terceros (cuartos, si se considera la cadena *denunciante – dueño – Jesús – Lucas*). El lexema empleado, διεβλήθη [*fue acusado*], aoristo primero pasivo de διαβάλλω [*acusar*], usado sólo aquí en el NT, tiene una doble carga semántica: acusar con fundamento, pero también sin fundamento, es decir, calumniar y difamar. Además, este tipo de acusación tiene intención maligna. Esta imprecisión terminológica se verbaliza en la confrontación en la que el hombre rico no aduce faltas concretas, sino sólo los rumores. Es un cortocircuito exegético ver la confirmación de la acusación de derroche en la rebaja de las deudas. La figura de la acusación imprecisa es un elemento narrativo que le permite al público oyente/lector mantenerse abierto o abierta a la persona del mayordomo[771], y no cerrarse de antemano a la futura utilidad de su ejemplo de inteligencia, cosa que pasaría si el discurso lo introdujera como estafador, ladrón, hombre fraudulento. El contenido de la acusación, basada en eventuales hechos o simplemente en una difamación sin fundamentos, es presentado mediante el διασκορπίζω [*desperdiciar, disipar, derrochar*]. El texto retoma este vocablo de Lc 15,13, donde ilustró la culpa concreta del hijo pródigo. Este elemento recordatorio también colabora en el proceso de apertura hacia una identificación positiva con el administrador: el público oyente/lector puede esperar que también este nuevo sujeto supuestamente derrochón se transforme en salvado. La paralelización prosigue: el mayordomo reflexiona sobre su situación y busca soluciones, tal como el hijo pródigo en Lc 15,17-19. A partir de la incorporación de este conjunto figurativo en su recorrido, el texto selecciona cuidadosamente las figuras y los programas que dan cuerpo al conjunto.

Hay diferencias con respecto al conjunto paralelo en Lc 15,17-19: el hijo pródigo no reflexionó sobre distintas posibilidades, sino que optó directamente por la más humillante: ser convertido en peón. En cambio, el administrador abaraja varias posibilidades y rechaza justamente las más humillantes que le quedaban al israelita pobre: cavar, o sea, trabajar la tierra, si contaba con una pequeña parcela o si se empleaba como peón; o mendigar como lumpen desocupado. El hijo pródigo formuló su decisión antes de la realización; el mayordomo deja en suspenso al público oyente/lector hasta ejecutar su plan. El conjunto *reflexión* sugiere capacitaciones mentales variadas: sensatez, inteligencia, astucia, cálculo. El discurso retoma este aspecto, verbalizándolo mediante el lexema adverbio φρονίμως [*inteligentemente*] en Lc 16,8. La historia de la interpretación de la unidad revela también cuán borroso es el itinerario asumido por el texto, básicamente por no poderse reconciliar la alabanza del señor (y no poder precisar del todo quién es éste: el hombre rico o Jesús) con la acusación por un lado y con la acción de rebaja de la deuda –estimada fraudulenta– por el otro.

El mitente negativo de la reflexión es indicado tres veces: en el anuncio del hombre rico en Lc 16,2; en el ἀφαιρεῖται [*quita*] v. 3, y con ὅταν μετασταθῶ [*cuando sea despedido*] v. 4. Frente a la acusación de su administrador, un amo podía exigirle rendición de cuenta o echarlo. Interesantemente el hombre rico hace ambas cosas,

---

[771] Debe reconocerse que la imprecisión de la acusación, combinada con la difícil interpretación de la rebaja de las deudas, fue motivo suficiente de tantas dificultades en la comprensión de la parábola. Eso es así cuando el exégeta no se percata del hecho de que se trata de un recurso narrativo.

pero en orden invertido: *Rinde cuenta de tu mayordomía, pues ya no puedes ser mayordomo.*[772]

La amenaza del despido tiene como contraparte un mitente positivo para la acción del mayordomo: *querer ser recibido por amigos.* Con la oración final ἵνα... δέξωνταί με εἰς τοὺς οἴκους αὐτῶν [*para que... me reciban en sus casas*] se introduce un nuevo sujeto; *ellos.* ¿Quiénes son? El discurso los presenta acto seguido como *deudores* del amo, transformados en *beneficiados* por la rebaja y con ello, en *deudores agradecidos.* Luego de la calificación negativa del mayordomo (sin que el texto aclare si con o sin fundamento) y después de la reflexión sobre el recorrido necesario, se realiza ahora la acción que tiene por meta salvar el futuro del sujeto puesto en peligro.

Entran en escena los sujetos *deudores.* El discurso da a entender que se trataba de varios o de unos cuantos. Para sus fines narrativos le alcanza con presentar sólo dos con lujo de detalles. Estos sujetos contienen una proyección prospectiva, pues son los que habrán de recibir en sus casas al futuro ex administrador.

La convocatoria a todos los deudores al mismo tiempo, la revisión de una deuda tras otra, la orden de reescritura calificada por ταχέως [*pronto, rápido*] conforman a nivel descriptivo un conjunto figurativo que puede titularse de *urgencia.* Los mismos elementos forman constituyen en el plano narrativo otros tantos enunciados de acción.

Cabe ventilar ahora uno de los problemas más discutidos de la unidad, a saber, la naturaleza exacta de la rebaja de las deudas. El siguiente problema, vinculado a éste, es la identificación del κύριος [*señor*] de Lc 16,8.

En primer lugar cabe destacar que el discurso contiene una incongruencia. En el v. 2 el hombre rico le anuncia al mayordomo que ya no puede ser su administrador. La destitución del cargo vuelve a aparecer dos veces en la reflexión del amenazado, primero en presente y luego en subjuntivo aoristo como proyección futura. El anuncio de Lc 16,2 y su constatación en el v. 3 aparentemente no condicen temporalmente con el tono futuro del v. 4. Y, si se toma al pie de la letra la destitución de Lc 16,2, ¿cómo el mayordomo puede seguir ejerciendo sus funciones de control y fijación de deudas? Podría estimarse que el presente de Lc 16,2 es figura de la suma urgencia, viniendo a reforzar el conjunto ya indicado. La (aparente) incongruencia también puede resolverse viendo en los dos presentes de los vs. 2 y 3 presentes de futuro próximo, tales como existen en la mayoría de los idiomas.

Por su parte, el análisis de las rebajas ya puede –y debe– tomar en cuenta la alabanza proporcionada al administrador. Se ha de aprender de la inteligencia de este sujeto; pero, ¿en qué dirección, hacia qué lado?

A estas dificultades se agrega la formulación τῆς ἀδικίας [*de la injusticia*] en Lc 16,8. ¿A qué se refiere? ¿A la rebaja de las deudas? En este caso el administrador sería injusto y corrupto por esa acción. ¿O a engaños anteriores, parafraseados mediante el διασκορπίζων [*derrochando, derrochador*] de Lc 16,1? En este caso, la fórmula *de la injusticia* no necesariamente tiene que calificar las rebajas, y estas pueden ser neutrales.[773] Pero queda una tercera posibilidad: "administrador de los bienes injustos o de lo que en sí es injusto", a saber, la riqueza, el Mamón. Es decir, administrador de bienes injustos. Esta polisemia por cierto dificulta la comprensión de la acción del mayordomo. Pero el texto global del capítulo brinda una respuesta suficientemente clara como para poder responder las preguntas planteadas por la exégesis.

Muchos exégetas sostienen que las rebajas son un gran fraude, un perjuicio considerable, una verdadera confirmación de la acusación de derroche de Lc 16,1. Así, p. ej., H. Preisker afirma que si bien el administrador se reconoce culpable, no llega a convertirse como el hijo pródigo. Queda más y más enganchado en los lazos

---

[772] Señalado acertadamente por Hans Drexler, „Zu Lukas 16,1-7", en: *ZNW* 58 (1967), p. 288.

[773] Gramaticalmente τῆς ἀδικίας [*de la injusticia*] tiene sentido cualitativo: "Administrador que es injusto". La formulación refleja una modalidad de expresión hebrea, sustituyendo el adjetivo faltante, con el significado *administrador injusto*; cf. Blass-Debrunner, § 165.

demoníacos del poder del dinero. Con ello el relator quiso levantar una señal de advertencia ante el peligro deshumanizante y destructor de la riqueza.[774] Esta comprensión bastante extendida de las rebajas como manejo fraudulento, injusto, deshonesto, o como estratagema pecaminosa, dolosa y culpable, se ha convertido en un auténtico impedimento para un acercamiento desprejuiciado al texto. A pesar de valiosos estudios con nuevos enfoques, este prejuicio ronda por los comentarios y análisis del texto cuan fantasma pseudoexegético que no quiere desparecer.

Ateniéndose la investigación estrictamente al texto lucano y a la vez a los datos sobre préstamos, intereses, administración y mayordomía de la época, es posible arribar a otra comprensión. Esta parábola es uno de los ejemplos neotestamentarios más destacados de la importancia fundamental de la consideración del contexto para la comprensión de un texto antiguo.[775]

En primer lugar el Señor (quien quiera que fuere, el hombre rico o Jesús) alaba la inteligencia, no la deshonestidad o injusticia del mayordomo. Por esta razón no se puede seguir hablando de la "parábola del mayordomo injusto o deshonesto", sino que cabe el título de "parábola del mayordomo inteligente". La dirección de la inteligencia tiene que ver con la conquista de amigos en tiempos críticos, no con una supuesta deshonestidad para con los bienes encomendados. Un caso similar se presenta en Lc 18,6: ὁ κριτὴς τῆς ἀδικίας [*el juez de la injusticia = el juez injusto*], se refiere a la actuación anterior del juez, no al caso pintado en la parábola; y el juez injusto puede servir de ejemplo referencial positivo.

Desde hace algún tiempo se abre camino una nueva visión de las rebajas. P. Gächter[776] inicio una visión distinta de la rebaja, tomando algunos elementos de análisis anteriores aún no sistematizados. Propuso acercarse a la parábola a partir del material oriental que indica que un mayordomo podía pedir como interés todo lo que estimaba pagable por parte de los deudores. Un determinado monto fijo era para el dueño, todo lo demás era ganancia del administrador. Si se aplica este esquema a la parábola, la rebaja no necesariamente tiene que ser robo o derroche de los bienes del dueño; sino que puede ser renuncia total o parcial por parte del administrador a sus propios beneficios, a su comisión.

Este análisis fue retomado y ampliado considerablemente por Derret,[777] quien afirmó que la clave para la solución de los problemas de la parábola está en las leyes judías sobre representación, administración y mayordomía y sobre la usura.[778] El administrador antiguo era libre en el manejo de los negocios de su señor. Podía fijar los precios de arrendamiento y los intereses para los préstamos. El mayordomo de la parábola evidentemente tiene esas capacidades y atribuciones.[779]

Lo más destacable es que el monto rebajado corresponde al monto del interés corriente de los productos indicados, al cual se agregaba todavía un seguro.[780] El

---

[774] H. Preisker, "Lukas 16,1-7", p. 88, 90 y 92.

[775] S. Pellegrini, „Ein ‚ungetreuer' οἰκονόμος (Lc 16,1-9)? Ein Blick in die Zeitgeschichte Jesu", en: *BZ* 48 (2004), p. 161.

[776] Paul Gächter, "The Parable of the Dishonest Steward After Oriental Conceptions", en: *CBQ* 12 (1950) 121-131, passim.

[777] J. D. M. Derret, "Fresh Light on S. Luke XVI. I"; y del mismo autor, "'Take Thy Bond... and Write Fifty' (Luke XVI,6). The Nature of the Bond", en: *JTS* 23 (1972) 438-440.

[778] J. D. M. Derret, "Fresh Light on S. Luke XVI. I", p. 200. Cf. bibliografía sobre administración y mayordomía judías en nota 1 de p. 210.

[779] Un enfoque diferente fue elaborado por René A. Baergen, "Servant, Manager or Slave? Reading the Parable of the Rich Man and His Steward (Luke 16:1-8a) through the Lens of Ancient Slavery", en: *SRSR* 35 (2006) 25-38. Baergen, luego de investigar las funciones del mayordomo en la parábola, concluye que el público oyente pudo haber deducido que se trataba de un esclavo. Entonces relee toda la parábola a la luz de la situación de esclavitud, y sostiene que la parábola refleja el conflicto entre poderosos y pobres. El esquema no convence, pues no concuerda con la aplicación que sugiere el texto mismo.

[780] J. D. M. Derret, "Fresh Light on S. Luke XVI. I", p. 214.

interés anual por préstamo de trigo más el seguro era aproximadamente de un 25 %. He aquí, 80 medidas de trigo más un 25 % equivalen a 100 medidas. La rebaja de la parábola corresponde, pues, exactamente a una renuncia a los intereses. El aceite, por su parte, requería un interés considerablemente mayor por el riesgo que implicaban el préstamo, el transporte y la conservación.

Ahora bien, la Ley veterotestamentaria prohibía tomar intereses de los correligionarios judíos.[781] Los textos en cuestión son los siguientes:

> Ex 22,25: *Cuando prestares dinero a uno de mi pueblo, al pobre que está contigo, no te portarás con él como logrero, ni le impondrás usura.*
>
> Lv 25,35-37: *Y cuando tu hermano empobreciere y se acogiere a ti, tú lo ampararás; como forastero y extranjero vivirá contigo. No tomarás de él usura ni ganancia, sino tendrás temor de tu Dios, y tu hermano vivirá contigo. No le darás tu dinero a usura, ni tus víveres a ganancia.*
>
> Dt 23,19-20: *No exigirás de tu hermano interés de dinero, ni interés de comestibles, ni de cosa alguna de que se suele exigir interés. Del extraño podrás exigir interés, mas de tu hermano no lo exigirás, para que te bendiga Jehová tu Dios en toda obra de tus manos en la tierra donde vas para tomar posesión de ella.*

Si la parábola construye su relato sobre el presupuesto que el mayordomo prestó a interés a judíos, moralmente el hombre era trasgresor de la Ley de Dios. La imagen puede completarse con la siguiente reflexión: ante la amenaza de la expulsión y en medio de la crisis, el mayordomo empieza a poner en práctica la voluntad de Dios que prohíbe tomar intereses de los correligionarios. Rebaja las deudas, eliminando los intereses o por lo menos la mayor parte de los mismos. Con ello se despide prácticamente de manera total a sus propios beneficios.[782] Renuncia no sólo a su ganancia personal, sino también al pecado prohibido por la Torá de Dios.[783] Aprovecha su último resto de autoridad para ganarse la simpatía pública haciendo lo que la Ley le pide[784] y corrigiendo un sistema injusto. Si bien hace todo esto para solucionar su propio problema, su proceder está en sintonía con los intereses y las fantasías de una moral económica alternativa de la clase explotada, para la cual son importantes los pobres, no los ricos y su dinero. Y, en el contexto de la piedad judía de los pobres, el pauperismo, la Ley de Dios es de importancia decisiva. El mayordomo pone en vigencia esta Ley.[785]

---

[781] Cf. el análisis de J. D. M. Derret, "Fresh Light on S. Luke XVI. I", p. 204-209; y de Robert Gnuse, *Comunidad y propiedad en la tradición bíblica*, Estella, Editorial Verbo Divino, 1987, p. 53-58.

[782] J. D. M. Derret, "Fresh Light on S. Luke XVI. I", p. 209.

[783] Dietrich Schirmer, *Exegetische Studien zum Werk des Lukas erklärt aus seinem jüdischen Kontext. Ein Arbeitsbuch*, Berlín, 2001, p. 64.

[784] J. D. M. Derret, "Fresh Light on S. Luke XVI. I", p. 216.

[785] Cf. una crítica de la propuesta de Derret en Thomas Hoeren, „Das Gleichnis vom ungerechten Verwalter (Lukas 16,1-8a) – zugleich ein Beitrag zur Geschichte der Restschuldbefreiung", en: *NTS* 41 (1995), p. 621-622. Hoeren argumenta que la parábola no menciona intereses usureros. Ahora bien, el argumento *e silentio* puede valer para una enciclopedia: si D'Alembert y Diderot no mencionan la televisión en su obra de 33 volúmenes, es lícito deducir que "eso" no existía en ese momento. Pero este procedimiento no vale para textos de la antigüedad, y menos aún para unidades tan breves y compactas como esta parábola. El texto tampoco dice con qué los dos deudores escribieron los nuevos importes sobre cuenta. ¿Acaso con el dedo?
Pero es interesante saber cuál es la propuesta de Hoeren. Él afirma que la parábola sólo puede ser comprendida a partir de la práctica de la remisión de deudas, anclada en Dt 15,2-3. Para eludir la disposición de la remisión, fue proclamado el "Prosbol", atribuido a Hilel. Por medio de este decreto, que derogaba el mandato de la remisión, un acreedor podía asegurarse en cualquier momento –también en el año de remisión– la cobranza de la deuda. Tan sólo debía

Se realiza así una completa transformación del sujeto *mayordomo* a través de sucesivos revestimientos con papeles temáticos: de hombre que (supuestamente) *conocía la voluntad de Dios* (= prohibición de la usura) a *administrador*; de allí a *pecador usurero* que perseguía grandes beneficios propios; luego a *denunciado como derrochador* de los bienes de su amo; forzado por la situación límite pasa a ser *sujeto que reflexiona* sobre sus posibilidades y que *busca la buena voluntad de sus deudores* mediante la *renuncia a sus beneficios personales, practicando* con ello *la voluntad de Dios*. Si esta descripción es correcta, no resulta nada extraño que el mayordomo reciba alabanza pública y que su proceder económico sea visto como algo ejemplar. Incluso si se dejara de lado la cuestión de la prohibición de los intereses y la usura, podría mantenerse la interpretación de las rebajas como renuncia a los beneficios propios. Pero de todos modos el tema de la prohibición de los intereses y la usura tiene su lugar concreto en el texto, ya que conocedores de las Escrituras como Jesús, sus oyentes y el mismo Lucas, con seguridad habrían relacionado las deudas con aquella prohibición, pues los ricos no solían prestar gratuitamente sus bienes. De esta manera, el cuadro trazado por Derret sobre el doble trasfondo de la prohibición de la Biblia Hebrea del préstamo a interés y de las leyes y prácticas referentes a administración logra explicar satisfactoriamente la situación religiosa, moral, ética y legal de la parábola; y con justa razón el administrador puede recibir alabanza. Su sabiduría fue haber hallado la solución a su problema de despido *fuera de la lógica del sistema del Mamón*.[786]

Así también resulta comprensible el logion sobre la fidelidad en cuestiones del Mamón injusto en Lc 16,11. Los v. 9 y 11 aclaran, pues, incluso el alcance del giro τῆς ἀδικίας [*de la injusticia*] del v. 8, insinuando que se trata de un *administrador de riquezas injustas* y no de un *administrador injusto* (*por fraude*).

Varios exégetas se embarcaron en esta línea de interpretación. J. A. Fitzmyer sostiene que el mayordomo era administrador por cuenta propia. La reducción de las deudas no era sino una renuncia a los beneficios que le tocaban a él.[787] R. G. Lunt sostuvo lo mismo: para salvar la dificultad de la "alabanza", se ha de comprender que lo que el mayordomo hizo fue renunciar a su porcentaje de interés en los préstamos.[788] H. Kippenberg sospecha que el boleto es un documento de deuda con intereses y todo, a los cuales podía renunciar el mayordomo.[789] Ch Burchard planteó como posibilidad

---

redactarse y firmarse ante jueces o testigos una correspondiente declaración al momento de otorgarse el préstamo (Mishná, Shebi X,3-4). La Mishná explica que Hilel estableció esta disposición al observar que nadie quería hacer préstamos (Shebi X,3). Aunque el Talmud opina que esta facilidad beneficiaba a todos, es decir, a ricos como a pobres (B. Talmud, Git 37ª), el trasfondo de las oposiciones socioeconómicas lleva a comprender que la disposición evidentemente favorecía más a quienes poseían más. La explicación suministrada en Shebi X,3 se refiere a Dt 15,9, que contiene una advertencia contra el pensamiento perverso de no querer prestarle nada al pobre por la cercanía de un año de remisión. Gracias al Prosbol, los ricos podían prestar ahora su dinero sin preocupación alguna, pues tenían asegurada la devolución. (Véase sobre el tema Aaron Rothkoff, Art. "Prosbul", *Encyclopedia Judaica*, Nueva York, MacMillan, 1971, T. XIII, p. 1181; John Dominic Crossan, *El Jesús histórico. La vida de un campesino judío del Mediterráneo*, Buenos Aires, Planeta, 1994, p. 242-243; y Julius H. Greenstone, "Prosbul", *The Jewish Encyclopedia*, Nueva York – Londres, Funk and Wagnalls, 1905, X, p. 219-220). Volviendo a Hoeren (p. 629), según éste la remisión parcial de las deudas (a arrendatarios) por el mayordomo equivale a un acto simbólico que da prioridad a la ley religiosa enraizada en las Escrituras por encima de la ley secular, o de la prioridad de la legitimidad sobre la legalidad. En última instancia, tanto en la interpretación de Derret como en la de Hoeren, el mayordomo vuelve a instituir la Ley de la Biblia Hebrea.

[786] Rodolfo Haan, *La economía del honor. Reflexiones bíblicas sobre dinero y propiedad*, Lima, Solidaridad – CEP, 2007, p. 97.

[787] Joseph A. Fitzmyer, "The Story of the Dishonest Manager (Lk 16,1-13)", en: *ThSt* 25 (1964) 23-43. passim.

[788] R. G. Lunt, "Expounding the Parables: III. The Parable of the Unjust Steward", p. 132.

[789] Hans G. Kippenberg, *Religion und Klassenbildung im antiken Judäa. Eine religionssoziologische Studie zum Verhältnis von Tradition und gesellschaftlicher Entwicklung*, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1978, p. 141.

ISEDET

(no como afirmación) que la rebaja de las deudas acaso no tenga que ser fraude o engaño, sino renuncia a la propia comisión, o rebaja de exigencias exageradas con las que el mayordomo había perjudicado a los deudores. Ahora arreglaba nuevamente la situación.[790] Nótese que una idea parecida aparece en Lc 19,8. En síntesis, puede decirse que esta interpretación de la parábola se está imponiendo lentamente en la exégesis.[791]

Las sumas gigantescas de las deudas evidencian que el amo es un latifundista muy rico. Los cálculos de los exégetas fluctúan entre 2200 y 3900 litros de aceite; la segunda cifra corresponde a la cantidad que se obtenía de 140 a 150 olivos; las cien medidas de trigo constituyen un volumen equivalente a 22000 litros, lo cual implica una masa exorbitante de trigo, equivalente a la cosecha que se obtenía de unas 40 hectáreas[792] (que a su vez correspondía a una superficie veinte veces mayor que la que poseían los pequeños agricultores).[793] Un pequeño agricultor jamás podía pagar semejante suma.

Estas deudas deben ubicarse en el contexto del primer siglo, cuando el sistema económico del poder imperial romano favorecía sobre todo a los colaboradores judíos en la tierra de Israel. La nueva clase socioeconómica no trabajaba la tierra, sino la hacía trabajar por peones y jornaleros al mando de administradores con poder administrativo y de decisión, llamados *ecónomos*. Éstos eran tan odiados por los pequeños agricultores endeudados como los mismos latifundistas. Las víctimas de la política de precios y de intereses eran totalmente impotentes frente a los aumentos de los intereses.

Si bien las disposiciones de la Biblia Hebrea prohibían el préstamo a interés a correligionarios judíos, se encontraron maneras de esquivar estas prohibiciones. A los efectos de evitar la apariencia de intereses y usura, existía la práctica de redactar los contratos no en términos del monto prestado (al cual había que agregar luego los intereses), sino directamente en términos del monto a devolver, que incluía el interés agregado al monto prestado.[794]

Cabe la posibilidad de que las cantidades de aceite y trigo podrían haber servido también para algún tipo de negocio mayor, con la eventual posibilidad de que sumas originales de dinero podían haber sido convertidas en equivalente de productos agrarios.

Con seguridad pocos comentaristas se animarán a aplaudir la alabanza otorgada al mayordomo como estimación positiva de un verdadero fraude en perjuicio del capital del amo. G. Girardot, leyendo el EvLc desde los pobres y marginados de Israel, subraya precisamente este aspecto: Para Jesús "el patrimonio no es sagrado; ni es el primer señor a respetar."[795] Esta lectura puede concebir que el Señor Jesús (Lc 16,8) alabe al mayordomo porque éste hizo robar capital. Como es más convincente que no se trata de un fraude, sino de una renuncia personal en el marco de la eliminación de los intereses, no compartimos esta interpretación.

Lc 16,8 contiene la verificación del programa del administrador. La valoración es doblemente positiva, *alabanza*, y su mitente: *obrar inteligentemente*. Reina-Valera traduce *sagazmente*; la BJ: *astutamente*. Mientras que la traducción de RV se acerca bastante al original, la de la BJ introduce (mejor dicho, mantiene) un prejuicio negativo

---

[790] Christoph Burchard, „Zu Lukas 16,16", en: Christoph Burchhard y Gerd Theissen (Eds.), *Lese-Zeichen für Annelies Findeiss zum 65. Geburtstag am 15. März 1984, von dankbaren Benutzern der Bibliothek des Wissenschaftlich-Theologischen Seminars der Universität Heidelberg*, BDBAT 3, Heidelberg. 1984, p. 119-123, nota 19.

[791] Cf. también K. E. Bailey, *Poet and Peasant: A Literary-Cultural Approach to the Parables in Luke*, Grand Rapids, W. B. Eerdmans 1976, p. 86-110.

[792] Cf. W. Wiefel, *Das Evangelium nach Lukas*, p. 292, con referencias bibliográficas.

[793] J. S. Kloppenborg, "The Dishonoured Master (Luke 16:1–8a)", en: *Bib* 70 (1989), p. 482

[794] J. Nolland, *Luke 9:21-18:34, ad locum.*

[795] G. Girardet, *A los cautivos libertad*, p. 131.

en el discurso, pues *astuto* extiende su campo semántico al engaño (¡y también a la habilidad para evitarlo!), al carácter pícaro y vivo, la maña, el fraude, el artificio, la estratagema y hasta la perfidia. El lexema griego φρόνιμος [*sabio, prudente, inteligente*] no tiene nada de todo ello. Su empleo en los evangelios quiere inculcar modelos de actitudes y conductas tomados de la vida diaria, transferidos paradigmáticamente a la praxis de los seguidores y las seguidoras en el reino.

Como sujeto agente del programa *alabar al mayordomo* el texto introduce a ὁ κύριος [*el señor*]. ¿Quién es este señor? ¿El hombre rico de la parábola, llamado así en Lc 16,3.5? ¿O el Señor Jesús? Las opiniones de los comentaristas se relacionan en este punto con la delimitación de la parábola: en Lc 16,7; 8a; 8b (o incluso 9).[796]

Si la parábola concluye con el v. 8a, el *señor* puede ser tanto el hombre rico como también Jesús. Si el segmento v. 8a es elemento redaccional, lógicamente contiene el juicio del Jesús lucano. La lista de los defensores de una u otra postura es sumamente larga y no viene al caso; y se agregan los indecisos y los indiferentes. A favor de la identificación del *señor* con el hombre puede aducirse que si el v. 8a fuera opinión de Jesús, la parábola aparentemente no tendría conclusión. Este argumento no convence del todo, ya que Lc 18,1-5+6-8 presenta un cuadro similar. Además, ¿qué conclusión tiene, p. ej., Lc 15,11-32? ¿O la parábola de la levadura en Lc 13,20-21? En segundo lugar, puede aducirse que Lucas comúnmente reproduce las palabras de Jesús en discurso directo; Lc 16,8 en cambio es discurso indirecto. Ahora bien, en Lc 5,14 el evangelista presenta una palabra de Jesús en discurso indirecto, a diferencia de su base Mc 1,43, de manera que el argumento basado en un "comúnmente" es relativo.

También hay algunos argumentos a favor de la identificación del *señor* con Jesús. Primero, ὁ κύριος [*el señor*], si bien en Lc 14,23 tampoco se refiere a Jesús (y en la misma parábola del mayordomo el hombre rico es llamado así), por lo general designa a Jesús – ¡18 veces en el EvLc![797] Jesús introduce al señor de la parábola como ἄνθρωπός τις [*cierto hombre*], y sólo el administrador lo llama *señor*. Además, no se dice que y cómo el hombre pudo informarse sobre los manejos nuevos de su administrador despedido. Y por último es poco aceptable que el latifundista iba a alabar a ese mayordomo, por más que no se tratare de fraude sino de renuncias por parte del mayordomo.[798]

---

[796] B. Heininger, *Metaphorik, Erzählstruktur und szenisch-dramatische Gestaltung in den Sondergutgleichnissen bei Lukas*, p. 167-168 y notas 2-8 con referencias bibliográficas.

[797] Cf. sobre ello Heinz Schürmann, „Protolukanische Spracheigentümlichkeiten? Zu Fr. Rehkopf, *Die lukanische Sonderquelle. Ihr Umfang und Sprachgebrauch*", en: *BZ* (NF) 5 (1961), p. 282-283.

[798] Una solución curiosa propone Günther Schwarz, „... lobte den betrügerischen Verwalter'? (Lk 16,8a)", en: *BZ* (NF) 18 (1974) 94-95: postula un doble error de traducción del arameo al griego, afirmando que los términos arameos correspondientes a ἐπῄνεσεν [*alabó*], ברך; y a φρονίμως [*inteligentemente*], ערים, tienen como especificidad que pueden ser usados en *senso bono* y en *sensu malo*: el primer término significa *bendecir, alabar*; y también *maldecir, blasfemar*; el segundo es *inteligente, prudente, listo, astuto*. Al pasarse entonces del arameo al griego, se tomó *sensu bono* lo que estaba pensado *sensu malo*. Según Schwarz, el sentido original sería entonces el siguiente: *El señor maldijo al administrador injusto porque obró astutamente* (= *fraudulentamente*). Con esta teoría, el *señor* de Lc 16,8a por supuesto es el amo de la parábola. El significado positivo de Lc 16,8b se proyectó luego sobre la primera mitad del versículo.
Esta propuesta es interesante, pero no satisface. En primer lugar, Schwarz presupone que el mayordomo efectivamente hizo un daño al señor con sus rebajas. Comprendiendo que tan sólo renuncio a ganancias personales, el problema se resuelve por sí solo, y el administrador es merecedor del aplauso de Jesús. En segundo lugar, Schwarz no puede resolver el problema del texto griego. En este idioma no existe la polisemia de los vocablos en cuestión (y corre por cuenta de quien lo interpreta así traducir el segundo concepto por *astutamente* en su sentido negativo). Por consiguiente, ha de postularse que Lucas quiso indicar algo muy preciso al emplear esos términos en su texto.

Queda otra posibilidad más: que *el señor* originalmente designaba al hombre rico; luego, con el trabajo redaccional de Lucas, pasó a designar a Jesús.

En cuanto al contenido del mitente de la alabanza, se constata que el relator emplea la fórmula φρονίμως ἐποίησεν [*obró inteligentemente*]. Se trata de una verificación sobre el administrador que lo caracteriza no por el *tener* o por cualidades pasivas, sino por el *hacer*. Esta valoración está en conjunción con toda la línea jesuano-lucana que estima a los sujetos según su praxis, y no según su *saber/tener/poder*.

La valoración positiva recibe una aclaración en Lc 16,8b y luego en el mandato del versículo siguiente. Establece que la inteligencia consiste en preocuparse por el futuro *renunciando a riquezas, ganancias, bienes y dinero*. El Señor –y a esta altura pasamos a escribirlo con mayúscula inicial, por optar por la identificación con Jesús– no alaba, pues, ningún fraude, ni recomienda a los discípulos a cometer fraude y engaños para hacerse amigos; sino que alaba el hecho de que el administrador obró con inteligencia aprovechando sus capacidades y renunciando a sus bienes (haberes, en este caso), en vista de su situación futura.

La verificación contiene un complejo proceso de intercambio. Se trata de una acción reflexiva de renuncia por parte del sujeto *mayordomo* combinada con una acción transitiva de atribución al sujeto *deudor*; esta comunicación transforma al sujeto *deudor* en *deudor agradecido*; y al mismo tiempo el sujeto *administrador* se convierte en *sujeto ex administrador* por el paso del tiempo (no por la acción de transferencia).

Es posible precisar algo más este proceso. En realidad, el sujeto *deudor* deja de ser *deudor* frente al sujeto *ex administrador*, ya que éste le elimina la deuda personal (= la parte de los intereses y beneficios propios). Sin embargo, es preferible hablar de sujeto *deudor agradecido*, ya que sigue habiendo una relación de deuda para con el sujeto *hombre rico*, el cual no participa en el proceso de intercambio. La combinación de los estados nuevos *deudor agradecido* y ex *administrador* (el *ex* expresa su necesidad de alojamiento, comida y vestido) origina una nueva realización, no presentada en la parábola como performance efectivo, sino como proceso intencionado en Lc 16,4. Este proceso invierte a los sujetos actuantes: sujeto *deudor* en lugar de sujeto *administrador*, permaneciendo en paralelo los respectivos estados de conjunción y disyunción. La operación total compuesta por ambos programas es, pues, un intercambio cuya segunda mitad tiene como mitente la transformación de ambos sujetos operada en la primera parte del proceso.

Lc 16,8b presenta la fundamentación de la valoración de la praxis de renuncia. Contiene la caracterización importante υἱοὶ τοῦ φωτός [*hijos de la luz*]. Si esta fórmula se refiere a los piadosos del ambiente judío,[799] entonces puede indicar que los discípulos han de aprender más del administrador "mundano" inteligente que de los religiosos que no poseen esa inteligencia. Si Lucas aplica la fórmula a los propios cristianos, indica que los "mundanos" tratan mejor a sus pares que los cristianos a los suyos dentro de la comunidad.[800] Una variante más concreta de la primera interpretación puede ver en los *hijos de la luz* a quienes están oyendo la enseñanza de Jesús, y que en este caso son los fariseos.[801]

La indicación del destinatario εἰς τὴν γενεὰν τὴν ἑαυτῶν [lit.: *para con su propia generación* o *contemporáneos*] permanece en duplicidad referencial: es posible referirla a los "mundanos" como también a los *hijos de la luz*. Comúnmente se piensa más en los "mundanos"; pero de acuerdo a la gramática, la posición en la frase y según el sentido, es posible aplicar la dirección de la inteligencia a los pares de los hijos de la luz. Una tercera aplicación puede englobar a ambos grupos a la vez. De todos modos,

---

[799] *Hijos de la luz* era autodesignación de los creyentes de Qumrán; cf., p. ej., 1QS 1,9; 1QM 1,1.3.9.11.14; etc.

[800] Hay ejemplos neotestamentarios del empleo de la fórmula para designar a los cristianos: EvJn 12,36; Ef 5,8; 1 Ts 5,5.

[801] Interpretación desarrollada por H. Mahfouz, "Une relectura de Lc 16,8b", en: *NESTThR* 25 (2004) 39-56, passim.

aún con referencia exclusiva a los "mundanos", el texto piensa en la praxis del público oyente/lector.

Si *hijos de la luz* designa a los cristianos, la verificación refleja una experiencia frustrante y amarga: que tantos cristianos, fundamentalmente los que tienen medios económicos, se dedican tan poco a la causa del reino, pero obran muy inteligentemente cuando se trata de beneficios propios. En este caso, la valoración invierte la calificación negativa de los "mundanos" como tales, estableciendo que estos no creyentes son más consecuentes con la solidaridad exigida por su cohesión social que los cristianos en su grupo.

Lc 16,9 es una especie de segunda conclusión de la parábola. Subraya enfáticamente la necesidad de la renuncia personal a bienes y riquezas en vista de la salvación eterna. El mandato jesuano-lucano es una verdadera cruz para aquellos intérpretes que ven una contradicción entre el empleo del *Mamón* sugerido en Lc 16,9 y la radicalidad exclusivista indicada en el v. 13. A nuestro criterio, los dos versículos no se excluyen mutuamente ni se contradicen, sino que el primer mandato es muestra de la puesta en práctica del servicio exclusivo a Dios, mientras que la negación del mandato por parte del seguidor o la seguidora indica su servicio al Mamón. Si en el v. 13 Jesús niega la posibilidad del servicio simultáneo a Dios y al Mamón, en el v. 9 manda deshacerse precisamente del Mamón, y sólo así éste no puede convertirse en ídolo esclavizante. El v. 9 es mandato positivo de realización de la prohibición implícita en la necesidad de decisión indicada en el v. 13.[802]

Considerando que Lc 16,9-18 es un despliegue de programas narrativos y figuras a lo largo de una idea rectora, a saber, la necesidad salvífica terrenal y eterna de compartir los bienes, renunciando a su empleo egoísta, la composición deja de tener esa apariencia dura, difícil, complicada y sin claridad en sus líneas, que suele sostenerse en ocasiones.[803]

Con esta constatación de índole general podemos pasar al análisis puntual de Lc 16,9-18.

Hay un interesante argumento a favor de la autenticidad jesuana de Lc 16,9: se trata de un dicho tan difícil que aparentemente ningún exégeta está dispuesto a cuestionar su autenticidad, ya que puede estimarse que algo tan oscuro difícilmente podría

---

[802] Escandalizándose por una supuesta contradicción entre los pensamientos de Jesús expuestos en Lc 16,13 por una parte y el contenido de Lc 16,9 por otra, S. P. Colella propone una retraducción al arameo de este último pasaje para solucionar el problema. Colella afirma que el traductor al griego de la fórmula ממונא [lit.: *del Mamón*] tradujo la partícula -מן [*de*] por ἐκ [*de*, aquí: *por medio de*], resultando ἐκ τοῦ μαμωνᾶ [*por medio de Mamón*], olvidándose que ese elemento semítico también puede significar *y no* (en latín: *potius quam*). Según Colella, debe leerse entonces: *Háganse amigos, y no Mamón* (en latín: *Facete vobis amicos potius quam mamonam*), Sc. Pasquale Colella, „Zu Lk 16,9", en: *ZNW* 64 (1973), p. 126.
Esta propuesta, además de inútil ya que no hay ninguna contradicción entre el pensamiento de Jesús expresado en Lc 16,13 y el mandato del v. 9, es artificiosa, y como tantos otros intentos sólo traslada una cuestión a una supuesta base aramea, dejando subsistir el problema en el texto griego. Pues si realmente hubiera contradicción entre Lc 16,9 y 16,13 –cosa que negamos–, la misma debería resolverse a partir del texto griego, si es que se quiere tomar en serio el proyecto lucano.
Tampoco es solución satisfactoria para la supuesta tensión ver en el versículo "culpable" una "obra redaccional lucana", como segunda conclusión (esta vez lucana) de la parábola después de Lc 16,8. Así lo sostiene A. Descamps, "La composition littéraire de Luc XVI 9-13", p. 49. Si fuera así, el evangelista Lucas entraría en contradicción con el Jesús lucano.

[803] Cf. una síntesis de las dificultades exegéticas del bloque composicional Lc 16,9-18 en W. G. Kümmel, „„Das Gesetz und die Propheten gehen bis Johannes'", p. 404. Kümmel menciona el origen separado de los diversos dichos y la posibilidad de que ya constituían bloques pequeños y medianos al ser incorporados por Lucas. También analiza los paralelos en Mt, la procedencia de la Fuente de los Dichos o del material L; las intenciones lucanas; la comprensión lucana de cada segmento y de la composición total; y finalmente la relación con el texto global del capítulo Lc 16.

haberse introducido en la tradición para ser atribuido erróneamente a Jesús.[804] Pero más allá de esta posibilidad, cuyo valor práctico no afecta la comprensión del EvLc ya que por la incorporación del dicho Lucas también lo hace suyo, ha de apreciarse una muy estrecha conexión con la parábola Lc 16,1-8:

La parábola Lc 16,1-8		Lc 16,9
Hacerse amigos	=	¡Háganse amigos!
Con dinero	=	Con el Mamón
A último momento	=	Cuando falte
Los amigos lo recibirán	=	Para ser recibidos
En sus casas	=	En las tiendas eternas[805]

El lexema μαμωνᾶς [*Mamón*] será analizado al llegar a Lc 16,13.

El verbo ἐκλίπῃ [*falte*] es aoristo subjuntivo de ἐκλείπω [*faltar, terminar, cesar*]. Puede referirse a tres sujetos:

– Al Mamón: *cuando el Mamón termine*. (Nótese que en Lc 16 el Mamón es una vez objeto, otra vez sujeto). Los discípulos han de ir entregando sus riquezas o bienes. En algún momento no les quedará nada.

– A la vida: *cuando la vida termine*. Cuando la persona seguidora generosa llegue al final de su vida, será premiada con la vida eterna.

– Al mundo. Es la variante escatológica y/o apocalíptica. Indica el cumplimiento del proceso, no con la muerte o la falta definitiva de dinero, sino con la consumación final.

El verbo δέξωνται [*reciban*] en tercera persona del plural puede ser realización de los *amigos* o de *Dios mismo*.[806] La fórmula también pudo haberse derivado de una referencia original a Dios. De todos modos, hay una conjunción de la realización indicada con la esfera divina, establecida por *moradas eternas*. Originalmente, la *casa* o *morada eterna* era la tumba; luego, por un sentido figurado, pasó a ser la *morada* en el más allá, constituyéndose en imagen escatológica de la vida eterna. Esta imaginería abarca entonces a los *amigos*, que pueden ser los receptores o beneficiarios directos, los ángeles o Dios mismo. En este último caso, se conjuga la posibilidad de ver a Dios en la acción del δέξωνται [*reciban*] con la identificación de Dios como *juez último* en el más allá. Por su parte, φίλοι [*amigos*] incluso puede ser referencia a las obras de amor y las limosnas.[807]

Si el público lector del EvLc ha podido seguir hasta aquí el hilo de la isotopía económica, presupondrá que *hacerse amigos con el dinero* equivale a *dar a los pobres*. Hay evidencias directas que confirman esta deducción.[808] En primer lugar, Lc 16,19-31 es el reverso negativo de la parábola del mayordomo inteligente, y muestra drásticamente el destino eterno de un rico que no dio nada al pobre.[809] Segundo, hay una línea que relaciona Lc 12,20-21 y 12,33 con Lc 16,9. En Lc 12,20-21 se establece que el acaparamiento y uso egoístas de los bienes es una necedad; en Lc 16,8 el

---

[804] D. R. Fletcher, "The Riddle of the Unjust Steward", p. 19.

[805] Sobre la base de estas correspondencias exactas, D. R. Fletcher no solo sostiene la originalidad jesuana del dicho, sino que también afirma que tuvo conexión original con el texto de la parábola del administrador, "The Riddle of the Unjust Steward", p. 20.
C. H. Dodd sostiene lo contrario: ve en Lc 16,8.9.11 "moralejas" recopiladas y añadidas aquí por el redactor; casi "las notas para tres sermones distintos sobre la misma parábola", *Las parábolas del reino*, p. 37.

[806] Véanse ejemplos de textos en los cuales la forma plural impersonal remite a Dios como sujeto agente, en Strack-Billerbeck, II, p. 221.

[807] "Quien cumple uno solo de los preceptos, adquiere un defensor", Tratado *Padres – Abot* de la Misna, 4,11; Carlos del Valle (Ed.), *La Misna*, Salamanca, Sigueme, 1997², p. 849.

[808] Seguimos y ampliamos algunas líneas expuestas por L. J. Topel, "On the Injustice of the Unjust Steward: Lk 16:1-13", p. 220-221.

[809] Cf. nuestra tabla de elementos de correspondencia inversa entre Lc 16,1-9 y 16,19-31.

programa de renuncia es calificado como inteligente. Los vocablos griegos ἄφρων [*necio*] y φρόνιμος [*inteligente*] tienen la misma raíz y hacen juego. Lc 12,33, por su parte, es valoración de los dos programas de acción anunciados en Lc 12,21, conteniendo un mandato basado en la inversión de ese dicho; y Lc 16,9 vuelve sobre lo mismo con formulaciones sorprendentemente similares:

Lc 12,33:		Lc 16,9:
τὰ ὑπάρχοντα [*sus bienes*]	=	μαμωνᾶς [*Mamón*]
ποιήσατε ἑαυτοῖς [*háganse*]	=	ἑαυτοῖς ποιήσατε [*háganse*]
ἀνέκλειπτον [*inagotable*]	vs	ὅταν ἐκλίπῃ [*cuando falte*]
ἐν τοῖς οὐρανοῖς [*en los cielos*]	=	εἰς τὰς αἰωνίους σκηνάς [*en las moradas eternas*]

Así queda establecida una línea conjuncional entre *ser rico en Dios* (Lc 12,21), *dar a los pobres* (12,33) y *hacerse amigos para la eternidad* ([Lc 12,33 y] 16,9).

En tercer lugar, Lucas vincula todos sus demás materiales económicos exhortativos con el *compartir* y la *renuncia* a favor de los necesitados. Semióticamente Lc 16,9 es mandato positivo que expresa el programa del Jesús lucano de *hacer compartir los bienes*.

El sujeto *discípulo* ha de realizar una acción reflexiva de renuncia al objeto *Mamón* y transferirlo al sujeto *pobres*. Esta acción transitiva de atribución transforma al sujeto *pobre* en sujeto *amigo* (o en sujeto *pobre beneficiado agradecido = amigo*). La fórmula δέξωνται [*reciban*] sugiere la conjunción entre el sujeto colectivo *pobres agradecidos* y el sujeto *Dios*, razón por la cual se puede hablar del sujeto *amigos/Dios*. Esta indicación de relación sugerida se convierte en constatación definitiva de conjunción entre amigos sujetos al introducirse el enunciado de estado *moradas eternas*.

La comunicación del objeto en el primer programa crea las condiciones para el segundo anunciado como meta en el mandato concreto.

Nuevamente la combinación de ambos programas narrativos es un proceso complejo de intercambio cuya segunda realización tiene como mitente la transferencia del primer objeto y la consiguiente trasformación de los sujetos intervinientes.[810]

A partir del principio oposicional, ha de deducirse que *no renunciar al Mamón, no compartir los bienes, no dar a los pobres*, tiene como efecto –anti-programa– la negación de la morada eterna; es decir, el castigo y la perdición eternos. A nivel del texto lucano, estamos ante el feliz hecho de que el evangelio nos presenta precisamente ese anti-programa en la parábola del rico (luego condenado) y Lázaro, el pobre, en Lc 16,19-31.

Combinando los elementos integrados en este análisis y paralelizables por su reducción a fórmulas muy similares, si no idénticas, se forma una completa estructura concéntrica a distancia, fenómeno nada raro en el EvLc y comprobación de la existencia de la línea isotópica económica que "asoma" en momentos claves del decorrer del discurso:

Lc	12,13-21	A	Ejemplo parabólico negativo: empleo egoísta de los bienes
	12,33-34	B	Mandato positivo: renuncia a los bienes en vista de la salvación
	16,1-8	X	Ejemplo parabólico positivo: empleo generoso del dinero para salvación

[810] Puede recordarse que W. Megass, en „Geben, Nehmen, Teilen als Tischsequenz in Lk 15,11-32", passim, destaca que el proceso de intercambio suele ser metáfora para la salvación. Aquí se produce de manera explícita la transferencia al nivel salvífico, no sólo metafóricamente como en Lc 15,11-32. Lo mismo ha de decirse del intercambio de los objetos *bienes/limosnas* y *bolsas/tesoro* de Lc 12,33.

16,9	B'	Mandato positivo: renuncia al Mamón en vista de la salvación
16,19-31	A'	Ejemplo parabólico dramático: empleo egoísta de los bienes para perdición

Esta lectura estructural y la verificación del mensaje de los textos estudiados a partir de la isotopía permiten dar definitivamente la preferencia a la interpretación ética de Lc 16,1-8.

Resulta que esta parábola ha suscitado varias interpretaciones a lo largo de la historia de la exégesis. La interpretación escatológica concibe como mensaje central la insistencia en la urgencia del tiempo. Estima que la parábola quiere inculcar el uso correcto del tiempo (¡!) que apremia, en vista de la irrupción escatológica. Esta lectura debe subestimar los versículos 8 y 9 de Lc 16, ya que éstos "tergiversarían" el significado original de la parábola y lo encaminan al correcto empleo de los bienes.

R. G. Lunt[811] y H.-J. Degenhardt[812] son exponentes de una interpretación más bien polémica e histórico-salvífica. Conciben que el administrador sea figura metafórica que representa a las autoridades religiosas de Israel, a los fariseos, escribas y sacerdotes.

Una línea secundaria ve una ironía en Lc 16,8a+b+9. D. R. Fletcher sostiene que esas palabras deben parafrasearse de la siguiente manera: "Háganse nomás amigos con el mamón injusto; ¿Hasta dónde les servirá esto cuando venga el fin?"[813] Fletcher afirma que la iglesia perdió la conciencia del tono irónico de la parábola desde el tiempo más temprano de la tradición oral. Se basa en los paralelos de tono irónico en varias parábolas de Jesús y también en dichos sueltos, y en una supuesta incompatibilidad de Lc 16,9 con 16,11-12.[814]

Una interpretación que podría calificarse de espiritualista sostiene que el manejo de los bienes terrenales es (sólo) imagen o figura de la inteligencia y la decisión con las que los cristianos deben administrar la salvación.[815] Una corriente "lateral" es la existencialista, que ve el mensaje en la indicación del riesgo de la pérdida de recursos y estatus.[816] Y no ha faltado una interpretación cristológica: la parábola sería una respuesta a aquellos que criticaron a Jesús por su concesión de perdón fuera de los cánones vigentes, mostrando que un hombre bajo logró a pesar de todo el aplauso de su señor.[817]

---

[811] R. G. Lunt, "Expounding the Parables, III. The Parable of the Unjust Steward", passim.

[812] H.-J. Degenhardt, *Lukas Evangelist der Armen*, p. 118.

[813] D. R. Fletcher, "The Riddle of the Unjust Steward", p. 29.
También P. van Staden propone una interpretación de la alabanza del señor en Lc 16,8 en términos de ironía y sarcasmo, "Role Playing and Intertextuality as Clue: The Story of the Unjust Steward (Luke 16:1-15)", en: *EP* 78 (1996) 1-25. Así también I. J. du Plessis, "Philanthropy or sarcasm? Another Look at the Parable of the Dishonest Manager (Luke 16:1–13)", en: *Neot* 24 (1990) 1–20.

[814] Fletcher recibió una respuesta decidida de parte de Francis W. Williams, "Is Almsgiving the Point of the 'Unjust Steward'?", en: *JBL* 83 (1964) 293-297. Williams sostiene que la parábola se basa en la idea de la mayordomía del momento, afirmando que los bienes pertenecen a Dios. Reiteramos que sostenemos que todo escollo desaparece por sí solo si se acepta que el mayordomo tan sólo renuncio a sus beneficios personales, sin robar nada.

[815] Esta línea asoma, p. ej., en H.-J. Degenhardt, *Lukas Evangelist der Armen*, p. 116, combinándose con su interpretación histórico-salvífica.

[816] Es la línea de M. D. Greene, "The Parable of the Unjust Steward as Question and Challenge", en: *ET* 112 (2000) 82-87.

[817] W. Loador, "Jesus and the Rogue in Luke 16,1-8A. The Parable of the Unjust Steward", en *RB* 96 (1989) 518-532. De manera similar también H. Binder, „Missdeutbar oder eindeutig? – Gedanken zu einem Gleichnis Jesu", en: *ThZ* 51 (1995) 41-49, que propone leer esta parábola en relación con las del hijo pródigo y del rico y Lázaro, resultando una respuesta más a la protesta de escribas y fariseos. Jesús sería entonces el "mayordomo" que cancela deudas

Y finalmente está la interpretación ética para la cual el mensaje central de la parábola apunta a la postura del cristiano frente a la riqueza y al correcto empleo de los bienes. Esta línea tiene dos variantes. Para unos el administrador es una figura negativa; [818] para otros, un ejemplo positivo.[819]

Cruzando transversalmente estas líneas de comprensión de la parábola, se hallan varios estudios que interpretan el texto sobre el esquema *honor-vergüenza*. Esta serie fue "autorizada" por J. S Kloppenborg,[820] que insistió que la parábola presupone la consideración de los valores culturales esenciales de honor y vergüenza y el carácter esencialmente vertical y estratificado de la antigua sociedad mediterránea. A partir de una crítica de la interpretación de Fitzmyer y Derret,[821] valiéndose de las herramientas de la antroplogía cultural y basado en Bruce Malina, Kloppenborg sostiene que lo que estaba en juego era el honor del amo, y no el carácter de mayordomo. El castigo del que ofende era cuestión secundaria, el problema central era recobrar el honor. El amo debía despedir al mayordomo para limpiarse del cargo de que era incapaz de controlar a sus empleados. Mientras que el público espera que el amo recobre su honor a expensas del mayordomo, el genio de la parábola consiste en fracturar el universo simbólico, los códigos culturales y expectativas de los oyentes, porque ahora el de arriba (amo) alaba al de abajo (mayordomo).[822] La parábola primero evoca y luego desafía los códigos sociales de honor y vergüenza. Esta interpretación fue asumida por H. J. B. Combrink[823] y por D. Landry y B. May.[824]

Los tres trabajos no toman en cuenta ni la base económica (préstamos) ni la clave (rebajas) de la parábola.

Adherimos a la interpretación ética que comprende al mayordomo como ejemplo positivo, fundamentándonos para ello en nuestro propio recorrido en los datos del contexto socioeconómico según el análisis de Derret, en los del análisis semiótico que revela el mecanismo de producción de sentido y en la paralelización de Lc 16,1-8 con 12,13-21+33-34. El análisis de 16,19-31 confirmará esta lectura al sacar a luz la inversión del modelo positivo de la primera parábola de Lc 16.

Una palabra adicional merece el derroche, figura importante en el texto. En Lc 15,13 se indica la culpa del hijo pródigo mediante ese lexema que vuelve a aparecer como contenido de la denuncia en Lc 16,1, siendo mitente directo del anuncio del cese de la relación laboral con el hombre rico. Si el derroche de los bienes con fines egoístas es considerado pecado, la valoración positiva de la nueva realización del administrador, su renuncia personal a los beneficios económicos, indica que el Jesús lucano establece que es lícito, bueno y hasta necesario *derrochar para hacer el bien*. Se oponen así dos tipos de derroche: el del rico egoista y el del discípulo (rico) que comparte sus bienes con otras personas.

---

[818] P. ej , D. R. Fletcher, "The Riddle of the Unjust Steward", p. 29; H. Preisker, "Lukas 16,1-7", passim.

[819] P. ej., J. D. M. Derret, "Fresh Light on St Luke XVI. I. The Parable of the Unjust Steward", passim: el administrador es modelo positive por renunciar a los intereses prohibidos por la Ley de Dios; Gerda Krüger, „Die geistesgeschichtlichen Grundlagen des Gleichnisses vom ungerechten Verwalter Lk 16,1-9", en: *BZ* 21 (1933), p. 178: la parábola quiere enseñar el correcto uso de los bienes. Estos no deben ser gastados en beneficio e interés propios, sino para ganarse amigos hacienda regales.

[820] J. S. Kloppenborg, "The Dishonoured Master (Luke 16,1-8a)", en: *Bib* 70 (1989) 474-495.

[821] J. S. Kloppenborg, "The Dishonoured Master", p. 479-486.

[822] J. S. Kloppenborg, "The Dishonoured Master", p. 492-493.

[823] H. J. B. Combrink, "A Social-scientific Perspective on the Parable of the 'Unjust' Steward (Lk 16,1-8a)", en: *Neot* 30 (1996) 281-306.

[824] D. Landry y B. May, "Honor Restored: New Light on the Parable of the Prudent Steward (Luke 16:1-8a", en: *JBL* 119 (2000) 287-309.

Lc 16,9-18 agrupa una serie de dichos "intermedios" (con respecto a las dos parábolas del capítulo) que, además de ofrecer mandatos de programas concretos y de relacionarse con el "plus" en materia de posesiones,[825] también desenmascaran la praxis negativa de los fariseos. ¡Y éstos muy bien se dan cuenta de ello!

Lc 16,9-13 constituyen una síntesis de los consejos de Jesús sobre la relación con los bienes: servicio, generosidad, desprendimiento, única obediencia debida a Dios, oposición esencial entre Dios y el Mamón. Lc 16,14-15 contiene un juicio sobre los ricos despreciadores, personificados en los fariseos. Lc 16,16 relaciona la Ley y los profetas con el reino de Dios y el evangelio; el v. 17 establece la validez eterna de la voluntad de Dios; y el v. 18 da un ejemplo práctico de esa validez de la Ley divina y contiene un juicio sobre una práctica de los fariseos con un trasfondo económico concreto.

La subunidad Lc 16,10-12+13 tiene una estructura *in crescendo*:[826]

Poco	–	Mucho
Mamón injusto	–	Lo ajeno verdadero
Lo ajeno	–	Lo propio
Un señor	–	Otro señor
Dios	–	el mamón

La minisecuencia está construida exclusivamente sobre oposiciones explícitas que producen un encadenamiento secuencial en el que cada verificación sirve como paso para la siguiente. La imagen se bifurca. Por una parte, hay oposiciones que se complementan dentro de una misma praxis: poco – mucho; Mamón injusto –lo verdadero; ajeno – propio; por otra parte, se presenta la oposición excluyente entre los dos servicios a señores antagónicos. Esta verificación de praxis opuestas desemboca en la nominación de dos únicas posibilidades de servicio: o a Dios o al Mamón.

Esta oposición es anticipada por el binomio antagónico πιστός [*fiel*] vs ἄδικος [*injusto*] de Lc 16,10, que forma un quiasmo con el v. 11:

Lc 24,10	A	πιστός [*fiel*]
	B	ἄδικος [*injusto*]
Lc 16,11	B'	ἄδικος μαμωνᾶς [*Mamón injusto*]
	A'	τὸ ἀληθινόν [*lo verdadero*]

Con esta secuencia se amplían los requisitos praxeológicos en el camino de la salvación: a la inteligencia, el compartir y el hacerse amigos se agregan la fidelidad, la responsabilidad, la conciencia servicial y finalmente la exclusividad del servicio a Dios. Esta verificación decisiva viene preparada de manera cada vez más acentuada por los dichos anteriores. Se cristaliza así la pregunta esencial ante la cual es puesta toda persona: *¿Servir a Dios o al Mamón?*

El οἰκέτης [*siervo*] de Lc 16,13 (Mt no lo tiene) refuerza la idea de que el hombre siempre sirve y sigue a un señor, y que sólo puede pertenecer a uno a la vez. La idea de servicio, enriquecida por el calificativo πιστός [*fiel*] de los dichos anteriores, sugiere la pregunta: ¿En qué o en quién quiere confiar el ser humano? ¿De quién quiere dejarse dominar? Según la respuesta que dé (siempre sobre el ráster de las coordenadas indicadas por la oposición *Dios* vs *Mamón*), el ser humanos e convierte en hijo de la luz o en hijo de este mundo. Es importante remarcar que la opción no es indicada en términos morales como elección entre el bien y el mal; o en clave religiosa entre piedad e impiedad, fe e incredulidad, pureza e impureza; o en conceptología

---

[825] R. J. Cassidy, *Jesus, Politics, and Society*, p. 27.

[826] J. Roloff, *Neues Testament*. Neukirchener Arbeitsbücher, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1979², p. 105-106

apocalíptica y/o escatologista entre el eón futuro y el presente (nótese que Lc 16,18, incluso empleando terminología emparentada, no contiene dualismo apocalíptico, sino sólo praxeológico). Tampoco se trata de una opción entre dos esquemas religiosos, acaso cristianismo vs judaísmo, cristianismo vs paganismo, creencia en un Dios A vs creencia en un Dios B. Se trata de una opción entre dos tipos de vida caracterizados por una praxis diametralmente opuesta.

Con ello llegamos a la necesidad de precisar el contenido del lexema *Mamón*, ya que el *Mamón* tiene el valor de oponente actancial frente al sujeto *Dios*. Antes de ello, corresponde bosquejar los respectivos programas de Lc 16,13.

La primera parte de Lc 16,13 contiene un montaje en paralelismo en el cual μισέω [*odiar, despreciar*] tiene el valor de *no amar*, como en Dt 21,15-17 (LXX). Lucas tiene otra muestra más de este significado en Lc 14,26 (se trata de un hebraísmo).

Reduciendo el dicho a contenidos semióticos, se obtiene que en el programa narrativo *servir* el sujeto *siervo* transfiere el objeto *servicio* al sujeto *Señor 1* (*Dios*) o al *Señor 2* (*Mamón*). Los lexemas μισέω [*odiar, despreciar*], ἀγαπάω [*amar*], ἀντέχομαι [*ser fiel a*] y καταφρονέω [*despreciar*] con ampliaciones terminológicas o variaciones lexemáticas del mismo programa narrativo fundamental *servir* y su anti-programa *no servir*. Es decir, no se trata de programas distintos ni de diversificaciones de contenido.

Considerando que la transferencia del objeto *servicio* al sujeto *Señor 1* (*Dios*) implica una operación de despojo del mismo objeto con respecto al sujeto *Señor 2* (*Mamón*) (y lo mismo vale a la inversa: la transferencia del *servicio* al *Mamón* implica el despojo de ese objeto con respecto a *Dios*), y pasando a un nivel de abstracción, queda claro que cada uno de los sujetos y objetos que intervienen en el proceso se define siempre en términos de relación con los demás. Las transferencias del objeto *servicio* definen tanto al sujeto agente *siervo* como a los dos sujetos *Señores*, destinatarios del traspaso del objeto en cuestión.

Además, existe una relación actancial entre los sujetos *Señor 1* y *Señor 2*, diametralmente enfrentados por la realización del sujeto agente *siervo* que atribuye y correlativamente despoja al mismo tiempo.

El cuadro completo recibe una síntesis final con la verificación οὐ δύνασθε θεῷ δουλεύειν καὶ μαμωνᾷ [*ustedes no pueden servir a Dios y al Mamón*]. No se trata de una simple oposición, sino de una constatación de la imposibilidad del doble servicio. Ahora bien, ello en última instancia es indicación de un mandato de necesidad de opción, ya que el intento de duplicidad de servicios queda desenmascarado como servicio u opción por el *Mamón*.

Aquí se emplea una vez más el curioso lexema μαμωνᾶς [*dinero, riqueza*; *Mamón*]. Juntamente con *Beelzebul*, *Gehena*, *pascua*, *sábado* y *Satanás* pertenece al reducido grupo de palabras semíticas mantenidas por Lucas.[827]

El término griego μαμωνᾶς [*dinero, riqueza*; *Mamón*] proviene del estado enfático del sustantivo arameo מָמוֹן, en el estado enfático: מָמוֹנָא. El vocablo no aparece en el canon de la Biblia Hebrea. En Qumrán se encuentra en CD 14,20 y 1QS 6,2.

En cuanto al origen del término, F. Hauck sostiene que proviene muy posiblemente de אמן, *confiar*,[828] con lo cual *Mamônâs* tendría el significado básico de *aquello, en lo que uno confía*.[829] G. Dalman, por su parte, cree que מָמוֹן se deriva de מָאמוֹן, *algo* o

---

[827] Lucas elimina una larga serie de términos arameos y hebreos empleados en el EvMc: *Abba*, *corbán*, *Boanergues*, *Eloí Eloí lema sabactaní*, *effatá*, *Getsemaní*, *Gólgota*, *rabbí*, *rabbuni*, *talita koum*. De la Fuente de los Dichos Lucas elimina *raqa*. Otros términos semíticos en Mc que no pasaron a Lc: *Hosanna*, *Bartimeo*, *cananeo*.

[828] F. Hauck, Art. μαμωνᾶς, *ThWNT*, IV, p. 390-391. En la misma raíz contenida en el término bíblico *amén*.

[829] Un salto a un término moderno, de esencial importancia para el sistema económico capitalista: a ese significado de *aquello, en lo que uno confía*, se acerca brillantemente el

lo depositado. Esta etimología también garantizaría la explicación de la pronunciación del término con doble **m**, *Mammón*.[830] A título de curiosidad aún se puede mencionar la propuesta de H. P. Rüger, que quiere derivar el término de מזון, *alimentar*. El significado original sería, pues, el de *alimento*, derivado luego en *posesiones*.[831]

Si bien es cierto que muchísimos conceptos han sufrido una impresionante transformación semántica a lo largo de su evolución, suele aceptarse que la propuesta de Hauck es la que mayor justicia podría hacer a los contenidos del campo semántico de *Mamón* en tiempos jesuano-lucanos y en la literatura judía de la época: es relativamente fácil el traspaso de *aquello en lo que uno confía*, *lo que es digno de confianza*, *lo seguro*, al significado que tiene el término en los tiempos neotestamentarios y rabínicos: *posesión*, *fortuna*, *propiedad*, *riqueza*.

Los diversos estudios coinciden en que hasta el momento no fue posible encontrar relación alguna del lexema con algún dios, ídolo o demonio del Antiguo Cercano Oriente. Es decir, no se ha podido identificar a(l) *Mamón* con ninguna divinidad. Este dato (negativo como antecedente) es de fundamental importancia a la hora de interpretar el valor estructural de *Mamón* en Lc 16,13. Un hecho llamativo es que el vocablo pasó transliterado del original semítico al griego. ¿Lo consideraba acaso algo así como un nombre de un ídolo?[832] Aunque no lo haya hecho consciente y/o explícitamente, lo hizo de manera implícita, pues efectivamente estamos ante una divinización.

Sintetizando las diversas investigaciones, tanto sobre *Mamón* a secas como sobre el *Mamón injusto* o *Mamón de la injusticia*, puede presentarse el siguiente cuadro semántico del uso del término en el judaísmo antiguo.[833]

– *Mamón* designa los *bienes*, con carga ética neutral en diversos textos. Se trata del *dinero* y de las *propiedades* en general, incluyendo los esclavos.[834] Ahora bien, la inclusión de estos últimos le da un sesgo peculiar al concepto; y es materia de discusión hermenéutica sobre las bases infraestructurales de los documentos antiguos dilucidar si este empleo aún es "éticamente neutral".

– En textos targúmicos, *Mamón* también reproduce el vocablo hebreo בֶּצַע, *ganancia*, *lucro*. Allí tiene una ligera tendencia a *ganancia fraudulenta*, *lo adquirido injustamente*, *beneficio egoísta y deshonesto*.[835]

– Este empleo negativizado es radicalizado por la fórmula מָמוֹן דְּשִׁקְרָא, *Mamón de la mentira* en textos targúmicos de 1 Sa 8,3; Ez 22,27. Aquí el tono recae sobre el

---

término *crédito* por su procedencia del latín *credere*, *creer* y *confiar*. Un *crédito* es un bien del cual *cree* el *acreedor* que el deudor se lo devolverá; cf. D. Schirmer, *Exegetische Studien zum Werk des Lukas*, p. 66.

[830] Gustav Dalman, *Grammatik des Jüdisch-Palästinischen Aramäisch. Nach den Idiomen des Palästinischen Talmud, des Onkelostargum und Prophetentargum und der Jerusalemischen Targume. Aramäische Dialektproben*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1981 (Rep. 1905²/1927²), p. 170-171, nota 1. Cf. Ibídem también la propuesta del filólogo De lagarde, según el cual מָמוֹן se formó de מטמון, pasando por מעמון. Dalman rechaza esta teoría, ya que מעמון no aparece en los textos arameos conocidos.

[831] Hans Peter Rüger, „Μαμωνᾶς", en: *ZNW* 64 (1973), p. 130.

[832] Sospecha de Martin Hengel, *Propiedad y riqueza en el cristianismo primitivo. Aspectos de una historia social de la Iglesia antigua*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1983, p. 35.

[833] Cf. esta síntesis en René Krüger y F. Selter, Art. Μαμωνᾶς, *ThBLNT*, I (1997), p. 74-75. Remitimos asimismo a los siguientes análisis del término: Vincenzo Petracca, *Gott oder das Geld. Die Besitzethik des Lukas*, Tubinga, Franke Verlag, 2003, p. 168-173; del mismo autor, „Gott oder Mammon. Überlegungen zur neutestamentlichen Besitzethik", en: *ZNT* 8 (2001) 18-24; Hans-Georg Gradl, *Zwischen Arm und Reich. Das lukanische Doppelwerk in leseorientierter und textpragmatischer Perspektive*, Würzburgo, Echter Verlag, 2005, p. 235-236.

[834] Cf. Strack-Billerbeck, I, p. 434 (*ad Mt 6,24*), con abundantes ejemplos de textos.

[835] Cf. ejemplos de textos en F. Hauck, Art. μαμωνᾶς, *ThWNT*, IV, p. 391, b.

carácter injusto del mamón deshonesto como propiedad adquirida por opresión, usura, engaño, robo.[836] El mismo empleo se halla en textos que reflejan la piedad de los pobres. Véase también 1 Henoc 63,10: *Saciada está nuestra alma del Mamón injusto.*

– En algunos textos targúmicos el vocablo también se emplea como traducción del hebreo כֹּפֶר, *rescate, indemnización*; y también *coima, cohecho*. Asimismo traduce שֹׁחַד, *soborno*.[837]

Estos datos evidencian que *Mamón* suele conllevar un significado negativo; y este tono no sólo aparece cuando un autor lo remarca expresamente con el agregado (arameo) דְּשִׁקָּר, *de la mentira*.

Es interesante que el texto lucano haga las especificaciones μαμωνᾶς τῆς ἀδικίας [*Mamón de la injusticia = Mamón injusto*] en Lc 16,9 y ἄδικος μαμωνᾶς [*Mamón injusto*] en Lc 16,11.[838] La fórmula puede ser valoración del *Mamón* en sí como *Mamón injusto*,[839] como quizás también como *riqueza* o *propiedad que engaña y abandona* – así podría desprenderse eventualmente de la formulación ὅταν ἐκλίπῃ [*cuando falte*] de Lc 16,9. Recuérdese que el engaño de la riqueza, las propiedades o posesiones también aparece en Mc 4,19 como ἡ ἀπάτη τοῦ πλούτου [*el engaño de la riqueza*] (Lucas omite ἡ ἀπάτη [*el engaño*]) y con formulación distinta en Lc 21,34 en el contexto de la exhortación escatológica.[840]

Sin hacer presión excesiva sobre las fórmulas lucanas, puede decirse que si *Mamón* a secas hace referencia a *bienes, dinero, riqueza, posesiones*; y si de hecho ya introduce un tono negativo de *riqueza pecaminosa* por *injusta* y con ello, *contraria a Dios*, Lc 16 precisa excelentemente el significado del lexema en este contexto, mostrando que el *Mamón* desencadena conductas y actitudes ilegales, contrarias a Dios. A ello se agrega la caracterización del *Mamón* como objeto en estado calificado de injusticia. Luego, en Lc 16,13, como el público oyente/lector "ya sabe" que se trata de un elemento vinculado con la injusticia, el texto puede decir simplemente *Mamón*. Lo decisivo es que aquí se trata de un *sujeto* semiótico, y ya no de un *objeto*. La especificación anterior indicaba que el *Mamón* se contrapone a la justicia y a la verdad, ya que δικαιοσύνη [*justicia*] y ἀληθεία [*verdad*] (y otros términos más) conforman el campo antagónico a ἀδικία [*injusticia*]: la primera por ser antónimo terminológico, la segunda por la constatación de Lc 16,11. Dentro de las coordenadas teológicas del contexto, el texto lucano estatuye así que el Mamón desencadena conductas y actitudes ilegales y contrarias a Dios.

Si bien es cierto que no se conoce divinidad o demonio alguno de la antigüedad oriental con el nombre de *Mamón*, Lc 16,13 (y Mt 6,24), al asignarle al *Mamón* el valor de sujeto semiótico puesto en oposición estructural con respecto al sujeto *Dios*, lo convierte en *ídolo* o *divinidad literaria*. A nivel del proyecto literario, *Mamón* es revestido del papel temático de (*un*) *dios*. Asistimos, pues, a un proceso de divinización literaria

---

[836] Cf. Strack-Billerbeck, II, p. 220

[837] F. Hauck, Art. μαμωνᾶς, *ThWNT*, IV, p. 391, c.

Cf. referencias a los textos targúmicos también en H. P. Rüger, „Μαμωνᾶς", p. 127, con citas de Neófiti, Pseudojonatán, Fragmentario, Jonatán y Onkelos. Citas de textos hebreos: p. 127-128.

[838] En el texto de Tob 12,8 del Códice Sinaítico hay un antecedente interesante de μαμωνᾶς τῆς ἀδικίας [*Mamón de la injusticia*]: πλοῦτος μετὰ ἀδικίας [*riqueza con injusticia*]. Cf. el análisis de este antecedente en Marc Philonenko, "Le l'intérêt des deutérocanoniques pour l'interprétation du Nouveau Testament: l'exemple de Luc 16,9", en: RevSR 73 (1999) 177-183.

En Lc 16,9, el NTG indica sólo 1 Henoc 63,10 como referencia: *Entonces dirán (a los ángeles castigadores): —Saciada está nuestra alma de bienes inicuos, pero no nos libran de bajar al oneroso šeol*, A. Diez Macho, *Apócrifos del AT*, IV, p. 86-87.

[839] Blass-Debrunner, Párrafo 165.

[840] Cf. aún 1QpHab 8,3-13, donde el texto de la Biblia Hebrea dice *el vino engaña*, la versión qumranítica lee *la riqueza engaña*, y desarrolla toda una crítica contra la acumulación de riqueza llevada a cabo por el sacerdote impío.

de las posesiones y del dinero. Las posesiones se convierten en (*un*) *dios*, un *ídolo*, un *demonio*: he aquí el foco de la problemática. Para la interpretación de Lc 16 no es, pues, necesario buscar algún vestigio (desconocido hasta el momento) que hable de un *dios Mamón*. Sin vacilación alguna puede hablarse de una *divinidad literaria* o *estructural*. Su papel de oponente desenmascara al *Mamón* como polo contrario a Dios. Es de importancia central que su poder idolátrico es precisado como esclavizante: la persona egoísta realiza un servicio al Mamón, tal como lo debe realizar el esclavo a su dueño y señor. Con ello estamos ante uno de los bellos casos en que las etimologías y las referencias literarias no alcanzan para definir el alcance de un lexema y para delimitar su campo semántico en un texto determinado. Lc 16,9.11.13 constituye un ejemplo diáfano de que el contexto inmediato del término y su función estructural (en este caso, la oposición a Dios) son decisivos para extraer el sentido del discurso.

Lc 16,13, cuyo *Sitz im Leben* original quizás haya sido el llamado de los discípulos y el adoctrinamiento para su misión,[841] y cuyo encuadre en el proyecto lucano le confirió valor de emblema literario, no sólo clarifica los dichos que le preceden, dándoles color; sino que al mismo tiempo es de importancia esencial para la comprensión de la relación entre Lc 15 y 16,[842] pues tiene una función de bisagra entre ambos procesos, el de salvación y el de perdición. Aquí se expresa una dimensión esencial del fuerte contraste entre la facilidad o gratuidad con la que Jesús atribuyó el perdón, y la seriedad que implicó su aceptación.

Lc 16,13 cumple su cometido emblemático y de clave, ofreciendo una imagen doble: *el Mamón como señor – el discípulo como esclavo*. No es necesario remarcar aquí la figura del señorío de Dios, ya incorporada a la imaginería religiosa y vivencial del público lector del EvLc.

La radicalidad del dicho se amplía si se considera que en el ambiente judío el servicio al dueño o amo primaba sobre el servicio religioso a Dios; y tal era así que niños, mujeres y esclavos no estaban obligados a comparecer en el templo en los días de fiesta.[843] Si bien Lc 16,13 no versa específicamente sobre el servicio religioso, la imagen integra esta dimensión superándola del todo por su carácter extremo: Jesús radicaliza totalmente el concepto bíblico de un *Dios fuerte y celoso* que desde siempre había exigido el reconocimiento de su señorío exclusivo. Esta radicalización es reforzada magistralmente mediante la aludida personificación del Mamón como señor que tiene esclavos que le sirven.

El verbo δουλεύω [*servir* (como esclavo), *ser esclavo*] incluye las figures de subordinación, dependencia, sumisión, exclusividad. Alude tácitamente a un conjunto figurativo que puede sintetizarse como *poder*.

Si bien se daban casos de doble pertenencia de un esclavo, es decir, de esclavos que pertenecían a dos amos a la vez, Lc 16,13 niega rotundamente esta posibilidad de doble servicio a los señores indicados por parte de quienes siguen a Jesús. La bella formulación encabezada por οὐ δύνασθε [*no pueden*] podría suponer que entre quienes oían esas palabras de Jesús (y/o entre quienes leían el EvLc) podía haber personas que intentaban ese doble servicio.

Estas distintas constataciones permiten bosquejar ahora un cuadro de verificaciones jesuano-lucanas sobre el dinero y los bienes.[844]

– Lc 16,11-13 contiene la idea jesuano-lucana central sobre los bienes: la relación de la persona seguidora de Jesús con los bienes ha de ser la de un administrador a quien

---

[841] Más detalles al respecto en H.-J. Degenhardt, *Lukas Evangelist der Armen*, p. 130.

[842] F. W. Danker, "Luke 16,16 – An Opposition Logion", en: *JBL* 77 (1958), p. 232-233.

[843] Strack-Billerbeck, I, p. 433-434; III, p. 562; y el extenso análisis de todos los datos en Strack-Billerbeck, IV.2., "Das altjüdische Sklavenwesen", p. 698-744, en especial, p. 723.

[844] Seguimos algunas líneas de H.-J. Degenhardt, *Lukas Evangelist der Armen*, p. 127, ampliándolas con otros elementos y con deducciones y materiales propios, sobre todo en cuanto al dualismo.

Dios ha encomendado la función de hacer que a nadie a su alrededor le falte lo necesario para poder vivir.

– La riqueza recibe verificación negativa por su relación con la injusticia. Con ello, el Jesús lucano se coloca en una línea tradicional, sostenida por varios sectores de su época, fundamentalmente por el pauperismo o piedad de los pobres.

– Los bienes engañan, ya que no pueden cumplir lo que prometen.

– El texto realiza una desescatologización: la correcta administración de los bienes temporales y de los llamados bienes espirituales es considerada en una misma perspectiva temporal-eterna, sin establecer división entre estas dimensiones.

– Dios mismo, en la persona de Jesús, propone mandatos para el correcto empleo de los bienes.

– Sobre el trasfondo del hémelo egoísta de los bienes, éstos reciben verificación negativa; desde el punto de vista de la transferencia de los bienes a personas necesitadas, el líder del movimiento cristiano establece que los bienes se encuadran en una verificación positiva: sirven tanto para solucionar necesidades de los carenciados como para hacerse amigos en vista de la salvación eterna. Así es posible transferir la praxis mundana del empleo del dinero para establecer buenas relaciones a la praxis cristiana de conquista de amigos dentro de las coordenadas del reino de Dios.

– La imagen recibe su fuerza peculiar sobre el trasfondo de la prohibición judía de la idolatría. El Mamón es, pues, tremendamente poderoso, tan poderoso, que entra en competencia con Dios. Quien sigue a Jesús puede elegir entre ambos señores; pero una vez hecha la elección a favor del Mamón, éste convierte al seguidor en su esclavo. El Mamón ya no es una cosa controlable, un objeto; es un sujeto, un señor que gobierna y esclaviza. El texto sugiere así un crecimiento de la imagen desde una cosa que alguien posee como objeto hacia un dios que domina como sujeto sobre esclavos.

– Jesús sostiene aquí un *dualismo* de decisión práctica. La imagen de los dos señores también es empleada en otros textos del judaísmo, tanto para el nivel ético o "psicológico",[845] como para el nivel cosmológico-apocalíptico. El empleo cosmológico-apocalíptico del dualismo se da sobre todo en los textos de Qumrán, que relacionan la alabanza de la pobreza y el rechazo de la riqueza con el dualismo de bien y mal. Ambas dimensiones se excluyen mutuamente, y es imposible servir simultáneamente a ambas. Según los *Himnos* (1QH), los hijos de la luz desprecian la riqueza, mientras que los hijos de las tinieblas están atados a la misma.[846] La *Regla de la Comunidad* (1QS) remonta este dualismo a los dos espíritus, el de la verdad (luz) y el de la falsedad (tinieblas).[847] La Regla desarrolla luego este dualismo cosmológico en el campo de la ética con la imagen de los dos caminos;[848] y finalmente describe la lucha de ambos espíritus echando mano del lenguaje apocalíptico.[849]

---

[845] Cf. S. Safrai y D. Flusser, "The Slave of Two Masters", en: *Immanuel* 6 (1976) 30-33, con ejemplos de textos rabínicos. Cf. asimismo J. Marcus, "The Evil Inclination in the Epistle of James", en: *CBQ* 44 (1982) 606-621.

[846] 1QH 10,20-32; especialmente 10,22-23:

> "Porque tú has formato mi espíritu, me has establecido según tu beneplácito. No has puesto mi soporte en la rapiña, ni en la riqueza has anclado mi corazón, ni me has puesto como refugio lo formado de carne";

F. García Martínez, *Textos de Qumrán*, p. 387.

[847] 1QS 3,18-21:

> "... y puso en él dos espíritus, para que marche por ellos hasta el tiempo de su visita: son los espíritus de la verdad y de la falsedad. Del manantial de la luz provienen las generaciones de la verdad, y de la fuente de tinieblas las generaciones de falsedad. En mano del Príncipe de las Luces está el dominio sobre todos los hijos de la justicia; ellos marchan por caminos de luz. Y en manos del Ángel de las tinieblas está todo el dominio sobre los hijos de la falsedad; ellos marchan por caminos de tinieblas",

F. García Martínez, *Textos de Qumrán*, p. 52.

[848] 1QS 4,2-14, F. García Martínez, *Textos de Qumrán*, p. 53.

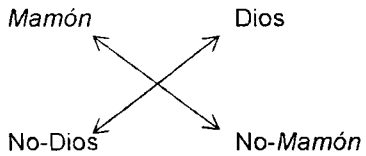
[849] 1QS 4,15-26, F. García Martínez, *Textos de Qumrán*, p. 53-54. El *Tratado de los dos espíritus*, 1QS 3,13-4,26, es uno de los textos más fascinantes de todos los escritos de Qumrán,

El dualismo praxeológico niega la validez de otros esquemas sostenidos por determinados grupos del entorno, como, p. ej., la disyuntiva *pureza* vs *impureza*, *judíos* vs *no-judíos*, etc.; y al mismo tiempo desenmascara las prácticas de los *amantes del dinero* (Lc 16,14) como absolutamente contrarias a las exigencias del único Dios. De paso puede decirse que la constatación de la burla farisaica hace que estos sujetos religiosos queden colocados por debajo de los pecadores y publicanos criticados por ellos. Lc 7,40-50 y 11,37-48 presentan un proceso similar de inversión verificatoria.

El EvLc lleva el dualismo existente en el ambiente a una concreción económica y praxeológica. Pablo habla del sometimiento como esclavos del pecado para muerte o como esclavos de la obediencia para justicia, y de la liberación del pecado (Ro 6,16-18).[850] Lucas transfiere esa tensión al plano económico, proponiendo una práctica alternativa y apuntando con ello a la transformación radical de determinadas situaciones. Por ello es que se puede hablar de un dualismo práctico y praxeológico; a diferencia de otros enfoques que integran otros tipos de dualismo: religioso, metafísico, filosófico, ontológico, gnóstico, apocalíptico, etc.

Tomando ahora Lc 16,1-13 como una unidad, sin seccionar el discurso en *parábola básica* y *dichos "agregados"*,[851] el análisis puede pasar a bosquejar los correspondientes esquemas semióticos.

El texto no opone simplemente a dos divinidades, *Dios* y el *Mamón*; sino dos actitudes: *decisión por una praxis de obediencia a Dios* versus *decisión por aferrarse al Mamón*. Proyectado sobre el cuadrado semiótico:



La parábola del mayordomo, juntamente con el dicho de Lc 16,9, especifican el contenido de los términos contrarios a Dios y al *Mamón*: no compartir bienes y compartir bienes, respectivamente:

---

y ha inspirado a muchísimos investigadores. La bibliografía sobre este texto de apenas dos columnas en el rollo 1QS llena muchas páginas.

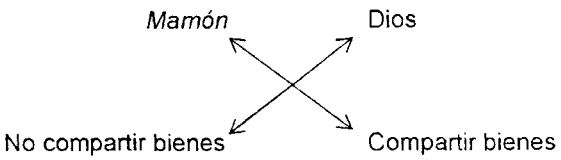
Para una muy breve introducción al dualismo en los textos de Qumrán cf. F. García Martínez, "Dualismo y el origen del mal", en: Jaime Vázquez Allegue (Coord.), *Para comprender los Manuscritos del Mar Muerto*, Estella, Editorial Verbo Divino, 2004, p. 103-118 (con bibliografía sobre el *Tratado de los dos espíritus*).

[850] Cf. también el dualismo de *espíritu* y *carne* en Pablo, como dos maneras de vivir, dos ámbitos de poder, dos esferas de existencia o dominio.

[851] Si bien los diferentes dichos pudieron haber tenido diversos orígenes, e incluso las tres frases con *Mamón* pudieron haber sido unidas por asociación terminológica, a nivel del análisis semiótico importa esencialmente la unidad y la coherencia interna de este bloque del EvLc. El ordenamiento interno y final es el que proporciona el mensaje final. Ya no se trata de tres o más dichos yuxtapuestos, sino de un texto único. Lo demás es campo y tarea del análisis histórico-crítico.

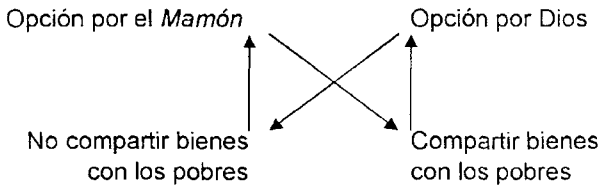
Sobre el origen separado de los dichos Lc 16,9.11.13, cf. J. C. Wansey, "The Parable of the Unjust Steward: An Interpretation", en: *ET* 47 (1935-36), p. 39-40. Wansey se pregunta si hay que encontrar aquí una secuencia o si es suficiente con reconocer tres dichos con tres mensajes, respectivamente, yuxtapuestos por asociación terminológica.

Aquí la semiótica ha dado un paso cualitativo al frente al remarcar enfáticamente la coherencia de todo texto final, haciéndolo incluso con otro rigor que la historia redaccional, a la cual le interesa más bien el proceso formativo en sí.



Lo decisivo de este mecanismo consiste en una imbricada interrelación entre Dios y el compartir por una parte, y el *Mamón* y el no compartir por otra. Si ahora se toma en cuenta la propuesta del capítulo anterior con sus tres parábolas de la misericordia de Dios, puede decirse que previamente a la decisión por Dios por parte de la persona oyente o lectora está la decisión de Dios por esa persona, persona pecadora para mayor precisión. El mecanismo productor de sentido de la larga secuencia Lc 15-16 indica entonces que la opción por Dios incluye la opción por las personas que ya han sido identificados como sujetos en conjunción con Dios: personas pobres, marginadas, despreciadas. Por el otro lado, el no compartir con los necesitados equivale a una decisión por el *Mamón*; y en este proceso el esclavo del *Mamón* se crea un falso dios. Y he aquí que el *Mamón* no es ninguna divinidad del panteón de la imaginería religiosa, sino las posesiones convertidas en ídolo esclavizante. Más exactamente, las posesiones idolificadas e idolatradas.

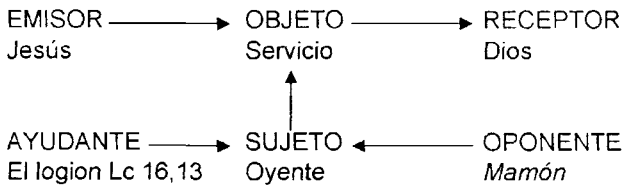
El cuadro debe completarse así con las líneas de las implicancias:



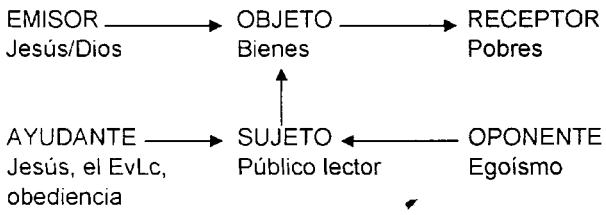
He aquí que Lc 16,13 constata que todo aquel que no comparte sus posesiones los convierte en ídolo; y éste, llamado *Mamón*, adquiere un poder o dominio sobre el egoísta y lo somete a esclavitud al mejor estilo de un demonio o una divinidad esclavizante. Con una ligera inversión lógica también es posible decir que todo aquel que no comparte sus bienes está sirviendo a un poder equivocado, diametralmente opuesto a Dios – por más que afirme estar sirviendo (también) a Dios. En realidad, ha optado por el falso dios *Mamón*. Siguiendo con la lógica del discurso, queda claro que el verdadero servicio a Dios consiste en el compartir.

Reduciendo estas constataciones a esquemas actanciales, se obtiene una serie de cuadros sumamente interesantes.

Jesús, mediante su constatación en Lc 16,13 (la frase final) que actúa como ayudante, se estatuye en emisor que quiere hacer transferir el objeto *servicio* al destinatario *Dios*. El servicio es especificado

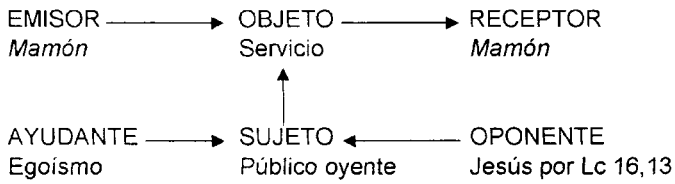


Este esquema pasa por algunas variaciones al ser convertido en proyecto literario. El objeto se convierte en un programa narrativo que consiste en *Servir a Dios mediante el compartir los bienes*; y, más específicamente: *Servir a Dios mediante la transferencia de bienes a los pobres*:

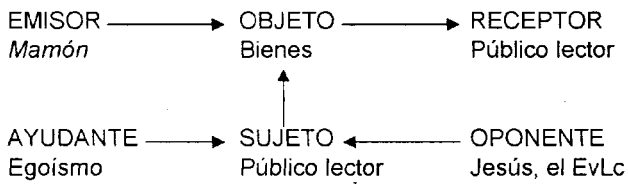


Si el sujeto *público lector* logra realizar la transferencia del objeto *bienes* al destinatario *pobres*, asume el papel temático de *discípulo generoso*. En este proceso de transferencia, los bienes, convertidos en ídolo literario bajo el nombre de *Mamón*, a su vez producen egoísmo y atracción, actuando como oponentes. Al mismo tiempo, son el objeto de la transferencia. Esta duplicidad actancial como *objeto* y a la vez *oponente* es perfectamente concebible, ya que los bienes son presentados en Lc 16,9.11 como *objetos* mientras que en Lc 16,13 actúan como *sujeto*.

El anti-programa es el siguiente: *Servir al Mamón mediante el empleo exclusivamente egoísta de bienes*. Proyectado sobre el esquema actancial:



Nuevamente el esquema recibe modificaciones al pasar a ser texto:



El discurso constata que *servir al Mamón* no es sino emplear egoístamente los la riqueza, los bienes, las posesiones; o, para emplear un concepto actual y apuntar al nivel hermenéutico, el *CAPITAL*. La verificación de mayores alcances teológicos, hermenéuticos y praxeológicos consiste en la identificación solidaria de Dios con los pobres por un lado (identificación ésta ya conocida por el público lector del EvLc, pero reforzada aquí con un logion que es verdadera culminación de la isotopía económica); y del egoísta con el falso dios *Mamón* por el otro. A partir del mecanismo de identificaciones, se produce la siguiente cadena:

Empleo egoísta de los bienes/no compartir los bienes – convertir los bienes en ídolo – servir al Mamón – identificarse con no-Dios.

A nivel de la abstracción lógica, el público lector del EvLc, deteniéndose en su lectura en este momento de la producción de sentido mediante las diversas oposiciones e identificaciones, puede preguntarse en qué consiste esa identificación con no-Dios. La esquematización histórico-salvífica hablará aquí de perdición, condenación, infierno.

Y entonces el inagotable capítulo 16 del EvLc realiza paradigmáticamente este proceso del egoísta que termina en la perdición eterna. El próximo cometido será el análisis de esa performance narrativa del Jesús lucano plasmada en Lc 16,19-31. Pero antes es necesario repasar brevemente Lc 16,14-18.

Lc 16,14 es formación redaccional lucana. El lexema ὑπάρχω [*ser*] es empleado muy profusamente por Lucas: 15 veces en el evangelio y 25 en Hch, sobre un total de 60 en el NT.

El verbo ἐκμυκτηρίζω [*burlarse, ridiculizar*] aparece también en Lc 23,35, sustituyendo el término empleado en Mc 15,31 ἐμπαίζω [*burlarse, ridiculizar*].

La verificación de los fariseos como amantes del dinero en realidad es un juicio que históricamente parece caber mejor a los saduceos. Pero es un hecho fácilmente verificable que el grupo de los fariseos no pertenece a la esfera de intereses lucanos. Su única mención en el EvLc se halla en Lc 20,27, proveniente de Mc 12,18.[852] Este hecho es algo curioso, pues el grupo se prestaba para elaborar perfiles de anti-sujetos: colaboracionistas con el poder imperial, ricos, poderosos desde su lugar en el sanedrín.

Lo decisivo del trabajo redaccional lucano en Lc 16,14-15 es la combinación interesante de la φιλαργυρία [*amor al dinero*, tendiendo a *avaricia*] farisaica con la descripción de su engreimiento y orgullo que los llevan a despreciar a otros. Esta verificación cumple la función de advertencia programática contra los amantes del dinero que tienen una buena posición social y/o prestigio social.[853] Recuérdese que Jesús también atacó la pretensión de los escribas de representar los intereses y derechos de las viudas, Lc 20,47 (de Mc 12,40).

Lc 16,14, por lo menos en su primera parte, puede considerarse un logion auténtico de Jesús.[854] Pertenece al grupo de palabras de lucha contra actitudes farisaicas. Realiza una combinación explícita de la avidez de riquezas con la exagerada autoestima, y constituye una verificación inversora. Se halla en paralelo isotópico con Lc 10,29; 11,39-40 y 18,9-14, siendo esta ultima unidad una explicitación larga y tendida de la verificación severa y resumida de Lc 16,15. En Lc 20,20 se halla otra mención negativa de los "autoprestigiosos", ubicados de manera explícita en el papel de oponentes de Jesús, esta vez ya directamente en ataque frontal y lucha de muerte.

La verificación de la autoestima exagerada como βδέλυγμα [*abominación, algo detestable*] coloca al sujeto colectivo *fariseos prestigiosos ávidos de riqueza* en el lugar actancial de oponentes rechazados por Dios según la tradición religiosa y profética del pueblo del pacto, cf. Dn 12,11 (ambas versiones, LXX y Teodoción). La formulación aparece también en el llamado "apocalipsis sinóptico" Mc 13,14 (Lucas no la emplea en Lc 21,20).

Lc 16,15 trabaja con las categorías verificatorias del *ser* y el *parecer*. Los fariseos son desenmascarados como *mentirosos*, pues *parecen* justos, pero no lo *son*. Su *corazón*, figura bíblica que designa la sede central de la persona desde la cual parten pensamientos, deseos, intenciones, voluntad, el querer y el actuar, no corresponde a la apariencia externa que esos sujetos se dan y/o exigen. El desenmascaramiento es aún más profundo. Jesús constata que los fariseos ni siquiera *parecen* justos, sino que tratan de dar esa impresión ante la gente. Hay otros textos que hablan de un verdadero *parecer*, en este caso, ni siquiera hay veracidad en esa dimensión, sino tan sólo un *intento de parecer*, pues hay una gran distancia entre una justicia aparente y la autojustificación. Del carácter *mentiroso* el texto pasa entonces al carácter falso (o doblemente mentiroso), y esto es lo que constituye un βδέλυγμα [*abominación, algo detestable*].

La inversión de lo mentiroso, el desenmascaramiento de la autojustificación como *abominación*, tiene su lugar fijo en la predicación jesuano-evangélica y enriquece su

---

[852] En Hch hay cinco menciones de los saduceos: Hch 4,1; 5,17; 23,6.7.8.

[853] A nivel histórico, es posible que la codicia mencionada en Lc 16,14 también se relacione con la especulación económica de fariseos pobres, que como tales estaban incluidos en la nómina de beneficiados por la distribución oficial del diezmo de los pobres, Cf. Johannes Leipoldt y Walter Grundmann, *El mundo del Nuevo Testamento. I. Estudio histórico-cultural*, Madrid, Cristiandad, 1973, p. 203.

[854] Gerhard Schneider, „Jesu überraschende Antworten. Beobachtungen zu den Apophtegmen des dritten Evangeliums", en: *NTS* 29 (1983), p. 329, nota 56.

contenido con los elementos proféticos de la tradición. Jesús pone en práctica esta inversión, relacionándose con pecadores, publicanos, marginados, pobres, despreciados. La inclusión de estas realizaciones en su proyecto literario indica cómo el evangelista comprendió los anuncios proféticos de la humillación de todo lo alto y la elevación de lo bajo. Al mismo tiempo, indica que la continuación de esas realizaciones inversoras es mandato praxeológico para la comunidad de quienes siguen a Jesús.

En el mininivel estructural, Lc 16,15 contiene dos quiasmos cuyos elementos simétricos se oponen antagónicamente. Los dos quiasmos forman, además, un paralelismo de miembros entre los extremos exteriores y los interiores:

ὑμεῖς ἐστε οἱ δικαιοῦντες ἑαυτοὺς [*Ustedes son los que se justifican*]	
ἐνώπιον τῶν ἀνθρώπων [*delante de los hombres*]	τὸ ἐν ἀνθρώποις [*lo que los hombres consideran*] ὑψηλὸν [*sublime*] βδέλυγμα [*abominación*]
ὁ δὲ θεὸς γινώσκει [*pero Dios conoce*]	ἐνώπιον τοῦ θεοῦ [*delante de Dios*]
τὰς καρδίας ὑμῶν [*sus corazones*]	

Esta estructuración simétrica antitética y doble refuerza admirablemente la inversión de la valoración humana y de la divina, respectivamente.

Mientras que en Lc 16,15a el programa de Dios *conocer los corazones de los prestigiosos*, se opone al programa de los fariseos, *autojustificarse*, y constituye meramente un programa "estático" de verificación de esa actitud, en Lc 16,15b el programa de Dios *calificar de abominación al prestigioso* ya pasa al nivel del juicio activo que reclama su puesta en práctica: *juicio definitivo* (eterno). Esto es lo que sucederá de inmediato a nivel literario.

La inversión realizada prepara así isotópicamente Lc 16,19-31. Allí el discurso mostrará parabólicamente como se realiza la inversión de la valoración humana por la intervención de Dios. Éste es el aporte específico de Lc 16,15 en materia de preparación de ese remate tan significativo de la gran construcción de Lc 16.

A nivel lexemático encontramos otra preparación más en ese conglomerado artificial de ideas, dichos y verificaciones de Lc 16,14-18:[855] ὁ νόμος [*la Ley*] + οἱ προφῆται [*los profetas*] de Lc 16,16 apuntan a Μωϋσῆς [*Moisés*] + οἱ προφῆται [*los profetas*] de Lc 16,29.31.

Lc 16,19-31 podría conectarse directamente con la secuencia que termina en Lc 16,15. Pero los tres dichos intercalados entre ambas unidades mayores colaboran con la estructuración mayor del capítulo entero ilustrando el rechazo fundamental de toda pretensión farisaica[856] y colocando ese rechazo jesuano-lucano dentro de las coordenadas de la descripción del gran cambio comenzado por Jesús. La negación del prestigio y de la autojustificación de los fariseos es el telón de fondo para la parábola del rico y Lázaro, el pobre.

Lc 16,16 produjo una literatura exegética sumamente amplia. No consideramos necesaria la presentación de sus resultados, ya que para el presente estudio semiótico

---

[855] A. Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesu*, II, p. 633.

[856] K. H. Rengstorf, *Das Evangelium nach Lukas*, p. 192.

el versículo no tiene la destacada importancia que recibió en investigaciones realizadas con otras metodologías, sobre todo de índole histórico-salvífica.[857]

Lo que aquí sí interesa remarcar es que resulta inaceptable la afirmación de una supuesta superación de la Ley y los profetas por el inicio del movimiento jesuano. Esta interpretación de etapas que se van superando se prohíbe en primer lugar por el siguiente dicho y luego por Lc 16,29.31.

Lo que sí puede colaborar en la comprensión de Lc 16,16 es una interpretación en los siguientes términos: Juan el Bautista, como precursor de Jesús, constituye una especie de "divisoria de los tiempos" que marca el fin del tiempo de toda autovaloración o autojustificación sobre la base de un pretendido cumplimiento estricto de la Ley, tal como la sostenían los fariseos.[858]

El programa βιάζεται [voz media: *usar la fuerza*; voz pasiva: *sufrir violencia*; aquí: *entrar a la fuerza*] ha sido interpretado en dos direcciones opuestas: *in bonam partem* como esfuerzo, un *obligarse* (interpretación compartida por gran parte de los exégetas desde la época patrística); *in malam partem* como meterse al reino sin abandonar los pecados favoritos (interpretación sostenida por menos exégetas).[859]

Valoración positiva o negativa, no viene tanto al caso; lo decisivo es que aquí se introduce la dimensión del reino. Es un hecho ya público para los interlocutores de Jesús que él ofrece el acceso al reino a un grupo de destinatarios mucho más amplio que aquel grupito formado por los pocos a quienes los legalistas les concedían gentilmente el derecho de entrada; cf. las exclusiones constatadas en Lc 11,52 y 18,11 como también en todas las criticas farisaicas con relación a la relación de Jesús con personas despreciadas.

Para el relevamiento del proyecto de Lc 16 es de gran importancia constatar que la Ley, expresión del amor de Dios y guía práctica para la convivencia humana, vale en su pureza también para el reino de Dios. El acercamiento y la inclusión de personas despreciadas al movimiento del reino no implican anulación de la Ley. Al contrario. Jesús radicaliza la exigencia de la Ley en su aspecto de servicio exclusivo a Dios, Lc

---

[857] Un panorama bibliográfico histórico, pero desactualizado, es el de W. G. Kümmel, „Das Gesetz und die Propheten gehen bis Johannes'", p. 400-401 y nota 7. A este listado debe agregarse el artículo del propio Kümmel; como también el de Ch. Burchard, „Zu Lukas 16,16".
Con respecto a la apreciación histórico-salvífica de Lc 16,16 debe recordarse que según Conzelmann el versículo designa el límite entre las dos primeras épocas de su esquema tripartito de la historia de la salvación: tiempo de Israel – centro del tiempo – tiempo de la iglesia. La impresión que se obtiene del estudio de Conzelmann es que él, antes de demostrar su interpretación, más bien la sostuvo como principio de trabajo.
La corriente contraria a Conzelmann, ejemplificada magistralmente por W. Kümmel en el citado artículo, intentó vincular a Juan el Bautista con el tiempo de Jesús y construir un esquema diferente de épocas histórico-salvíficas. Kümmel interpreta que para Lucas el logion significa que el reino de Dios es proclamado desde la aparición del Bautista como mensajero precursor (p. 415). Kümmel también afirma que Lc 16,16 de ninguna manera expresa que el evangelista haya considerado que la historia de Jesús era etapa pasada y concluida.

[858] Una propuesta curiosa pero interesante de interpretación de Lc 16,16 fue hecha por Ch. Burchard, „Zu Lukas 16,16", p. 115. Basándose en una supuesta correspondencia de los predicados de Lc 16,16a y 16b, propone traducir/interpretar: "La ley y los profetas fueron proclamados válidamente por el precursor Juan el Bautista".

[859] Cf. referencias bibliográficas para ambas lecturas en F. W. Danker, "Luke 16,16 – An Opposition Logion", p. 233-234, notas 8ss. Danker mismo opta por la interpretación *in malam partem*, cf. su síntesis en la p. 236, basándose en un despliegue de argumentos lingüísticos y teológicos, p. 234-236.
Danker también postula como posibilidad que el contenido de Lc 16,16 pudo haber sido parte de una objeción crítica de los enemigos de Jesús, los fariseos: "Ahora cualquiera, no sólo los justos, sino también los pecadores y publicanos, se meten en el reino" (p. 236-237 y 242-243). Jesús retruca entonces a los fariseos sosteniendo la validez perenne de la ley (Lc 16,17) y ejemplificando la actitud contradictoria de sus enemigos mediante el conocido caso de la "violencia" farisaica contra la voluntad de Dios con relación al matrimonio (Lc 16,18).
Danker ha quedado prácticamente sólo con esta interpretación. No tuvo seguidores.

16,13; y la traduce a amor incondicional a pobres, marginados y despreciados, Lc 16,9 y 16,19-31.[860]

La entrada de pecadores y marginados al reino no implica, pues, ninguna abolición de los mandatos divinos, como suponen los críticos de Jesús. Precisamente el EvLc da muestras constantes de elevadas exigencias planteadas a quienes quieren seguir a Jesús.

Sobre este trasfondo se aclara también el contenido de Lc 16,18. A primera vista, esta verificación parece ser un elemento intruso en el fluido desarrollo de ideas y dichos de Lc 16. Sobre todo una óptica exclusivamente "económica" (en sintonía con el contenido del capítulo en cuanto planteamiento de transferencias de objetos de índole económica a diversos sujetos) podría sentirse chocada por este logion, ya que exegéticamente –ni en ningún otro sentido– no es aceptable considerar a la mujer como un bien material u objeto valor de tipo económico.[861] Ahora bien, la cuestión se aclara de inmediato si se profundiza la concepción de Lc 16 como gran secuencia que quiere inculcar la validez de la voluntad de Dios, aquí fundamentalmente en materia económica y amor al prójimo. Jesús está dando un ejemplo práctico de la destrucción de la voluntad de Dios por los fariseos, quienes tergiversaron una legislación ciertamente permisiva al interpretarla en dirección al desenfreno.[862] El ejemplo ilustra una explotación del prójimo-esposa mediante manipulaciones posibilitadas por recursos económicos: los fariseos practicaban y posibilitaban mediante su praxis divorcista la "poligamia sucesiva", teniendo gran importancia la cuestión económica ya que el dinero jugaba un rol decisivo en todo ello.[863] Jesús desenmascara, pues, el carácter mentiroso de esta praxis farisaica: sostienen la validez de la Ley frente a pecadores, publicanos y otros marginados; pero ellos mismos cambian la voluntad de Dios por dinero. El texto trabaja con la combinación de las categorías del *parecer + no ser*.

Debe insistirse en una precisión necesaria: Lc 16,18 no es una prohibición del divorcio en sí,[864] sino un ataque a la praxis de la poligamia sucesiva realizada mediante nuevos casamientos de divorciados. No es, pues, correcto hablar de un reproche dirigido contra la praxis divorcista.[865]

Con este desenmascaramiento los fariseos son puestos una vez más en el lugar de anti-sujetos, que desprecian y desacreditan a otros, no teniendo ninguna autoridad para ello, ni teológica ni moral.

Ahora el discurso procede a la peor realización para los anti-sujetos: la efectivización literaria de su condenación eterna. El vínculo entre el condenado desesperado de Lc 16,19-31 y los anti-sujetos de Lc 16,14 viene dado por la

---

[860] Es larguísima y tristísima la historia de la desacreditación de la Torá en el imaginario, actitudes, escritos y hechos realizados por parte del mundo cristiano. Incluso los títulos tradicionales de ciertos textos neotestamentarios son parte de esa historia repleta de ignorancia, odio, difamaciones y brutalidades. Hablar de las "antítesis del Sermón del Monte" es una de esas difamaciones, cuando en realidad se trata de radicalizaciones de la Ley. El desprestigio que sufrió la Ley del Talión es otra, cuando en sociedades con tan elevada cuota de impunidad vergonzosa como las latinoamericanas no estaría demás exigir justicia plena y el castigo establecido por las leyes para los culpables de torturas, desapariciones, violaciones, asesinatos, corrupción, aprovechamiento de la función pública, terrorismo de estado, terrorismo económico y cuantos crímenes más sufren nuestros pueblos.

[861] Señalado muy acertadamente por O. Glombitza, „Der reiche Mann und der arme Lazarus. Luk 16,19-31. Zur Frage nach der Botschaft des Textes", en: *NT* 12 (1970), p. 171.

[862] F. W. Danker, "Luke 16,16 – An Opposition Logion", p. 238.

[863] W. Grundmann, *Das Evangelium nach Lukas*, p. 324, siguiendo a A. Schlatter (nota 18).

[864] Nótese que el EvLc no reproduce Mc 10,2-12.

[865] Algo diferente es la interpretación de J. J. Kilgallen, "The Purpose of Luke's Divorce Text (Lk 16,18)", en: *Bib* 76 (1995) 229-238, que sostiene que el objetivo fundamental del conjunto Lc 16,14-18 es dirigir un llamado al arrepentimiento a los fariseos. Lc 16,18 tiene valor figurado y se refiere a la irrevocabilidad del matrimonio.
A Kilgallen le falta la visión de las líneas económicas que permean el texto.

calificación de estado *rico*, Lc 16,19; y *ávidos de riqueza*, Lc 16,14, respectivamente. La praxis del *rico* lo evidencia como *ávido de gozar egoístamente su capital*; su no compartir con Lázaro, el pobre, no es sino la otra cara de su avidez de dinero. Hay, pues, una línea lógica clarísima que enlaza Lc 16,14-18 con la parábola que sigue.

.Lc 16,19-31 es una unidad prelucana con un griego muy pulido. Contiene 20 términos que Lucas usa solamente aquí. Llama la atención el empleo de los dos presentes históricos en Lc 16,23.29. La incorporación de la unidad en Lc 16 con sus correspondientes retoques redaccionales da testimonio de la genial habilidad literaria y teológica de Lucas. Evidencia de la antigüedad de la parábola son los elementos de la matriz cultural y religiosa de Israel: sepelio – no-sepelio, el seno de Abraham, "Padre Abraham", los lazos familiares con los cinco hermanos.[866] Al mismo tiempo, contiene elementos inusuales para las parábolas de Jesús: el castigo eterno, el diálogo en el más allá entre un condenado y un salvado.[867]

A partir de la suposición de la existencia de dos momentos culminantes o dos picos, la exégesis estableció una división literaria de Lc 16,19-31 en una parábola original, Lc 16,19-25(+26); y un agregado posterior, Lc 16,27-31. Esta división fue sostenida por A. Jülicher[868] y se impuso ampliamente en la exégesis. El v. 26 fue considerado nexo o lazo de unión entre ambas partes.

La división fue subrayada fuertemente por H. Gressmann, que vio en la primera parte el empleo de un cuento egipcio, ampliado por Jesús en la segunda parte con ideas propias.[869] El cuento demótico, registrado en el reverso de un papiro del año 46/47 d. C., trata del descenso de Setme al mundo de los muertos. La intención de la narración consiste en inculcar la idea de que habrá un juicio en el más allá que sancionará a cada individuo de acuerdo a sus obras en la vida terrenal. Este cuento habría penetrado en el ámbito judío, difundido en versiones locales y transferido a algunas narraciones populares, como, p. ej., la de una pareja antitética de un escriba pobre y un publicano rico llamado Bar Maján; y a la historia de los féretros cambiados.[870]

Ahora bien, por más que la parábola contenga el motivo conocido por el entorno literario de la inversión de los destinos después de la muerte, combinado aquí con el regreso de un muerto con un mensaje para los vivos, hay una diferencia radical entre el cuento egipcio y el texto lucano. La narración del Nilo se ubica en el nivel de la justicia moral de las obras buenas y malas, sin especificarlas con respecto a su contenido; en cambio, el texto lucano se ubica en el nivel de la justicia socioeconómica, especificando la maldad concreta del rico como egoísmo aferrado a sus bienes y como no querer compartir sus posesiones y, peor aún, ni siquiera ver la enorme brecha social como un desafío. Mientras que el relato egipcio y también los dos cuentos judíos trabajan sobre

---

[866] Sobre estos elementos cf. F. O. Regalado, "The Jewish Background of the Parable of the Rich Man and Lazarus", en: *AJTh* 16 (2002) 341-348.

[867] Darrell L. Bock, "The Parable of the Rich Man and Lazarus and the Ethics of Jesus", en: *SWJTh* 40 (1997), p. 63.

[868] A. Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesu*, II, p. 617-619.

[869] Hugo Gressmann *Vom reichen Mann und armen Lazarus. Eine literargeschichtliche Studie* (Abhandlungen der Königlichen Preussischen Akademie der Wissenschaften 1918; Phil.-historische Klasse N. 7), Berlín, 1918.

[870] Cf. la historia de Setme y los dos relatos judíos en versión castellana en Rodolfo Obermüller, "La miseria de un rico. Un juicio neotestamentario – Lucas 16:19-31", en: AAVV, *Los pobres. Encuentro y compromiso*, Buenos Aires, La Aurora, 1978, p. 64-66. El texto egipcio fue publicado originalmente por F. L. Griffith, *Stories of the High Priests of Memphis. The Sethon of Herodotus and the Demotic Tales of Khamuas*, Oxford, Clarendon Press, 1900, p. 42-43. Publicación moderna en Klaus Berger y Carsten Colpe, *Religionsgeschichtliches Textbuch zum Neuen Testament*, NTD Textreihe Band 1, Gotinga y Zúrich, Vandenhoeck & Ruprecht, 1987: el relato egipcio, p. 141-142; un relato judío, p. 142.
Para un análisis de los relatos indicados cf. Richard J. Bauckham, "The Rich Man and Lazarus: The Parable and the Parallels", en: *NTS* 37 (1991) 225-246.

el nivel filosófico y sobre la teodicea,[871] la parábola en el EvLc es ética, crítica y apelativa. Y las proyecciones del deseo del regreso de un muerto son transformadas en una toma de conciencia de la injusticia inexcusable de la coexistencia de ricos y pobres. No hay, pues paralelos entre las historias del entorno y el texto lucano. Jesús construyó una historia nueva, conociendo o no los motivos anteriores; los eventuales paralelos pueden ser instructivos, pero es un error interpretar la parábola desde allí.[872]

La diferencia entre los relatos ya fue señalada por R. Bultmann, que afirmó correctamente que la intención de las narraciones egipcia y judías consiste en defender la justicia divina y mostrar que Dios reparte premios y castigos de acuerdo a la piedad y los pecados, respectivamente; y que el punto esencial del texto de los dos féretros, a saber, el sepelio diferente de los dos personajes contrapuestos, no aparece en el texto lucano. En cuanto al origen concreto de la parábola lucana, Bultmann piensa en otra leyenda judía sobre un mensaje desde el más allá.[873] Bultmann también indicó acertadamente que la narración lucana tiene por meta advertir a los ricos. Esta constatación puede ampliarse indicando que la parábola evangélica contiene una protesta de los pobres, expresada en la idea de que sus males serán compensados por bienaventuranza, mientras que el egoísmo de los ricos y su no querer compartir sus bienes con los necesitados hallarán el correspondiente castigo – he aquí el esquema de inversión del pauperismo. Pero Bultmann considera que Lc 16,19-26 tiene el temperamento de los resentimientos judíos, tal como se encuentra también en los últimos capítulos de 1 Henoc, según el cual se equipara a pecadores y ricos por una parte y a piadosos y pobres por otra. Bultmann afirma que esto difícilmente puede provenir de Jesús o de su comunidad.[874] Este juicio evidencia tanto la incomprensión de las finas relaciones entre el proyecto jesuano-lucano y el pauperismo, como también la incapacidad de comprender todo Lc 16 como proyecto literario coherente e integrado al proyecto de todo el EvLc.

Buena parte de los prejuicios contra la parábola se deben al malentendido de la unidad como combinación de dos partes con sus respectivos picos. La pretendida competencia o lucha entre estos dos picos[875] introduce una fisura peligrosa en la concepción global de la parábola entera,[876] concebida a nivel literario precisamente como unidad. Aquí ayudan los dichos precedentes que tienen función introductoria: Lc 16,14-15 apunta al "primer pico" en Lc 16,19-26; Lc 16,16-18 prepara el "segundo pico" en Lc 16,27-31. Para el análisis semiótico es decisivo comprender la parábola como unidad. Extraña esa incapacidad de muchos exégetas de poder aceptar que los dos picos de varias parábolas conforman un solo proyecto.[877]

---

[871] El principio judío en el cual se basan inversiones temporales-eternas fue formulado en por el Rabí Aquiba en Ver R 33, Vaj R 27: Dios impone castigos terrenales a los justos por sus pocas obras malas, pagándoles luego la recompensa de su justicia en el más allá. De la misma manera, Dios premia las pocas obras buenas del impío en esta tierra, para castigarlos en el más allá por su impiedad; cf. G. Dalman, *Aramäische Dialektproben*, p. 33 y nota 10, trabajo incorporado a *Grammatik des Jüdisch-Palästinischen Aramäisch.*

[872] R. J. Bauckham, "The Rich Man and Lazarus, p. 229-230 y 246.

[873] R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, p. 213 y 221.

[874] R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, p. 220.

[875] Sostenida por muchos exégetas; cf. R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, p. 193; G. Sellin, „Lukas als Gleichniserzähler", primera parte, p. 182.

[876] Varios exégetas ya han indicado que es un grave error separar las dos partes de la parábola por su aparente doble pico, cf., p. ej., Eugene S. Wehrli, "Luke 16,19-31", en: *Interpr* 31 (1977), p. 279.

[877] Una propuesta interesante provino de Ronald Hick, "Lazarus and Micyllus: Greco-roman Backgrounds to Luke 16:19-31", en: *JBL* 106 (1987) 447-463, que además de enfatizar fuertemente la unidad del texto y lo innecesario de buscarle dos picos (p. 454 y 461), propone enriquecer la referencia al entorno literario con más fuentes, y cita al respecto a Luciano, *Diálogos de Gallus* y *Cataplus* (p. 457), ambos con la figura de Micilo, el pobre, y con hombre ricos. Concluye que el texto lucano posee un innegable colorido cínico con respecto a la riqueza y la pobreza (p. 463).

Estructuralmente la parábola organiza su conformación en tres minisecuencias. La primera pertenece a la vida terrenal; la segunda y tercera, al más allá. Con esta organización del texto abandonamos el antiguo criterio de división del texto en Lc 16,19-25(+26) y 16-27-31.

La secuencia inicial abarca Lc 16,19-21 y describe los respectivos estados contrapuestos del rico y Lázaro, el pobre. La segunda secuencia breve presenta la muerte de ambos sujetos y contrapone sus respectivos destinos en el más allá, Lc 16,22-23. Hasta aquí el discurso trabajó con imágenes mudas. La última secuencia interna, Lc 16.24-31, contiene verbalizaciones de las imágenes anteriores. Esta parte se organiza a su vez en dos subsecuencias: Lc 16,24-26 y 16,27-31. El elemento distributivo es *enviar*, formulación lexemática de los dos programas paralelizables. La repetición del lexema de Lc 16,24 en Lc 16,27 indica que las dos subsecuencias forman una sola secuencia interna dentro de la parábola, y no dos partes diferentes.[878]

Las tres subunidades se estructuran a partir de oposiciones fuertemente antitéticas. El discurso vive exclusiva y constantemente de polarizaciones y diferencias abismales, hasta en el sentido más real y literal del término. La presentación del inventario de las oposiciones es un primer paso en el análisis estructural:

El *rico*, luego *condenado* **vs** *Lázaro*

Hombre rico	Pobre
Anónimo	De nombre Lázaro
Muy vivo	Echado
En su casa	Afuera, junto al portal
Vestimenta muy fina y cara	Cubierto de heridas
Fiestas diarias espléndidas	Hambriento, deseaba restos
Portal abierto	Abismo infranqueable
Muerto y sepultado	Muerto; ¿sin sepelio?
En el Hades, solo, atormentado	En el seno de Abraham (= banquete mesiánico, agua fresca)
Pedido de ayuda	Imposibilidad de conceder la ayuda por inversión y abismo
Recibió los bienes en vida terrenal – Es atormentado = Ex rico atormentado	Recibió los males en vida terrenal – Recibe consuelo = Ex paupérrimo consolado
Imposibilidad de salir de su lugar en el más allá	Abraham puede enviar mensajeros desde el más allá a la tierra
Cinco hermano más	Lázaro como mensajero y exhortador, según el proyecto del condenado
Los hermanos no escuchan a Moisés y los profetas	Validez perenne y suficiencia de Moisés y los profetas
Exigencia de envío de un muerto	Rechazo del pedido de envío de un resucitado

878 F. Schnider y W. Stenger, "Die offene Tür und die unüberschreitbare Kluft. Strukturanalytische Überlegungen zum Gleichnis vom reichen Mann und armen Lazarus (Lk 16,19-31)", en: *NTS* 25 (1978-79), p. 276. Remitimos también a A. M. Galvão, "O rico e o pobre. Estudo da parábola do rico insensível e do pobre Lázaro (Lc 16,19-31)", en: *REB* 62 (2002) 52-77, estudio dedicado básicamente a la enorme separación existente entre el rico y Lázaro, la vergüenza de la situación de la pobreza y la inversión final.

Esta tabla de oposiciones permite construir un segundo listado en el cual quedan reagrupadas coincidencias y oposiciones, contraponiéndose y/o paralelizándose estructuralmente los elementos de ambas segmentaciones, la terrenal y la del más allá. Así se obtienen las inversiones, correspondencias y oposiciones

Lc 16,19-21		Lc 16,22-31
El rico en lujos vs Lázaro, el pobre, en miseria	Inversión	Lázaro en bienaventuranza vs el condenado atormentado
Satisfecho vs hambriento	Inversión	Lázaro en el banquete vs el condenado sediento
El rico adentro vs Lázaro afuera	Inversión	Lázaro adentro vs el condenado excluido
El objeto del deseo de Lázaro: restos = algo ínfimo	Corresp.	El objeto del deseo del condenado: una punta del dedo con agua = algo ínfimo
Lázaro no expresa su deseo	Oposición	El condenado expresa su deseo
El rico jamás habrá pensado que necesitaría a Lázaro	Inversión	Desesperación del condenado por una ayudita de Lázaro
Lázaro ve al rico, pero éste no le cumple el deseo mínimo	Corresp.	El condenado ve a Lázaro, pero éste no le cumple el deseo mínimo
Proximidad entre los dos, separados-unidos por el portal	Oposición	Separación definitiva: *desde lejos*, abismo infranqueable

Anticipamos que la *situación abismal* vs la *proximidad original* de los dos sujetos es motivo de reflexión en la subunidad final Lc 16,24-31 y es el punto clave para la comprensión de la parábola.[879]

Lc 16,19 contiene una señal de apertura narrativa: ἄνθρωπος δέ τις [*pero cierto hombre*], calificando al hombre como *rico*. Es enunciado de estado, mostrando al sujeto en conjunción con el objeto *riqueza*. Es característica peculiar de la parábola la elevación de ese estado a categoría de nominación: en Lc 16,21.22 el relator no habla de *hombre rico*, sino directamente de *rico*. Es sumamente significativo que este calificativo de estado desaparezca de inmediato con la muerte de ese sujeto. En el Hades, el hombre es calificado como ex rico ahora atormentado, Lc 16,25: ἀπέλαβες [*recibiste*], aoristo, vs ὀδυνᾶσαι [*eres atormentado*], presente pasivo. En los enunciados de acción verbal del condenado, éste es presentado meramente como αὐτός [*él*] en Lc 16,24 y ὁ δε [*pero él*] en Lc 16,30; y tácitamente en Lc 16,27. El calificativo-apelativo τέκνον [*hijo*] en el enunciado de acción verbal de Abraham en Lc 16,25 será analizado más adelante.

Lo que es totalmente incomprensible es cómo y por qué tantos exégetas pueden hablar del *rico* al analizar el texto a partir de Lc 16,23, como si ese sujeto hubiera llevado su dinero en algún cofre de asbesto al más allá. ¿Cómo es posible pasar por alto los datos del texto mismo, sobre todo Lc 16,25? Se terminó la riqueza del sujeto, y por ello ya no es ningún *rico*, sino un *condenado atormentado*.

Por la omisión de un dato en la caracterización del *rico*, el discurso establece una oposición sumamente significativa con respecto al pobre: éste tiene nombre, el rico permanece en el anonimato. Este hecho ha llamado la atención a más de un estudioso de la antigüedad. Tal es así que el Papiro 75 agrega la especificación ὀνόματι Νεύης [*llamado* o *de nombre Neues* o *Neves*]. La versión sahídica sigue esta tradición con

[879] F. Schnider y W. Stenger, "Die offene Tür und die unüberschreitbare Kluft", p. 279.

una ligera modificación: Νινευη [transliterado: *Nineuê*]; así también algunos manuscritos etiópicos. El Pseudo-Cipriano tiene *Finaeus* en su tratado *De pascha computus* (año 242). Prisciliano lee *Finees* en su Carta 11[a]. A modo de comparación puede remitirse a Ex 6,25 (y 13 citas más en la Biblia Hebrea) donde se menciona a Eleazar y su hijo Finees. La homologación de *Lázaro* con *Eleazar* pudo haber sido madrina para la paralelización del *rico* con Finees. En el manuscrito *Aurora* de Pedro de Riga, una glosa tiene *Amonofis*.[880]

K. Grobel opina que el nombre *Neues* fue introducido por el copista del Papiro 75 y por la versión sahídica por conocer el (supuesto) antecedente egipcio de la narración evangélica, la versión de Setme.[881] En cambio, O. Glombitza cree que el nombre Νεύης [*Neues* o *Neves*] quizá fue elegido para indicar que el rico vivió de manera irresponsable, ávido de riquezas y placeres, al mejor estilo de los antiguos ninivitas.[882] Sea como fuere, la oposición entre el hombre anónimo y el pobre nominado llevo a lectores, intérpretes y copistas a "corregir" esa aparente deficiencia del discurso.[883] Cabe decir *aparente* porque a nivel estructural el anonimato tiene su profundo significado, pues colabora en el establecimiento de diferencias entre los dos sujetos. Sobre todo adquiere importancia por el hecho de que el sujeto *pobre* lleva nombre. La cuestión primordial con respecto a la nominación no es el porqué del anonimato del *rico*, sino el porqué del nombre –y acaso precisamente *Lázaro*– del *pobre*.[884] Debe tenerse muy presente que a excepción de *Abraham* –precisamente también en el mismo relato– este *Lázaro* es el único sujeto de una parábola que tiene un nombre.[885] Este dato será analizado al llegar a Lc 16,20.

Lamentablemente la "buena" intención de darle un nombre al *rico*, en vez de trabajar con el dato estructuralmente decisivo de la confrontación *anónimo* vs *nominado*, ha engendrado una nueva floración en la exégesis, que continúa con la tradición de los nombres para este sujeto: ahora hay quienes lo llaman *Dives*, *rico* en latín.[886] Bajo el halo de una apariencia académica que se complace con el empleo de terminología clásica latina se introduce un nuevo error que bloquea el acercamiento científico a los datos del texto.

Después de la presentación del sujeto como *rico*, la narración pasa a la descripción figurativa de su estilo de vida. El enunciado en imperfecto ἐνεδιδύσκετο [*se vestía*] combinado con los objetos *púrpura* y *lino fino* constituye una magnífica figura del derroche continuo (ésa es la deducción del empleo del imperfecto). Es admirable la habilidad del relator para enfatizar la exageración del lujo. La púrpura era tela para vestimentas reales. Juntamente con seda y telas de jacinto y escarlata provenía de Babilonia; y todas ellas eran empleadas para vestimentas del sumo sacerdote y cortinas del templo.[887] El lino fino era artículo muy caro importado de Egipto.

Se agrega una segunda imagen del derroche: las espléndidas fiestas diarias, figura por cierto sumamente "fuerte". El lexema εὐφραίνω [*alegrar*, *animar*; pas.: *alegrarse*,

---

[880] Cf. esta información en W. Willker, *A Textual Commentary on the Greek Gospels, ad locum*. Willker opina que se agregó un nombre al sujeto para que el relato diera la impresión de ser una narración histórica.

[881] K. Grobel, "'...Whose Name was Neves'", en: *NTS* 10 (1963-64) 373-382, passim.

[882] O. Glombitza, „Der reiche Mann und der arme Lazarus", p. 178, nota 2.

[883] Remitimos también a H. J. Cadbury, "A Proper Name for Dives. Lexical Notes on Luke-Acts, VI", en: *JBL* 81 (1962) 399-402; y L. Th. Lefort, "Le nom du mauvais riche (Luc 16,19) et la tradition copte", en: *ZNW* 37 (1938) 65-72.

[884] Planteamiento remarcado por K. Grobel, "'...Whose Name was Neves'", p. 374.

[885] Como figura de identificación, conocida y apreciada por doquier en el ambiente judío, *Abraham* no es igual a la figura de *Lázaro*, de consistencia ficticia en un relato parabólico.

[886] El citado artículo de H. J. Cadbury es un ejemplo de ello: "A Proper Name for Dives"; como también J. D. M. Derret, "Fresh Light on St Luke XVI. II. Dives and Lazarus and the Preceding Sayings".

[887] Cf. sobre estas telas J. Jeremias, *Jerusalén en tiempos de Jesús*, p. 52-53.

regocijarse], de empleo exclusivamente lucano entre los cuatro evangelios, y el conjunto figurativo completo *derroche por goce egoísta de las riquezas* establecen una conjunción terminológico-isotópica con Lc 12,16-21, donde el rico con cosecha extraordinaria deja de trabajar para dedicarse al aprovechamiento egoísta de sus bienes. El rico de Lc 16,19 es, pues, ese mismo sujeto *rico que ya no trabaja* (¡diariamente hacía brillantes fiestas!), sino que malgasta su capital con exageraciones privadas. La parábola de Lc 16,19-31 se anuncia de esta manera como otra versión de aquella del rico necio, a la cual se le pudo haber retrucado con el argumento que tantos ricos pueden gozar tranquilamente de sus riquezas, sin tener que morir en el instante de tomar la decisión de hacerlo, como en Lc 12,20. Entre líneas o, mejor aún, desde su tono irónico de desenmascaramiento, el discurso dice: "De acuerdo; pero no por eso un tal sujeto deja de ser un *necio*. He aquí una muestra paradigmática de su desenlace: etc. etc."

La vestimenta y las fiestas cotidianas proporcionan la imagen de la vida de un sujeto que se halla en la cima de la escala socioeconómica.[888]

Conste que el relato no tiene verificaciones explícitas del rico como explotador, ladrón, usurero, estafador, injusto, impío, ateo, engañador, criminal. Cualquier fariseo también habría condenado actuaciones de ese tipo. Pero los placeres y el consumo festivo del dinero gozaban de la aprobación farisaica y eran aceptados por ellos como derecho a las bendiciones divinas derramadas sobre los preferidos del Cielo. Y es aquí donde Jesús pone el dedo en la llaga: el empleo egoísta de los bienes recibe la máxima condenación.

El relato emplea el tiempo imperfecto (y no el aoristo y menos el perfecto) a los efectos de indicar que la conducta derrochona del rico era todo un estilo de vida, y no un pecado aislado. Es decir, no cometió un acto específico y puntual calificable con la categoría tradicional de "pecado", sino que su pecado fue esa postura totalmente identificada con su vida: el derroche egoísta constante. Esta postura lo enfrenta antagónicamente con la situación de Lázaro, el pobre.[889]

El tema descriptivo *riqueza*, ilustrado mediante las figuras de la vestimenta carísima y los banquetes diarios, produce el papel temático *derrochador egoísta*. Las caras telas importadas no sólo visten "físicamente" al rico, sino que juntamente con las farras constantes lo revisten de ese papel temático tan vergonzoso desde la óptica del pobre, asumida por el relator de la parábola.

A partir de una lectura del EvLc por etapas con encadenamiento sucesivo y acumulación estructural de diversos proyectos sobre la línea ética global, el público lector puede identificar ahora otro dato más, sumamente sutil, pero profundamente revelador con respecto a la genialidad del proyecto jesuano-lucano. En Lc 14,12-14 y 14,16-24 hay indicaciones muy precisas sobre los destinatarios de comidas, banquetes, fiestas. El sujeto *rico* de Lc 16,19 hace caso omiso de esos mandatos. Por más que ni Lc 16,19 ni los dos versículos siguientes digan algo sobre alguna relación del rico con Lázaro, el relato completo indica perfectamente que el rico veía al pobre y lo conocía incluso por nombre: en el más allá lo puede nombrar correctamente; es decir, se acuerda de ese sujeto que yacía junto a su portal. Este dato no es un detalle decorativo, sino que ilustra la tergiversación del carácter del rico, precisamente por derrochar egoístamente lo suyo. Su capital y su estilo de vida lo insensibilizaron del todo; pues el pobre hacía enfermo a pocos pasos de su mesa.

En Lc 16,20 el discurso introduce al sujeto antagónico con respecto al *rico*: πτωχὸς δέ τις ὀνόματι Λάζαρος [*pero cierto pobre de nombre Lázaro*]. Λάζαρος [*Lázaro*] es forma helenizada del hebreo *Elieser / Eleazar*, con el agregado griego –ος

---

[888] Joseph Maleparampil, "Bienaventuranzas y lamentaciones en Lc 6,20-26: el reto de la Buena Nueva de Jesús a los pobres y a los ricos", en: M. Grilli, D. Landgrave Gándara y C. Langner (Eds.), *Riqueza y solidaridad en la obra de Lucas*, p. 80.

[889] Destacado muy bien por E. S. Wehrli, "Luke 16,19-31", p. 278.

[transliterado: *os*].[890] Su etimología puede constituir una verdadera reserva de sentido para la relectura hermenéutica de la parábola: *Mi Dios es socorro*: Dios es la única esperanza de ayuda del pobre.[891]

Hay exégetas que opinan que el pobre recibe un nombre porque también se lo nombra al sujeto agente de la bienaventuranza: *Abraham*; y porque el diálogo a partir de Lc 16,24 requiere que ambos sujetos, el padre de los judíos y el bienaventurado, son invocados y llamados por su nombre.[892] El argumento tiene pleno valor formal, como el de la etimología tiene su valor de contenido en una cultura como la hebrea que aprecia las etimologías, trabaja y juega con ellas. Ahora bien, la nominación en sí es muy importante como elemento esencial del proceso de personalización: Lázaro representa concretamente la masa anónima de pobres que en él pasan a ser sujetos, identificados en sus necesidades por el Jesús lucano solidarizado con cada uno de ellos, y con exigencias concretas planteadas a los ricos.[893] Esta interpretación socioeconómica e histórico-estructural puede ayudar a comprender el anonimato del rico: la parábola se dirige a los ricos en general, no a los pobres. Si el rico del relato tuviera nombre, la historia gastaría su apelación praxeológico-salvífica en una sola persona, para colmo ya muerta. Pero así, con un sujeto sin nombre, todos los ricos quedan obligados a asumir la situación como referida a ellos mismos.[894] El sujeto de la parábola constituye el "tipo" de los ricos.[895]

La siguiente calificación de estado es ἐβέβλητο [*estaba echado*], en pluscuamperfecto pasivo, que da a entender que se trataba de una situación continua y de larga data, o sea, Lázaro era lisiado o paralítico; y su situación contrasta fuertemente con las imágenes de movimiento y alegría que caracterizan al rico, que se viste elegantemente y farrea todos los días, lo cual presupone vigor y fuerza.

Lázaro tiene su lugar fijo: yace junto al portal de la mansión del rico. El lexema empleado enfatiza la grandeza de la vivienda del rico: πυλῶν [*portal*] no es la puerta común, sino la *gran* puerta de entrada, el portal de una mansión, un palacio, un templo. Casas comunes no tenían portal. El rico vivía, pues, en un edificio suntuoso. Con este dato el texto crea otra oposición más: en este lugar, junto a la vía de acceso a la

---

[890] Cf. Blass-Debrunner, Párrafo 53 sobre la helenización de nombres personales semíticos; inciso 3.

[891] Sobre el nombre *Lázaro* cf. Saji Varkey, *Den Armen gehört das Reich Gottes. Lukanische Impulse für eine Dalit-Theologie*, Ratisbona, Shaker Verlag, 2001, p. 98-100.

[892] C. H. Cave, "Lazarus and the Lukan Deuteronomy", en: *NTS* 15 (1969), p. 323.

[893] A modo de ilustración histórico-crítica se puede mencionar otra interpretación más de ese hecho curioso de la nominación de un sujeto de la parábola, y precisamente con ese nombre. Roderic Dunkerley "Lazarus", en: *NTS* 5 (1958) 321-327, estima que la parábola surgió de una situación concreta en la vida de Jesús en la que había un Lázaro bien conocido, y que Jesús empleó ese nombre para echar luz sobre algún hecho oscuro y para ayudar a los discípulos en la comprensión de su significado (p. 323). El único evento que se ofrece como base para ello es la revivificación de Lázaro según Jn 11. Dunkerley opina que esa revivificación quizá fue sugerida como posibilidad de éxito por los discípulos, pero que Jesús rechazó este modelo contándoles la parábola de Lc 16,19-31 para advertirles sobre lo infructuoso que es semejante intento ya que los "duros" no iban a convertirse con este tipo de signos. Después Jesús realizó la revivificación del amigo muerto a insistencias de las hermanas, como "vuelta a la vida" de una persona en muerte aparente (p. 324-325). (Lo de "muerte aparente" evidentemente es concesión de Dunkerley a los postulados de la más radical exégesis histórico-crítica).
Si bien el texto de Lc 16,19-31 contiene varios elementos que parecen sugerir una relación de Lázaro con el Lázaro de Jn 11, el análisis estructural puede prescindir de la clarificación de esta problemática, ya que el relator lucano ubicó su historia en un proyecto económico y relacional y no en el contexto de la cuestión de las señales como pruebas para la fe. Por más que la hipótesis de Dunkerley u otra similar fuera cierta, la carga económico-praxeológico-relacional de la parábola lucana ha creado un sujeto *Lázaro pobre* totalmente propio y auténtico.

[894] A. von Jüchen, *Jesus zwischen Reich und Arm*, p. 46.

[895] S. Varkey, *Den Armen gehört das Reich Gottes*, p. 96.

mansión del rico, Lázaro no podía pasar por desapercibido por las personas que entraban y salían por allí.

El cuadro se sigue agravando. El enunciado de estado εἱλκωμένος [*cubierto* o *lleno de llagas*], indica alguna enfermedad de la piel (excluyéndose las enfermedades consideradas *lepra*, ya que los portadores de ésta no podían permanecer en la proximidad de los espacios habitados). Este aspecto doloroso forma un alarmante contraste con las vestimentas elegantísimas del lucro. Éste luce púrpura y lino fino, al pobre lo "adornan" heridas abiertas. Esta oposición es más grave que la que existe entre vestidos buenos y harapos (cf. Stg 2,2-3) o incluso entre vestidos y desnudez: he aquí otro indicio de la enorme distancia entre los dos sujetos.

El enunciado de Lc 16,21 presenta la búsqueda de Lázaro: alimentarse, saciarse. El ἐπιθυμέω [desear] es lexema lucano (o L) preferencial para indicar un deseo vehemente, frecuentemente insatisfecho: Lc 15,16; 16,21; 17.22 (no así en Lc 22,15 con relación al deseo de Jesús de comer la Pascua con sus discípulos antes de la pasión).

El objeto del deseo de Lázaro lo constituye *lo caído de la mesa del rico*. No se trata de migajas, sino de trozos de pan con los cuales los comensales ricos se limpiaban las manos, y que luego tiraban debajo de la mesa. La formulación es manera semítica de evitar el pasivo *ser arrojado*. Debe entenderse, pues, *lo que era arrojado al suelo por los que se sentaban a la mesa del rico*.[896] Se trata así de una figura que agrava la carencia de Lázaro, y al mismo tiempo enfatiza el derroche del rico: ese pan arrojado no cumple su función de alimento para ninguno de los dos sujetos, pudiendo serlo tanto para el rico y sus invitados como para Lázaro – y sobre todo para éste.

El rico permanece en estado satisfecho; el pobre permanece insatisfecho: esto es lo que quiere indicar la imagen del pan-servilleta y el término que designa la búsqueda de Lázaro: ἐπιθυμῶν [*deseando*], participio presente para enfatizar aún más el estado de hambre constante. No es necesario agregar *y nadie se los daba*, como lo hace una variante de algunos pocos testigos (por influencia de Lc 15,16), pues la insatisfacción ya resulta suficientemente clara y evidente.

Los *perros* son sujetos que empeoran la situación. La oposición drástica construida mediante la conjunción ἀλλά [*pero*] + καί [*y*], que agrega énfasis o contraste, en el sentido de *no sólo esto, sino también*; *e incluso*; *y aún*; podría sugerir que se trataba de los canes del rico que sí podían comer esos trozos de pan arrojado debajo de la mesa del banquete. También puede pensarse en los perros callejeros semisalvajes, animales impuros en el sentido higiénico y también religioso. El lamer las heridas no es figura de lástima o compasión para con el pobre hombre, en contraste con la insensibilidad del rico; sino un elemento más del cuadro de plagas terribles: Lázaro incluso tiene que aguantar forzosamente el contacto con los animales impuros que le vienen a molestar, lamiendo sus heridas con sus ásperas y roñosas lenguas.[897]

Pobreza extrema, hambre crónica, enfermedad, impureza: un vasto despliegue descriptivo del conjunto figurativo que según la ideología del entorno sólo podía intitularse *juicio divino total*. El conjunto de las caracterizaciones de Lázaro era cualquier cosa menos "Mi Dios es mi ayuda". Al contrario, su destino visible lo estigmatizaba como pecador castigado por Dios.[898]

Hay otra opción interesante, aunque quizás algo fantasiosa. Mientras que el rico no le concede ni la más mínima hospitalidad a Lázaro, éste forzosamente tiene que darles "alojamiento y comida" a los perros, ya que no podía defenderse. Esta sutileza es reforzada por otro dato: el rico no le daba nada al pobre, y contribuía en la continuación y el agravamiento de su estado deplorable; los perros empeoraban la situación con sus

---

[896] J. Jeremias, *Teología del Nuevo Testamento*, p. 195, nota 21; y del mismo autor, *Las parábolas de Jesús*, p. 224, nota 351 sobre prescripciones rabínicas sobre estos restos de pan.

[897] Cf. Otto Michel, Art. κύων, *ThWNT*, III, p. 1102; y J. D. M. Derret, "Fresh Light on St Luke XVI. II. Dives and Lazarus and the Preceding Sayings", p. 372.

[898] J. Jeremias, *Las parábolas de Jesús*, p. 224.

molestias y su impureza. Esta curiosa conjunción entre los perros y el rico se halla contenida en la formulación ἀλλά καί [*y aún*],

Junto a su portal y *de la mesa del rico* relacionan la situación de Lázaro con la vida del rico. Más allá de la oposición económica *rico* vs *pobre*, agudizada concretamente mediante la especificación *satisfecho* vs *hambriento*, existe una relación entre ambos sujetos dentro de una configuración común: los dos mantienen una vinculación específica. No hay simple oposición, sino que el texto muestra una dependencia vital-mortal, si se nos permite esta formulación.

El portal del rico, en sí espacio de comunicación, aquí es figura de la separación. La narración crea una expectativa, pues quien recibe la parábola puede esperar que se produzca una comunicación, en la que uno de los dos sujetos contrapuestos se acerque al otro para un encuentro.[899] ¿Cuáles serían las posibilidades de encuentro? El rico podría salir a la calle, ver a Lázaro, darle una limosna o uno de los trozos del pan-servilleta, mirarlo con lástima y no hacer nada, echarlo por ser una mancha vergonzosa para la mansión lujosa, invitarlo a una comida. Lázaro podría llamar al rico, pedir ayuda, recibir ayuda, bendecirlo, denunciar su dureza ante Dios al no recibir nada, maldecidlo. Lo que no podía hacer era cruzar el portal por sus propios medios, pues se venía impedido a moverse por su parálisis.

El relato no asume ninguna de todas estas posibilidades.

Es importante constatar que en esta primera secuencia no se produce ninguna comunicación, y eso que la estructura del discurso crea precisamente esta expectativa. Ello refuerza la terrible dureza del rico. El texto presenta así la postura pecaminosa del rico, por más que no aparezca ninguna acción criminal prohibida por la Ley.

Lc 16,22 vuelve a presentar el binomio oposicional *pobre – rico*. Esta vez los dos tienen un elemento en común: su muerte. El hecho de morir prácticamente al mismo tiempo, el rico acaso pocos días después del pobre, paraleliza por esta vez a los dos sujetos antagónicos.

Pero ahora se inicia una transformación que somete al primer sujeto a un último prestigio que aparentemente no se puede afirmar para el pobre: el fallecido recibe el honor de un sepelio, como corresponde a gente de estatus, judíos piadosos y miembros del pueblo elegido. El sepelio del finado, al no mencionarse entierro alguno de Lázaro, adquiere valor de figura de privilegio y prestigio.

En lugar de esa última honra terrenal, Lázaro es llevado directamente al seno de Abraham, recibiendo así un honor infinitamente mayor, según la imaginería religiosa judía de la época. Se trataba del lugar de honor al lado de Abraham en el banquete mesiánico y/o del lugar de descanso placentero. Los escribas pretendían ese lugar para sí como jueces de Israel. Pero ahora un "castigado", por consiguiente pecador a los ojos del público bajo influencia del imaginario religioso, recibe este inmenso privilegio. Se realiza literalmente el macarismo de los pobres de Lc 6,20. La inversión de los destinos en el más allá, de *rico* a *atormentado* vs de *pobre* a *consolado* es reforzada mediante un quiasmo formado por el orden de aparición de los dos sujetos:

Lc	16,19	A	El *rico*
	16,20	B	*Lázaro*, el *pobre*
	16,22a	B'	Muerte de *Lázaro*, el *pobre*
	16,22c	A'	Muerte del *rico*

Con este bello recurso estructural se afirma la posición opuesta entre los dos sujetos. Nótese que incluso la sintaxis colabora con la construcción oposicional: la muerte del pobre y su traslado al seno de Abraham son presentados mediante una construcción de acusativo con infinitivo; la muerte del rico se narra en tercera persona

[899] F. Schnider y W. Stenger, "Die offene Tür und die unüberschreitbare Kluft", p. 277.

singular de la forma verbal finita. A la vez, Lázaro queda ubicado en el centro de la estructura, recibiendo así importancia destacada.

La exégesis ha tenido sus problemas con Lc 16,23. Comúnmente ᾅδης [*Hades*] es traducción del hebreo שְׁאוֹל (שְׁאֹל) [*Sheol*; RV: *Seol*], designando el "lugar" del "tiempo intermedio" entre la muerte y el juicio definitivo.[900] El empleo de este término en Lc 16,23, "reino de los muertes", y no el de γέεννα [*infierno*], y la ausencia de una mención expresa del juicio divino, frecuentemente ha llevado a pensar que Lc 16,23ss alude al estado intermedio y no al destino eterno. Pero he aquí que el estado en la que se halla cada sujeto, cada cual en su situación específica, tiene los colores de una situación definitiva. Lc 16,25 enfatiza la inversión de los respectivos destinos, y no hay ningún indicio de que los tormentos del ex rico sólo sean temporarios. Se menciona explícitamente el gran abismo infranqueable como figura de la separación definitiva y total entre ambas situaciones. Estos datos del texto confieren el valor semántico de "infierno eterno" al lugar-estado en que se halla el condenado; y de "paraíso", "banquete mesiánico" al lugar-estado de Lázaro. El significado tradicional del término *Hades* no alcanza, pues, para pintar la situación del condenado. El relato distancia sensiblemente el lugar de Lázaro del lugar del condenado. Incluso puede dudarse de que el relator pensó que el bienaventurado todavía se hallaba dentro de los límites del "reino de los muertos", es decir, el *Hades* tradicional.[901]

El discurso desarrolla la inversión de los respectivos destinos con varias imágenes, enunciados de estados y acciones, y figuras complementarias. Luego de la intervención tajante de Dios en la vida del rico necio en Lc 12,20, podría llamar la atención que Dios no aparezca "al otro lado". Pero no es así. Dios se hace presente a través de los ángeles, Abraham, Moisés y los profetas.[902] Abraham, Moisés y los profetas fueron sujetos que se destacaron por su obediencia a Dios y la práctica de justicia y con ello, por su servicio a los marginados. Dios también está presente en los dos "pasivos divinos" que indican lo que pasa ahora con el condenado y Lázaro, consecuencia del esquema de inversión que ya fue señalado por el Magníficat como obra de Dios. Y también está presente en la revivificación solicitada.

El seno de Abraham es figura del banquete mesiánico. La formulación *hallándose en tormentos* es calificación negativa del estado del condenado y reverso adicional a su estado de no-participación en el banquete. Además, el condenado está abajo y Lázaro se encuentra en una posición superior: el condenado *levanta los ojos*, Lc 16,23. En la vida terrenal, el pobre veía los banquetes del rico y deseaba un objeto de ese estado de plenitud y superabundancia de alimentos, pero quedaba excluido. En el más allá, el condenado ve a Lázaro en el banquete mesiánico y desea un objeto de este estado feliz.

---

[900] Cf. sobre el concepto hebreo שְׁאוֹל [*Sheol*] A. Wächer, Art. שְׁאוֹל, *ThWAT*, VII, p. 901-910.

[901] A fin de evitar constantes especificaciones, se empleará de aquí en adelante simplemente la fórmula "el más allá" para hablar de uno u otro estado, situación o lugar de los sujetos en cuestión.
Sobre la base de una sugerencia de L. W. Grendsted, Larry Joseph Kreitzer realiza un breve análisis de los grandes paralelos a nivel lingüístico y de las ideas sobre el más allá en la parábola lucana y 1 Henoc 22, "Luke 16,19-31 and 1 Enoch 22", en: ET 103 (1992), p. 140-141. Los paralelos son: división geográfica del área con separación de las almas, referencia al agua, el juicio. Concluye que la historia de 1 Henoc 22 debe haber sido conocida en los días de Jesús, constituyendo la base para la parábola.
Sobre la vinculación de la imaginería del más allá en Lc 16,19-31 con el entorno helenístico, tanto judío como pagano, remitimos a la extensa disertación de Outi Lehtipuu, *The Afterlife Imagery in Luke's Story of the Rich Man and Lazarus*, NT.S 123, Leiden y Boston, Brill, 2007.

[902] Franklyn Pimentel Torres, "El abismo que separa y que rompe la fraternidad (Lc 16,19-31)", *RIBLA* 44 (2000), p. 94.

El público oyente/lector puede especular ahora con la exclusión del condenado y la negación del objeto deseado, y efectivamente ocurre así. El mitente de la negación excluyente constituye el quicio de la exhortación contenida en la unidad.

A nivel estructural se constata una inversión del /afuera/ vs /adentro/ de la primera secuencia:

Lc	16,19	A	El rico *adentro*, en plenitud
	16,20	B	Lázaro, el pobre, *afuera*, en miseria y sufrimiento
	16,22b	B'	Lázaro *incluido*, en la bienaventuranza
	16,23	A'	El rico *excluido* de la bienaventuranza

Tal como en la tierra, también en el más allá toma cuerpo el proceso de personalización: en la tierra, no cualquier rico se enfrenta a algún pobre, sino un determinado derrochón con el mísero Lázaro; después de la muerte del rico, ahora ex rico y condenado que no quería ver al pobre tirado frente a su portal, ahora lo tiene que ver como único sujeto junto a Abraham. El relato produce un efecto de concentración magistral, estos tres sujetos aparentemente son los únicos moradores del inmenso más allá.

Lc 16,24 inicia la última secuencia de la parábola. Produce una reflexión sobre la situación actual de ambos sujetos y sobre lo presentado en las dos primeras secuencias. Nótese que en la última secuencia aparecen todos los temas y elementos anteriores. La secuencia apunta también al futuro preocupándose del destino de los otros cinco hermanos del condenado.

El condenado invoca a Abraham por ser éste el sujeto "dominante" en el más allá. Abraham es el padre del pueblo judío y a la vez su patrono. Abraham vive y puede actuar: he aquí un elemento importante de las ideologías, tanto de la que sostiene el condenado y sus pares en la tierra, como también la del líder del movimiento nuevo, el Jesús lucano.

Junto a Abraham, el bienaventurado Lázaro parece asociarse a la figura de Eliezar, el mayordomo del Patriarca y enviado personal (Gn 15,2: la tradición judía identificaba el enviado de Gn 24 con este mayordomo Eliezer).[903]

El condenado se acuerda perfectamente de su filiación abrahamítica. De repente Abraham es su padre. El reiterado énfasis en *Padre Abraham* en Lc 16,24.30 y en *Padre* en Lc 16,27 es la clave para la comprensión de la inversión de las situaciones del rico y Lázaro, el pobre,[904] y constituye un elemento esencial en el proceso de inversión ideológica del valor o significado de Abraham.

La invocación prepara el programa del condenado: *aliviar su situación*. Para ello despliega varios programas adjuntos: *solicitar misericordia*, *enviar a Lázaro*, *mandarle un mínimo de agua*. Son todos programas de *hacer*-hacer. El *hacer mojar* etc. linda con lo grotesco: ¡como si una gotita de agüita pudiera aliviar realmente la tortura del fuego! Se trata de una de esas figuras evangélicas que viven de la exageración desmesurada, pero sin resultar triviales o ridículas. En el fondo son expresión de la desesperación misional de sus creadores, profundamente preocupados por querer llevar el mensaje salvífico a la mayor cantidad posible de personas. Son figuras similares el camello y el ojo de la aguja, la piedra de molino colgada al cuello de uno que produce escándalo, el necesario "odio" a los familiares, la guerra traída a la tierra. El condenado también indica el mitente e su programa de pedido de auxilio: ὀδυνῶμαι [*estoy atormentado*].

Con esta solicitud se produce por fin la búsqueda de relación entre los dos sujetos opuestos. Pero esta búsqueda no es la que espera el público oyente/lector, pues en vida el rico no se fijó en Lázaro ni éste le pidió cosa alguna en la tierra.

---

[903] J. D. M. Derret, "Fresh Light on St Luke XVI. II. Dives and Lazarus and the Preceding Sayings", p. 371-372 y notas correspondientes.

[904] F. W. Danker, "Luke 16,16 – An Opposition Logion", p. 238.

¿Por qué el condenado no le pide directamente a Abraham que éste le alivie los sufrimientos? El relator de la parábola emplea un recurso literario-teológico y retórico para indicar la dependencia del entonces rico –ahora condenado– del pobre, y para enfrentar nuevamente por oposición total a ambos sujetos:[905] en la tierra, el pobre necesitaba al rico; en el más allá, el condenado necesita al ex pobre. En vida, el rico jamás se habrá imaginado que algún día iba a necesitar a Lázaro.

Sobre el plan completo del EvLc, a partir de las indicaciones ya suministradas sobre la riqueza, se entiende que el rico, con su mamón injusto, participaba en un sistema de aprovechamiento de los pobres. Ahora ese sujeto ex derrochón, ya condenado y en tremendos apuros en el más allá, quiere continuar con la explotación de Lázaro: que le lleve agua, que avise y exhorte a los hermanos, que sea predicador resucitado de arrepentimiento. Abraham lo frena bruscamente: terminó la explotación de Lázaro.

Los sucesivos pedidos –prácticamente exigencias, y en última instancia también intentos de justificación del condenado– evidencian a las claras que en la tierra el hombre conocía muy bien a aquel sujeto que yacía junto al portal de su mansión. El condenado lo reconoce y sabe que se llama Lázaro.

Abraham responde con un conjunto de verificaciones, material magnífico para el análisis estructural.

En primer lugar, el patriarca no le niega la filiación al condenado: el τέκνον [*hijo*] de Lc 16,25 es indicio de la conjunción nominal no negada entre ambos. Pero nótese una sutileza: mientras que el condenado apela constantemente a la paternidad de Abraham y con ello también a los derechos inherentes a su filiación, el patriarca emplea una sola vez el apelativo τέκνον [*hijo*].

El mitente de la negación del pedido es doble: la inversión de los destinos y el gran abismo infranqueable.

El primer mitente contiene una verificación de los destinos cambiados, dando a entender que las situaciones terrenales constituyen los causales de las situaciones en el más allá. Lc 16,25 es un quiasmo que subraya la importancia de Lázaro al colocarlo en el centro de la simetría:

Lc 16,25	A	*Tú recibiste tus bienes en tu vida*
	B	*Lázaro recibió lo malo en su vida*
	B'	*Ahora Lázaro es consolado*
	A'	*Pero tú eres atormentado*

Lo cual equivale a:

Lc 16,25	A	El rico gozó egoístamente de sus bienes
	B	Lázaro sufrió los males: pobreza extrema y enfermedad
	B'	Ahora Lázaro es bienaventurado
	A'	El condenado sufre en el infierno

El segmento constata la realización de lo expuesto en el Magníficat en Lc 1,52-53. Allí también se registra una estructura simétrica, más completa por contener un paralelismo de miembros:

Lc 1, 52	A	καθεῖλεν [*derribó*]	a
	B	δυνάστας [*a los poderosos*]	
	C	ὕψωσεν [*exaltó*]	b
	D	ταπεινούς [*a los humildes*]	
53	D'	πεινῶντας [*a los hambrientos*]	b'

[905] J. Leal, *Evangelio de San Lucas*, p. 215.

C' ἐνέπλησεν ἀγαθῶν [*colmó de bienes*]
B' πλουτοῦντας [*a los ricos*] a'
A' ἐξαπέστειλεν κενούς [*envío vacíos*]

Lc 16,25 retoma, pues, el elemento himnico de Lc 1,52-53 valiéndose de los niveles lexemático, temático, isotópico y estructural.

Con frecuencia se afirma que la parábola no dice nada sobre maldades y pecados concretos del rico. Pero esto sólo lo puede afirmar una lectura descontextualizada y desisotopizada del texto. La lectura isotópico-estructural no sólo recuerda de inmediato el Magnificat, sino también Lc 6,20-26. Allí consta un cuadro completo de los anti-sujetos tanto a partir de deducción estructural como también por la indicación explícita del texto, indicando que los pecados de los ricos consisten en *hacer pobres*, *hacer llorar*, *hacer tener hambre* y *perseguir*.

A ello, Lc 12,13-21+33-34 había agregado el egoísmo acumulador por una parte y su polo contrapuesto, la generosidad de la ayuda a los necesitados, por otra. Lc 14,12-24 había desarrollado un amplio mandato relacionado con el compartir los alimentos y el afecto con personas pobres, marginadas y con discapacidad. La referencia implícita de Lc 16,19 a Lc 14,12-24 es por demás clara: el rico realizaba banquetes diarios, tenía comida de sobra; y a pocos pasos había un sujeto paupérrimo y en estado calamitoso. La relación configurativa entre ambos sujetos, manifiesta a nivel estructural, plantea la relación fáctica del rico tan vivo y feliz con el pobre paralizado e infeliz. Como la parábola permanece en silencio sobre esa relación, cabe buscar precisamente aquí –en la no-acción del rico– la clave de interpretación.[906]

Sobre este trasfondo se comprende por qué la parábola del rico y Lázaro, el pobre, no tiene ninguna necesidad de hablar de "pecados concretos" del sujeto que va a pasar a la condenación eterna. La mismísima situación de opulencia por un lado y de miseria espantosa por el otro es una situación de pecado –estructural, como se dirá en el siglo XX–; y el *no hacer nada para cambiarla* es el pecado del rico.[907]

La insistencia en la ausencia de mención de "pecados concretos" del rico como motivo de su condena sólo puede provenir de exégetas y teólogos sin ninguna sensibilidad para el escándalo de la "coexistencia" de ricos y pobres en la sociedad –en esta parábola: de un riquísimo y un paupérrimo. Sin tener que dar rodeo alguno por un análisis estructural de la unidad y por una lectura de la isotopía económica del EvLc, toda persona pobre o en solidaridad con personas pobres se inmediato comprenderá que la parábola dibuja una situación de injusticia socioeconómica que grita al cielo, y que el pecado del rico es su participación egoísta en esta situación. Desde la óptica de personas carenciadas, el derroche egoísta es pecado suficiente.

En Lc 16,26 Abraham indica otro mitente para el rechazo del pedido de alivio: el gran abismo infranqueable. El término χάσμα [*abismo, sima*] es hapaxlegómenon en el NT. La figura de un gran abismo que separa dos regiones opuestas en el más allá constituye una auténtica novedad. No se encuentra en ningún otro texto judío anterior o de la época, ni en los escritos bíblicos (canónicos y deuterocanónicos), ni en otros documentos del mundo judío con descripciones del reino de los muertos, el paraíso y/o el infierno.[908] Por su parte, el indicativo perfecto pasivo ἐστήρικται [*ha sido establecido*]

---

[906] S. Varkey, *Den Armen gehört das Reich Gottes*, p. 95.

[907] A. von Jüchen, *Die Kampfgleichnisse Jesu*, Münich, 1981, p. 46.

[908] A. Feuillet, "La parabole du mauvais riche et du pauvre Lazare", p. 219 y nota 14 con referencias bibliográficas sobre esta constatación negativa.
A nivel intertextual resulta sugestivo el hecho de que el único empleo del término en la LXX, a saber, en 2 Sa 18,17, se refiera a una tumba: el cadáver de Absalom es echado a un *gran hoyo* (usado como tumba). Allí χάσμα μέγα (¡!) es traducción de הַפַּחַת הַגְּדוֹל, *gran hoyo*. Absalom va revestido del papel temático *despreciable*; y no puede descartarse que el relator de la

indica el carácter definitivo de la situación consolidada de total separación y la imposibilidad de cualquier cambio y de contacto con el otro lado.[909]

El *abismo*, antes que símbolo de la imposibilidad tanto para los salvados como para los condenados de cambiar su destino,[910] es un elemento estructural que hace oposición al portal de la mansión del rico.[911] Además, es elemento de oposición al ideal de compartir y de comunión proyectado por el discurso en Lc 16,9;[912] y reduplica en el más allá el abismo que existe en la tierra entre ricos y pobres.[913] Por corresponder estructuralmente al *portal* y tener como característica principal el ser infranqueable, se obtiene por deducción semiótica que el acceso a la casa del rico sí era franqueable. La estructura antitética del relato que invierte todos los elementos directamente exige un momento en el que la división era superable, y ello sólo puede buscarse en la primera parte de la parábola. Se forma así una relación interesante entre el *poder* y el *querer*, como dos elementos estructurales de la capacidad para una determinada acción:

Poder cruzar: antes sí – ahora no

↑

vs

↓

Querer cruzar: antes no – ahora sí.

Ambos, tanto el *poder* como el *querer*, son capacidades que califican al sujeto *rico*-luego *condenado*. Así el abismo indica que el portal abierto, cuya posibilidad de comunicación no fue asumida por el rico en el discurso (Lázaro se comunicaba parcialmente con lo que podía: veía los banquetes, deseaba los trozos arrojados), fue la oportunidad perdida irremediablemente por el derrochón. La insensibilidad del rico creó, pues, ya en la tierra el abismo.[914] La figura del corte recuerda al público oyente/lector su expectativa alimentada por la mención de la ubicación de Lázaro delante del portal. En esta expectativa frustrada y en su proceso negativo, cuya culminación es la separación total, vibra el verdadero tema de la parábola. Ahora se comprende también la formulación ἀπὸ μακρόθεν [*de lejos*] de Lc 16,23: este elemento hace oposición con πρὸς τὸν πυλῶνα [*a la puerta*] de Lc 16,20. El portal era figura de la proximidad con plena posibilidad comunicativa, el abismo ya no lo es. El no-aprovechamiento de la posibilidad abierta y la insatisfacción de las necesidades del pobre se ubican así en la fase de influjo del proceso que invierte los destinos. Esta conjunción negativa entre la no-comunicación y la separación final expresa que la parábola no es una mera muestra de la inversión en el más allá, sino la exhortación – exigencia, cabe decir– a emplear el portal para comunicarse con el pobre y a compartir los bienes con él. El tiempo de la vida (ἐν τῇ ζωῇ σου [*en tu vida*] vs νῦν [*ahora*], Lc 16,25) es el tiempo del compartir, del aprovechamiento de las posibilidades representadas por el portal abierto, de la satisfacción de las necesidades de los pobres. En síntesis: la oposición *abismo infranqueable* vs *portal aprovechable pero*

---

parábola haya empleado conscientemente la formulación para asociar por ese lado al condenado a aquella figura negativa presente en la memoria histórica de Israel.

[909] Gerardo Dondici, "Lázaro y el rico: Lc 16,19-31", en: M. Grilli, D. Landgrave Gándara y C. Langner (Eds.), *Riqueza y solidaridad en la obra de Lucas*, p. 182.

[910] Cf. la nota *ad locum* en la Biblia de Jerusalén.

[911] F. Schnider y W. Stenger, "Die offene Tür und die unüberschreitbare Kluft", p. 281-283.

[912] A. Feuillet, "La parabole du mauvais riche et du pauvre Lazare", p. 219.

[913] L. Schottroff y W. Stegemann, *Jesús de Nazaret, esperanza de los pobres*, p. 60.

[914] E. S. Wehrli, "Luke 16,19-31", p. 278.

desaprovechado indica cuál fue el pecado del rico: no haberse dirigido a Lázaro y no haber compartido los bienes con él.[915]

Curiosamente, el abismo es lo único que tienen en común el condenado y el bienaventurado, pues a nivel narrativo ni siquiera sus respectivas muertes son iguales: Lázaro muere y es llevado al seno de Abraham; el rico fallece y es sepultado. Ahora el condenado y Lázaro comparten el carácter infranqueable del abismo. Es decir, ¡lo único que los dos sujetos tienen en común es no tener nada en común!

La infranqueabilidad total es un ataque frontal al postulado de la ideología de salvación basada en los méritos de Abraham, por los cuales éste podía ayudar a los judíos incluso en el infierno. De esta manera, la no-negación de la conjunción nominal entre *Padre Abraham – Hijo* es contrarrestada por la negación de la conjunción real: hay inversión de destinos, es demasiado tarde, hay abismo total.

Lc 16,25-26 es in eco directo de Lc 3,8: de nada sirve tener a Abraham como *padre* – e incluso ser confirmado en el carácter de *hijo* – si no se producen frutos concretos de arrepentimiento. Se anula un postulado central, pues alguien puede ser *hijo de Abraham* y estar para siempre en el infierno.

Juan el Bautista había indicado cuáles son los frutos de arrepentimiento, Lc 3,10-14. En primerísima línea figuran el *compartir* y el *no explotar*.

Asistimos, pues, al desenmascaramiento y la anulación de toda seguridad salvífica vía Abraham y por mera descendencia étnico-religiosa. La salvación del pobre, en cambio, es representada y garantizada por la persona del patriarca. Hay afirmación explícita de la conjunción real y salvífica entre Abraham y Lázaro: el salvado está en el seno del patriarca, y el condenado se dirige a Abraham para solicitar los diversos servicios que quiere que le haga Lázaro.

La negación de la conjunción salvífica con el condenado es reforzada por los intentos del desesperado de salvar a sus cinco hermanos, como asimismo por las respuestas del patriarca. Interesantemente el condenado no alega que sus hermanos también son hijos de Abraham – quizá ya aprendió que esa filiación no les servirá de nada. Abraham, por su parte, remite a Moisés y a los profetas, y no a la descendencia de su persona. Aquí se cierra definitivamente el capítulo de las pretensiones de los descendientes de Abraham por ser tales, y se remite para siempre a la praxis como "esencia" del camino de salvación; y al mismo tiempo Abraham se convierte en verdadero *padre* de los pobres y marginados.

La ubicación de Lázaro en el seno del patriarca remota la figura de Lc 13,16 *hija de Abraham* y a su vez anticipa Lc 19,9 *hijo de Abraham*. Hay así una trilogía de filiación: una mujer con una discapacidad, un paupérrimo enfermo y un pecador despreciado.

La negación del programa *recibir alivio* es mitente para el próximo programa del condenado: *hacer advertir a sus cinco hermanos*, Lc 16,27-28. Los dos versículos contienen un amplio programa complejo. La advertencia es el programa principal; su mitente es indicado como *evitar la condenación de los cinco*. Como programa adjunto figura el *envío de Lázaro como testigo*, indicándose como mitente secundario la *existencia de los cinco hermanos*. Ante la negación de este programa complejo, el condenado levanta un tercer programa: *convencer a Abraham de la eficacia de la aparición de un resucitado, a los efectos de producir arrepentimiento*. Abraham nuevamente responde con la negativa, fundamentando el rechazo con la dureza u obstinación de los vivos.[916]

Estructuralmente, Lc 16,27-29 se vincula de manera directa con Lc 16,23-26 a través de los siguientes elementos:

---

[915] Con lo expuesto se comprenderá por qué no compartimos la interpretación del abismo sostenida por Vincent Tanghe, "Abraham, Son fils et son envoyé (Luc 16,19-31)", en: *RB* 91 (1984), p. 565-567: afirma que la dimensión del portal designa simplemente el lugar del pobre, haciendo oposición con la mesa del rico y no con el futuro abismo.

[916] El pedido de enviar a un muerto desde el más allá al mundo de los vivos se encuadra en el deseo de contacto con los muertos, intento nada raro en el ambiente judío de la época, cf. Strack-Billerbeck, II, p. 233.

– El paralelo entre Lc 16,24 y 16,27-28: invocación del *padre*, el verbo *enviar*, indicación del mitente del pedido.

– La negación del pedido por parte de Abraham, Lc 16,25-26 y 16,29.

– Una reflexión sobre la culpa del condenado: la oportunidad desaprovechada del portal abierto en la primera parte; la conciencia del pecado en Lc 16,28. Se agrega la conciencia de la necesidad de arrepentimiento en Lc 16,30.

Los cinco hermanos del condenado son sujetos interesantes y aparatosos. Llama la atención el número. Se trata de seis hermanos en total. ¿Serán figura de la "mitad infiel" de Israel, representado en su totalidad por *doce* (hijos de Jacob, tribus, apóstoles), como suele sostenerse en ocasiones?[917] No cabe duda de que se trata de israelitas, ya que el condenado invoca a Abraham como padre, y todos tienen a Moisés y a los profetas y los pueden oír.

Cuanto más el público lector se detiene en los cinco, tanto más clara resulta su imagen:[918]

– Todavía viven.

– Aún tienen oportunidad de compartir sus bienes con los pobres.

– Todavía pueden escuchar la Ley y los profetas.

– Están en condiciones de recibir un testimonio desde el más allá.

– Necesitan arrepentimiento.

Estas características hacen que los cinco se proyecten ante el público/lector como los *ricos de la tierra que tienen suficientes instrumentos para su salvación*: la voluntad de Dios con indicaciones concretas, capacidades propias y los medios materiales para compartir con los pobres. Con estos cinco hermanos vivos y sus posibilidades, la historia vuelve a comenzar de nuevo, "saltando" del texto al público oyente/lector *rico*.

Llama la atención el súbito cambio de los sentimientos del condenado. Primero pide alivio para su situación. Ante la negativa, le interesan de repente los destinos eternos de sus hermanos a quienes concibe como embarcados en el mismo barco rumbo hacia la perdición definitiva. Afloran, pues, dos itinerarios figurativos: la explicación de Abraham produjo conciencia de pecado; y el condenado siente lástima por sus hermanos. Nótese la fuerza de la sencillez sintáctica en Lc 16,28: ἵνα μὴ καὶ αὐτοί [*para que no también ellos*]. Este cambio repentino de los sentimientos del ex rico debe llamar la atención del público oyente/lector. En vida, el rico no sentía ninguna lástima, ni siquiera interés o curiosidad por su hermano étnico-religioso Lázaro.[919] De repente, el condenado evidencia sentir amor, misericordia, preocupación por sus cinco hermanos carnales y de sangre. Presupone, además, que Abraham y Lázaro deben sentir la misma preocupación por esos cinco.

Ese cambio de sentimientos, ¿se debe a que el condenado se sensibilizó por sus pares a partir de una verdadera conciencia de pecado; o será un intento desesperado de justificarse a sí mismo, alegando que él en su vida terrenal no tuvo la oportunidad de recibir ese tipo de testimonio? Esta impresión muy sutil[920] gana terreno con Lc

---

[917] A. Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesu*, II, p. 639.

[918] Wade P. Huie, "The Poverty of Abundance. From Text to Sermon on Luke 16:19-31", en: *Interpr* 22 (1968), p. 408.

[919] Ver en Lázaro al representante del mundo pagano pertenece a otra dimensión, es errado y no nos interesa, porque no le interesa al texto. En efecto, diversos autores sugieren que la inclusión de Lázaro en el seno de Abraham insinúa la salvación de los gentiles, cf. C. H. Cave, "Lazarus and the Lukan Deuteronomy", p. 324. Hay suficientes argumentos que indican que el texto lucano no se interesa por esta cuestión, sino que focaliza su énfasis en la dimensión económico-relacional. Que el rico (luego condenado) y sus cinco hermanos sean israelitas no implica que el pobre (por oposición) tenga que ser pagano. (Si fuera por oposición étnico-religiosa, podría ser también samaritano – el Jesús lucano ya demostró su habilidad para este tipo de oposición. El texto de Lc 16,19-31 ataca más bien la autosuficiencia y la falsa seguridad de una ideología abrahamítica y la falta de disposición a practicar la voluntad de Dios.

[920] Esta sospecha fue planteada por algunos exégetas. W. P. Huie, "The Poverty of Abundance", p. 408, la expone a la manera de pregunta.

16.30, ya que este nuevo argumento refuerza una eventual autoapología del condenado. Puede pensarse que el discurso con una preciosa lógica: si Abraham concede el pedido y envía a Lázaro a la tierra, el condenado tendrá una excusa totalmente válida para explicarse pecado y disculparlo: él jamás recibió semejante evidencia extraordinaria de un mensajero del más allá ni aviso aleccionador. De otro modo, se habría arrepentido y habría practicado lo necesario para no ir a parar *a este lugar de tormento*. Nótese que el envío de Lázaro a la tierra como testigo y predicador de arrepentimiento no iba a tener por meta convencer a los cinco hermanos de la existencia de una vida de ultratumba con su doble posibilidad,[921] sino que Lázaro iba a tener que inculcar la necesidad de una adecuada preparación, es decir, enfatizar la práctica de aquello que el ex rico no hizo en vida -- entiéndase, pasar por el portal abierto, compartir los bienes y satisfacer las necesidades de los pobres.

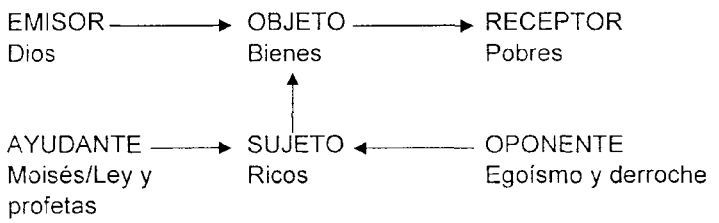
Si el condenado hubiera logrado imponer su programa de envío de Lázaro a la tierra, Abraham, en representación del Juez universal, habría tenido que sacar finalmente al ex rico del infierno, darle acaso otra posibilidad salvífica o llevarlo directamente a su seno, o por lo menos aliviarle sus tormentos. Éstos son posibles itinerarios figurativos que se dibujan a partir del texto, optando el relator por uno preciso, que es el que leemos. Lc 16,31 anula todas estas posibilidades narrativas y vuelve a subrayar vehementemente la suficiencia de las *Escrituras* para abrir los ojos a los seres humanos e indicarles qué hacer.

La convicción de la suficiencia salvífica de Moisés y los profetas es típicamente judía. Juntamente con las relaciones interescriturísticas y el anclaje escriturístico mismo de *Jesús el Cristo*, puede pensarse que aquí asoma también un argumento *ad hominem*: si los judíos opinan que es suficiente oír a Moisés y a los profetas: pues, adelante, ¡que cumplan las exigencias de Moisés y los profetas![922]

La triple repetición de la fórmula en Lc 16,16a.29.31 indica que el relator tiene un interés muy específico en el tema. Su empleo constata que esa expresión de la voluntad de Dios no queda abolida, sino que se integra al nuevo movimiento del Reino. Lc 16 en su totalidad evidencia que la exigencia de la Ley y los profetas, resumida en el doble/triple mandamiento del amor, se concreta en la urgencia absoluta del amor práctico a personas pobres y marginadas, indicándose al mismo tiempo –y una vez más en el EvLc– la conjunción de Dios y los pobres.

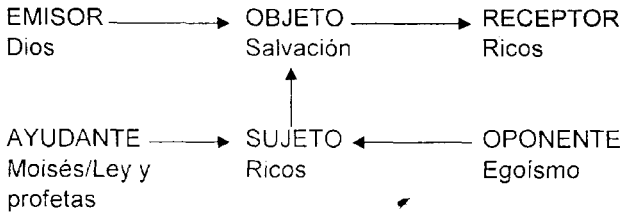
Estructuralmente se trata de una verificación de la suficiencia plena de *Moisés y los profetas* como ayudantes actanciales en el doble proceso de transferencia del objeto *bienes necesarios* al sujeto colectivo *pobres* y de la transferencia del objeto *salvación* al sujeto colectivo *ricos*, consecuencia de la primera transferencia:

Programa 1:



Programa 2:

[921] Un pedido así podría surgir en un contexto que (ya) no cree en el o en un más allá, o que sólo cree en una eterna bienaventuranza pero no concibe la existencia de un infierno eterno.
[922] Posibilidad señalada por V. Tanghe, "Abraham, Son fils et son envoyé", p. 573.



Con respecto a la dimensión histórico-salvífico, el texto indica que no habrá otro Juan el Bautista. El precursor del Mesías enfatizó suficientemente el significado social y económico concreto de la Ley y los profetas. Queda claro que *oír* y *practicar* la voluntad de Dios, expresada en *Ley y profetas*, es suficiente para posibilitar el paso por el portal y compartir con los pobres.

El verbo ἀκούω [*oír*] de Lc 16,29.31 hace referencia al culto sinagogal.[923]

El empleo de la fórmula por Abraham, la representatividad del patriarca y la bienaventuranza de Lázaro expresan la conjunción entre Lázaro, Abraham y Dios mismo, representado por la Ley y los profetas. Lázaro, por su parte, representa la exigencia divina de amor al pobre, no aceptada por el rico. Es la "palabra de Dios despreciada, el siervo de Dios despreciado, el profeta no oído".[924]

El discurso parabólico tiene una preocupación básica: ¿Cómo las personas no pobres pueden acceder al reino de Dios prometido y concedido a las personas pobres, pecadoras y despreciadas? ¿Qué es necesario para la salvación, qué tienen que hacer los sujetos no pobres? El discurso indica que así como el pobre necesita bienes para sobrevivir, el rico necesita la práctica de la solidaridad para su salvación. Necesita al pobre para su salvación;[925] las indicaciones concretas para esta práctica se hallan en la Ley y los profetas y en los mandatos de Jesús. Pero no necesita al pobre en un sentido espiritual, tal como apareció posteriormente, para que el pobre ruegue por la salvación del rico. La afirmación "el rico necesita al pobre para su salvación" jamás debe tergiversarse en el sentido de legitimar nuevamente la necesidad perenne de la existencia de pobres en la tierra. Al contrario: en el EvLc se presenta un modelo de convivencia planteado a partir de las necesidades de los pobres y marginados que se saben en conjunción con Dios: así lo indican la Ley y la tradición profética, y así lo viene practicando su portavoz Jesús. Lo decisivo es la transformación de la situación de desigualdad e injusticia que hace que existan pobres; y a esta altura ya quedó claro que hay pobres porque otros se enriquecen. Esta conflictividad oposicional será tematizada en el estudio de la isotropía económica.

El modelo lucano tiene como presupuesto básico la idea que Dios es el dueño de todos los bienes. Ante él no hay propietarios, sino sólo administradores de bienes que tienen una función social: debe ser transferidos para que no haya necesidad en ningún lado. Su atesoramiento, consumo egoísta y derroche son pecados que hacen merecer el castigo eterno. El énfasis en el carácter de *mayordomo* o *administrador* de todo propietario se expresa en la elección de esta imagen en la primera parábola de Lc 16.

En Lc 16,30 asoma un lenguaje misiológico. Luego de que el condenado manifestara (verdadera o aparentemente) una conciencia de pecado, Lázaro debe servir de mensajero para que los cinco hermanos *se arrepientan*. Este mismo lenguaje lucano se encuentra en Lc 3,6; 5,32; 10,13; 11,32; 13,3.5; 15,7.10; 17,3.4; y fundamentalmente en 24,47. Es de fundamental importancia que en Lc 24,25-27.44 el texto emplee nuevamente la fórmula *Ley y profetas* (con variaciones), estableciéndose expresamente una vinculación con el *Mesías resucitado*, el *arrepentimiento* y el *seguimiento*.

---

[923] O. Glombitza, „Der reiche Mann und der arme Lazarus", p. 176.

[924] O. Glombitza, „Der reiche Mann und der arme Lazarus", p. 172.

[925] Idea enfatizada radical y reiteradamente por W. P. Huie, "The Poverty of Abundance", p. 408 y 409.

El fracaso de los tres programas del condenado, la negación de su *hacer-hacer*, vuelve a plantear con mayor profundidad la pregunta acerca de su pecado. Aquí nos puede guiar el triple "demasiado tarde":[926]

– El condenado se da cuenta *demasiado tarde* quién estaba delante de su puerta. Ese sujeto de espanto, según el imaginario religioso bajo el juicio divino, en realidad era una exhortación viviente de parte de Dios a practicar la Ley y los profetas. Como tal, era el único que podía ayudarle al rico en su proceso de salvación.

Aquí se descubre la insuficiencia e incluso equivocación de las categorías gramaticales clásicas, ya que según éstas el pobre es "objeto" de la caridad del rico, objeto indirecto para colmo. Pero según el análisis semiótico, ambos personajes son sujetos: el rico tanto como Lázaro, el pobre. Objetos son la comida, la ropa, la medicina, la cama, el agua, etc. que se transfieren de un sujeto a otro. La conceptología semiótica hace mayor justicia al carácter de cualquier persona o incluso cosa cuando se trata de un agente de procesos. Lázaro no es un simple consumidor de eventual beneficencia, sino un sujeto agente de una transformación (no asumida en la parábola): la de rico en generoso y salvado.

– El condenado se da cuenta *demasiado tarde* que él hubiera podido –y tenido– que emplear su "mundo" (Ley y profetas, reflexión, riquezas, pobres delante de su mansión) para su salvación mediante la transformación de la situación de los pobres. Ahora quiere Lázaro haga parcialmente lo que él no hizo.

– El condenado se da cuenta *demasiado tarde* que Lázaro podría influir sobre los otros ricos, sus hermanos.

Estos tres *demasiado tarde* son el reverso del "no-demasiado-tarde" para oír a Moisés y los profetas, propuesto a los cinco hermanos, y del intercambio de bienes para la transformación de la situación de ambos sujetos.

Antes de pasar a los papeles temáticos y a la oposición fundamental de la unidad, es necesario dedicar unas palabras a la temática de la *resurrección* contenida en la parábola.

Ya se ha constatado la conjunción entre Moisés y los profetas, el arrepentimiento, Jesús y el Mesías resucitado. Se suele afirmar que Lc 16,27-31 contiene ya *in nuce* esta temática. A partir de la interpretación mesiánica de las Escrituras de Moisés y los profetas, hecha en los cultos sinagogales y luego enfáticamente en la iglesia cristiana en su aplicación a Jesús, se desprende la conjunción de Ley y profetas con la obra del profeta mesiánico presentada en Lc 4,16-30 y relacionada fundamentalmente con personas pobres y pecadoras. El EvLc indica que ahora el llamado de Dios viene a través de Jesús el Mesías, pues en él se cumplen las cosas anunciadas por Moisés y los profetas. La correcta lectura de Moisés y los profetas, tal como el Resucitado la inculca a sus discípulos, lleva a reconocer a Jesús como Mesías. Ello conlleva la afirmación de la autoridad de la palabra y la persona de Jesús; y como reverso, el rechazo de toda exigencia de señales especiales. Ello a su vez establece el valor del riesgo de la fe y de una praxis basadas en una relación con el Mesías.

Por boca de Abraham, el Jesús lucano da a entender en Lc 16,31 que cuenta con la posibilidad de que ni siquiera su propia resurrección servirá como medio de persuasión, sino no hay disposición al arrepentimiento por mandado "simple" de la palabra de Dios. Esa verificación abrahamítico-jesuano-lucana acaso sea una especie de comentario sobre ciertas experiencias frustrantes en la misión de la joven iglesia.[927]

Esta lectura de la temática de la *resurrección* en Lc 16 tiene una variante que podría llamarse "alegorizante", sostenida por algunos autores, y que convierte esa óptica en

---

[926] Seguimos en parte a O. Glombitza, „Der reiche Mann und der arme Lazarus", p. 173-174, ampliando su análisis con elementos propios.

[927] Sugerencia de diversos autores; p. ej., Christopher F. Evans, "Uncomfortable Words – V. (Lk 16,31)", en: *ET* 81 (1970), p. 231.

única dominante. Afirma que en esta parábola Jesús habla directamente –y sólo– de sí mismo. Él es el sujeto despreciado por los judíos y abandonado a la impureza, pero que se sabe seguro en las manos de Dios ("Mi Dios es ayuda" o "Dios es mi ayuda"). Sus enemigos reconocerán demasiado tarde quién era ese sujeto marginado, que tenían la Ley y los profetas como medios para vivir, y que no cumplieron con su responsabilidad para con los demás en la propia casa.[928] Esta interpretación, por más que tenga aspectos tentadores y que "resuelva" varios problemas al mejor estilo alegorizante "clásico", no es adecuada porque no hace justicia a la dimensión económica de la parábola, demasiado evidente como para ser sepultada bajo nuevas espiritualizaciones. La consideración del porqué del no-efecto del milagro de la resurrección debe tener muy en cuenta los destinatarios de la parábola: no se trata despueblo humilde, los pobres, los pecadores marginados y las personas despreciadas. Se trata de aquellos ricos que viven en la suntuosidad de ropajes carísimos y banquetes festivos, en la dureza total frente a la miseria espantosa de las personas pobres que hacen ahí a pocos pasos, y en la insensibilidad frente a la palabra de Dios.

El nivel lingüístico también colabora en la proyección de la parábola sobre los ricos: el *rico/condenado* es el sujeto más recargado del relato.[929] Emite la mayor cantidad de palabras, y el discurso dedica buena parte de sus enunciados de estado y de acción a la situación de este sujeto. En segundo lugar está Abraham, y recién por último figuran los enunciados de estado referidos a Lázaro.

Reafirmamos, pues, que las líneas de interpretación de la parábola quedan dictaminadas por su destino concreto y por la temática económica, asumida por el relator bajo el enfoque de un nuevo modelo de convivencia y de la justicia social.[930]

Si esto resulta claro, puede estimarse que la redacción final de la parábola y su inclusión en el EvLc también se relacionan con la triste experiencia de que tantos israelitas, y precisamente ricos, poderosos y prestigiosos, no optaron por el movimiento mesiánico de Jesús el Cristo, incluso a pesar de la resurrección de éste. No puede negarse que aquí asoma un elemento de una teodicea: ya hay suficientes señales para todos; si algunos no creen a partir de lo que ya recibieron, Dios no necesita mandarles nuevas señales.

Con respecto a la relación entre la parábola lucana y la historia juanina de la revivificación de Lázaro, debe decirse que ésta es una de las cuestiones no resueltas por la exégesis del NT. Ambos textos tienen en común la indicación de la resurrección en sí y la consideración del fracaso de este milagro como medio para convencer a los poderosos. Debe reconocerse que estas coincidencias a nivel del significado realmente son grandes, acaso demasiado grandes como para tomarlas como puras coincidencias fortuitas;[931] pero no alcanzan para poder plantear una dependencia literaria entre ambos textos. No se puede afirmar, pues, más que la posibilidad de que en la narración de la parábola hayan ejercido alguna influencia ciertos elementos recordados del hecho de la revivificación de Lázaro: el nombre, la inutilidad de una resurrección para convencer a todos. Por lo demás, cabe reiterar lo ya señalado: la orientación económica, relacional y praxeológica que tiene la parábola lucana ha creado un sujeto *Lázaro pobre – salvado* muy específico dentro del proyecto lucano, que no requiere de paralelos para su desarrollo. El análisis semiótico del texto debe trabajar con este dato; todo lo demás puede ser ilustrativo, pero no decisivo para comprender la construcción del sentido.

---

[928] Propuesta de interpretación de O. Glombitza, „Der reiche Mann und der arme Lazarus", p. 178-180.

[929] K. Grobel, "'...Whose Name was Neves'", p. 373.

[930] Cf. sobre esta perspectiva Andrés Manrique, "La parábola del rico epulón y de Lázaro y la justicia social en la época de Jesús (Lc 16,19-31)", en: *CD* 93 n. 191 (1978) 207-215., passim.

[931] R. Dunkerley, "Lazarus", p. 322.

En materia de relaciones, puede señalarse también el paralelo entre Lc16,31 y Jn 5,28-29.45-47. Si bien se trata de circunstancias muy diferentes, en las verificaciones del Jesús juanino vibra un significado muy similar.[932]

Si la parábola realmente concluye con una (eventual) referencia implícita a la resurrección de Jesús, a nivel del proyecto literario global la misma se transforma en una pregunta: ya que unos supuestos hijos de Abraham, ricos, no se dejan convencer por una resurrección o por un resucitado si no quieren oír a Moisés y los profetas, ¿se dejará convencer el público lector del EvLc por ese muerto que resucitó, Jesús el Cristo? ¿Será el lector uno de los cinco hermanos del condenado, o pertenece a un grupo de personas con mentalidad diferente para quienes Moisés y los profetas confirman a Jesús como Mesías? Y si pertenece a ese grupo de quienes siguen a Jesús, ¿se sentirá empujado a una propuesta por esas instancias, Ley y profetas y Jesús?

Hay más. La historia presenta un escenario construido sobre la base de inversiones. El sujeto *rico/condenado* pasa literalmente por el papel del sujeto *pobre*: sufre tremenda necesidad, tiene que pedir ayuda, no recibe nada, es remitido a la posibilidad desaprovechada y ve el desenlace definitivo de su sistema de vida. Ahora, una vez que *lector* vuelva a ocupar su lugar en la vida cotidiana, puede cambiar su actitud y aprovechar las oportunidades recibidas. He aquí un verdadero "sociodrama que ensaya cambios de actitudes".[933]

Luego de este recorrido, cabe volver sintéticamente a los elementos estructurales de todo Lc 16.

Partimos de la oposición entre las dos parábolas de Lc 16, resumiendo sus respectivos mandatos con una especie de eslogan:

Lc 16,1-9	Da, y vivirás eternamente
	↑
	vs
	↓
Lc 16,19-31	Quédate con tus bienes, y te perderás para siempre

El centro Lc 16,13 constata que es imposible pretender servir a Dios y comportarse como el rico de la segunda parábola. Quedarse con los bienes para goce egoísta y a la vez afirmar servir a Dios es totalmente imposible, y desemboca ene. Servicio al Mamón. Sólo se puede servir a Dios desprendiéndose del Mamón, dando, compartiendo, haciéndose amigos mediante el dinero.

Aquí puede trazarse un paralelo a la parábola de los dos hijos/hermanos de Lc 15,11-32:

El hijo/hermano menor =	Lc 16,1-9:	Inclusión por arrepentimiento y renuncia a toda pretensión a posesiones
↑↓		
El hijo/hermano mayor =	Lc 16,19-31:	Exclusión por pretensión y empleo Egoísta de los bienes y capacidades

La temática del arrepentimiento enriquece el papel temático del sujeto que comparte, así como la dureza específica refuerza al sujeto *egoísta*. Los dos papeles

---

[932] Destacado por P. Parker, "Luke and the Fourth Evangelist", p. 325. Parker también toca la relación entre los dos Lázaros, p. 320.

[933] Idea de R. Obermüller, "La miseria de un rico", p. 51.

están presentes a lo largo de todo Lc 16, centrándose básicamente en el sujeto *administrador inteligente* y el sujeto *rico/condenado*, respectivamente, pero sin limitarse a estos dos. El inventario de figuras[934] y conjuntos figurativos que componen ambos papeles temáticos recorre, pues, todo el cap. Lc 16.

Papel temático: [SIERVO DE DIOS] (Aspecto virtual)

Definido como: Sujeto generoso que comparte sus bienes

Desplegado en los siguientes conjuntos figurativos: con estas figuras (aspectos realizados):

Inteligencia	Reflexión Consideración de las distintas posibilidades Cálculo Interés en ser recibido por los amigos Alabado por inteligente
Conjunción con Dios e implícitamente disyunción con el Mamón	Abandono de prácticas prohibidas por la Ley de Dios: préstamo a interés, usura Oír a Moisés y los profetas Opción por el único Señor
Renuncia	Renuncia a ganancias, intereses y bienes
Generosidad	Hacerse amigos con el dinero y los bienes
Conciencia de pecado	Conciencia de la amenaza de ser expulsado Conciencia de crisis y de pecado (¿?)
Pensamiento comunitario	Hacerse amigos Solidaridad con sus pares
Fidelidad	Carácter de administrador Fidelidad en lo mínimo y en lo mucho, con el Mamón injusto y con lo verdadero (¿riqueza?, ¿perdón?, ¿salvación?, en lo propio y en lo ajeno
Incorporación de la dimensión salvífica en la vida	Interés en ser recibido en las moradas eternas. Intercambio

A este sujeto propuesto al público oyente/lector se le opone el anti-sujeto *siervo del Mamón* que cumple la función de modelo negativo. Debe asustar, advertir, amonestar, aterrorizar, exhortar y hasta repugnar, a los efectos de producir su rechazo. Desde la óptica estructural, Lc 16 es particularmente interesante porque despliega las características de este anti-sujeto con numerosas figuras, agrupables en conjuntos figurativos que se oponen diametralmente a los conjuntos que dan forma y contenido al sujeto *siervo de Dios*. Esto significa que el análisis no se ve forzado a construir al anti-sujeto sobre la base de deducciones estructurales, sino que puede contraponer figura a figura, conjunto a conjunto, papel a papel, tal como lo hace explícitamente el texto mismo.

Papel temático: [SIERVO DE MAMÓN] (Aspecto virtual)

Definido como: Sujeto egoísta y derrochador que usa sus bienes

[934] El análisis estructural constata que con frecuencia hay figuras que participan en varios conjuntos figurativos a la vez, de allí las repeticiones que se encuentran en estas tablas.

y riquezas exclusivamente en beneficio propio[935]

Desplegado en los siguientes conjuntos figurativos:	con estas figuras (aspectos realizados):
Necedad	El triple "demasiado tarde" Desaprovechamiento de enormes posibilidades: riqueza, conocimiento de la voluntad de Dios por la Ley y los profetas, acceso directo a pobres muy cercanos
Disyunción con Dios por conjunción con el Mamón	Usura = quebrantar la Ley de Dios por dinero Poligamia sucesiva contraria a la Ley de Dios pero posibilitada por dinero Pretensión de poder servir a Dios y a la vez al Mamón Imposibilidad del servicio doble, y en la práctica realmente servicio al Mamón No oír la voluntad de Dios en Moisés y los profetas Abominación para Dios Burlarse de las palabras de Jesús
Derroche egoísta e innecesario	Vestimentas superlujosas Espléndidas fiestas diarias Pan-servilleta
Egoísmo (También conjunción con el Mamón)	Amante del dinero Servicio al Mamón = opción por el Mamón
Explotación del prójimo	Usura Intento de aprovechamiento de Lázaro incluso después de la muerte Posesión del Mamón injusto
Falta de conciencia de pecado	Exigencia de mensajeros, testigos y predicadores extraordinarios (resucitados) para el arrepentimiento Intento de autoapología en el más allá
Actitud anticomunitaria	Burla de las palabras de Jesús
Infidelidad	Infidelidad en lo mínimo y en lo mucho, con el Mamón justo y con el verdadero (¡bienes salvíficos?), en lo propio y en lo ajeno
No-consideración de la dimensión salvífica	Necedad El triple "demasiado tarde" No aprovechar el portal abierto No oír a Moisés y los profetas (¿Burlarse de Jesús?)
Extrema dureza frente a la miseria del prójimo	Conocer a Lázaro con nombre y todo, pero permanecer absolutamente insensible
Búsqueda de prestigio	Vestimentas superlujosas Espléndidas fiestas diarias Estatus

[935] El hecho de que el rico de Lc 16,19 celebre espléndidas fiestas diarias sólo significa que invita a otros ricos. Por Lc 14,12, el público lector del EvLc ya sabe que ésta no se ninguna actitud generosa, sino pura especulación egoísta disfrazado de fiesta.

	Autojustificación delante de los hombres Intento de autoapología en el más allá

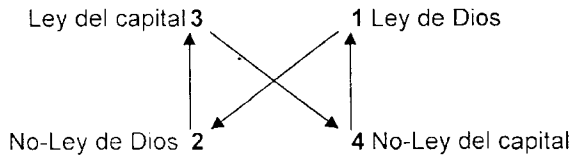
La síntesis verificatoria de Lc 16,13, desarrollada por el texto a través de ambas parábolas y los llamados dichos intermedios, permite la elección de diversas formulaciones para identificar la oposición fundamental. Combinando los elementos de las diferentes dimensiones, lo religioso, lo social, lo económico, lo legal, lo praxeológico, lo soteriológico, proponemos el siguiente binomio oposicional

LEY DE DIOS vs *LEY DEL CAPITAL*[936]

como síntesis de la oposición a nivel de la isotopía semántica de Lc 16. Esta fórmula puede identificar satisfactoriamente las diferencias y contraposiciones que va desplegando el discurso, y permite describir la circulación del relato. Cabe advertir que en el análisis semiótico toda formulación de una oposición fundamental es tan sólo una fórmula, y como tal sustituible por otra más eventualmente adecuada según la lectura hermenéutica que se haga del texto en cuestión.

Proyectamos a continuación diversos conjuntos figurativos y figuras sobre el cuadrado semiótico construido con el binomio oposicional indicado.

Explotación Usura Actitud anticomunitaria Exclusión de la dimensión salvífica de la vida Acumulación Amor al dinero		Oír a Moisés y a los profetas Mandado de socorrer a los pobres Prohibición de la usura Pensamiento comunitario Incorporación de la dimensión salvífica en la vida Generosidad Renuncia a bienes, intereses y beneficios propios



Necedad "Demasiado tarde" Derroche egoísta Falta de conciencia de pecado No oír a Moisés y los profetas Infidelidad		Inteligencia No-usura Conciencia de pecado

El *siervo rico del Mamón*, oponiéndose a la *Ley de Dios*, se convierte en *necio* para el cual habrá una vez un "demasiado tarde". Se dedica al derroche egoísta de sus bienes, haciendo gala de una falta total de conciencia de pecado y de una falta de disposición a oír la Ley de Moisés y los profetas. Este estilo de vida implica un

[936] *Capital* es el término de uso actual que puede representar toda la gama semántica de *Mamón*, agregándole la idea de acumulación, aumento por intereses y usura, especulación, explotación del trabajo y de las necesidades básicas para la existencia de quienes tienen menos o nada.

sometimiento a la *ley del capital*, según el cual no hay ninguna traba para la usura, ni obligación alguna de socorrer al pobre. Al contrario, la *ley del capital* exige e impone la usura, la explotación del prójimo y el hacerlo pobre, a los efectos de acumular la mayor cantidad posible de dinero y bienes.

El amor al dinero es correlativo a la búsqueda de honor y prestigio social, de estatus y de poder.

La dureza frente a las necesidades ajenas es uno de los reversos de este modo de vida; la exclusión de la dimensión soteriológica, otra faceta más. La perdición eterna es el estado final.

En cambio, el *siervo rico de Dios* emplea su inteligencia dentro de lineamientos opuestos a la ley del capital. Adquiere conciencia de su pecado, opta por la *Ley de Dios*, abandona la usura. Oye a Moisés y los profetas, se impone actitudes comunitarias e incorpora la dimensión salvífica en su vida. Ésta es la única manera de prevenir el abismo eterno infranqueable; o, en otros términos, de evitar ser ubicado en el lado opuesto a la salvación. Hasta qué punto el *siervo rico de Dios* permanece siendo *rico* en capital con esta práctica alternativa, es materia de otras unidades lucanas. Aquí se trata de una propuesta fundamental, cuyos diversos itinerarios prácticos se hallan desarrollados en otros lugares del texto evangélico.

Asimismo, es apresurado y errado oponer los planteos radicales de Lc 16 al concepto de la gratuidad del perdón e introducir una pugna ajena al EvLc entre la *justificación por la fe* vs la *justificación por las obras*. Esta cuestión, de profunda preocupación y de esencial importancia para la teología evangélica, se vincula con los conceptos de conversión y perdón de los pecados, trabajados perfectamente por Lucas. Por de pronto, cabe respetar la propuesta de Lc 16 como tal y no aventurarse a malabarismos teológicos que quizá se revelen tan sólo como intentos de esquivar la radicalidad del texto lucano.

A nivel de proyecto literario, la presentación de las dos configuraciones temáticas opuestas en Lc 16 pasa a la proyección de estos conjuntos de valoraciones sobre la comunidad lectora del evangelio, transformando cada valoración en fase de influjo positivo y negativo, respectivamente, para un programa de acción convertido finalmente en proyecto literario.

El programa del *sirvo del Mamón* permanece como antimodelo en todas las fases. En cambio, el programa del *siervo de Dios*, con su valoración positiva por Jesús, se sitúa en la fase de influjo para la realización del programa *servir a Dios*. El público oyente puede actuar entonces como *siervo de Dios*, compartiendo sus bienes con los pobres: o actuar como *siervo del Mamón*. Lucas, como autor, asume este proyecto y lo convierte en su propio programa, con el objetivo de hacer que el sujeto *cristiano rico* asuma el programa *servir a Dios*. El sujeto *lector rico* queda exhortado así a definirse por el compartir los bienes con los pobres en cumplimiento de la voluntad de Dios, y no por el derroche egoísta.

2.14. Lc 18,9-14: Desenmascaramiento del sujeto prestigioso, autosuficiente y despreciador como pecador y abominación para Dios; y transferencia del perdón al sujeto pecador arrepentido

La parábola del fariseo y el publicano de Lc 18,9-14 pertenece a la tercera gran secuencia del relato del viaje formada por Lc 17,11-19,44. Esta secuencia desarrolla la temática de la irrupción del reino, luego de que en la primera Lucas habló sobre la promesa del reino y en la segunda, sobre las condiciones de ingreso. De esta tercera secuencia analizaremos las unidades Lc 18,9-14 (fariseo y publicano); 18,18-30 (el principal o magistrado rico y el seguimiento) y 19,1-10 (Zaqueo).

La pregunta de Lc 18,8b es mitente narrativo para la formación de la secuencia composicional integrada por varias unidades agrupadas en torno al tema de la identificación de la pertenencia al Hijo del Hombre y con ello, al reino. La composición comienza en Lc 18,8; la determinación de su final puede variar considerablemente: Lc

18,30; 18,34; 18,43; 19,10; 19,27. Optamos por 19,27, constatando que Lc 19,28 contiene una nueva información o nota sobre el *viaje* y que a partir de ese momento comienza una nueva temática. (Recuérdese que muchos exégetas hacen concluir el *viaje* en Lc 19,27; hemos optado por una conclusión en Lc 19,44).

Tiene su especial importancia el hecho que la composición lleve como encabezamiento la verificación negativa del fariseo prestigioso y despreciador y la positiva del publicano, formando así un relato que se opone radicalmente al postulado que sostenía que el creyente podía forzar la venida del reino de Dios mediante el cumplimiento estricto de la Ley.[937] Lo peligroso de ese postulado radicaba en sus consecuencias relacionales o, mejor dicho, antirrelacionales, en el sentido de que sus sostenedores y practicantes se distanciaban de sus correligionarios que no estaban en condiciones de alcanzar los grados de perfección de los primeros.

Hay gran unanimidad en el mundo exegético sobre la originalidad jesuana de la parábola del fariseo y el publicano. El relato parece haberse desarrollado de la siguiente manera: una parábola jesuana original, Lc 18,10-13, con un veredicto de Jesús en Lc 18,14a; luego se agregó otro dicho jesuano, Lc 18,14b; y la redacción lucana enmarcó la parábola en su propio proyecto mediante la introducción Lc 18,9.[938] El relato condice plenamente con la teología del Jesús sinóptico en general y lucano en particular y con su relación con personas pecadoras. Además, el estilo del relato es fuertemente semitizante,[939] indicio evidente de su antigüedad.

La acción ejercida por los dos sujetos de la parábola y la conexión de la unidad con la anterior, introducida expresamente por Lc 18,1 como parábola que quiere promover la oración constante, suele llevar a una interpretación de Lc 18,9-14 como muestra de dos tipos de oración: un antimodelo de actitud religiosa, opuesto a un auténtico modelo de oración con conciencia de pecado. Ahora bien, la punta polémica de la unidad no enfoca la oración en sí, sino que se vale de ella como expresión de actitudes antirrelacionales, despreciadoras y autojustificantes del anti-sujeto *fariseo* por una parte; y de la actitud de conciencia de pecado y de autohumillación del sujeto *publicano* por otra.

Incluso si se estima que Lc 18,1-8 y 18,9-14 ya estaban unidos en la etapa prelucana a través de la asociación de los lexemas claves ἐκδικέω [hacer justicia (= ayudar a conseguir justicia)] (Lc 18,3.5) y ἐκδίκησις [acción de hacer justicia] (Lc 18,7) y δικαιόω [*declarar justo, hacer acepto* (*ante Dios*), *justificar*] en Lc 18,14 (δίκαιος [*justo*] en Lc 18,9 es redacción lucana), debe enfatizarse que a nivel de la redacción del EvLc las dos unidades no tienen la misma meta ni desarrollan el mismo proyecto. Ello se deduce claramente por los respectivos encabezamientos redaccionales. Lc 18,1 relaciona la parábola con la constancia en la oración; Lc 18,9 refiere la suya a la temática de la autojustificación y del desprecio del prójimo.

---

[937] W. Grundmann, *Das Evangelium nach Lukas*, p. 349.
A riesgo de dejar fuera de consideración muchos matices y estados intermedios, puede decirse que cabe distinguir entre el postulado del cumplimiento de la Ley fundamentalmente en su parte ritual, sostenido por diversos círculos del entorno, y contra el cual reacciona Pablo en la medida en que se afirmaba que ese cumplimiento justifica y salva al ser humano ante Dios; y el del cumplimiento de la Ley en cuanto proyecto ético, sostenido en el ámbito neotestamentario por Mateo y Santiago. La discusión exegética y teológica sobre estas interpretaciones y todas sus variantes es sumamente compleja y no viene al caso; alcanza con señalar que Lc 18,9-14 se encuentra en la línea de fuego del sector fariseo que sostenía la posibilidad de la perfección.

[938] J. J. Kilgallen, "The Pharisee and the Publican (Luke 18:9-13): The Point?", en: *ET* 114 (2003), p. 157-158. Cf. los argumentos a favor de la originalidad de la parábola Lc 14,10-14a y el carácter redaccional de Lc 14,9.14b en T. A. Friedrichsen, "The Temple, a Pharisee, a Tax Collector, and the Kingdom of God: Rereading a Jesus Parable (Luke 18:10-14a)", en: *JBL* 124 (2005), p. 89-92 y notas 2-9 con amplia bibliografía. Sobre la nota introductoria Lc 18,9 como clave del texto cf. también J. J. Kilgallen, "The Importance of the Redactor in Luke 18,9-14", en: *Bib* 79 (1998) 69-75.

[939] M. Black, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, p. 42-43.

De interés especial es la estructura del marco narrativo de Lc 18,9-14, cuyos elementos sobresalientes forman una simetría:

Lc 18,9 A πρός τινας τοὺς πεποιθότας ἐφ' ἑαυτοῖς ὅτι εἰσὶν δίκαιοι
[*A unos que confianban en sí mismos como justos*]
καὶ ἐξουθενοῦντας τοὺς λοιπούς
[*y menospreciaban a los demás*]

10 B ἀνέβησαν [*subieron*] a Φαρισαῖος [*fariseo*]
b τελώνης [*publicano*]

11 C ὁ Φαρισαῖος [*el fariseo*] α σταθείς
[lit: *parándose*;
= *puesto de pie*]
β πρὸς ἑαυτόν
[*para sí mismo*]

13 C' ὁ δὲ τελώνης [*pero el publicano*] β' μακρόθεν [*lejos*]
α' ἑστώς [*de pie*]

14 B' κατέβη [*descendió*] b' οὗτος δεδικαιωμένος
[*éste justificado*]
a' παρ' ἐκεῖνον [*aquél no*]

A' ὅτι πᾶς ὁ ὑψῶν ἑαυτὸν ταπεινωθήσεται
[*Porque todo el que se enaltece, será humillado*]
ὁ δὲ ταπεινῶν ἑαυτὸν ὑψωθήσεται
[*pero el que se humilla será enaltecido*]

Los siguientes elementos merecen mención especial.

– Se destaca la habilidad redaccional lucana: el logion Lc 18,14c se opone estructuralmente a Lc 18,9, que es formulación redaccional.

– El centro de la simetría queda conformado por la mayor oposición posible según la exposición del fariseo.

– La inversión de las verificaciones desde lo humano-prestigioso a lo divino queda subrayada estructuralmente por el quiasmo *fariseo – publicano – éste justificado – aquel no*.

– Los elementos B-C-C'-B' establecen la organización de la unidad en subsecuencias:

1. Lc 18,10
   2.1. 18,11-12
2. Lc 18,11-13
   2.1. 18,13
3. Lc 18,14

– La verificación sobre los dos sujetos no se realiza a priori, sino a partir de su relación entre la subida al templo y el regreso a la casa.

– Incluyendo ahora las respectivas oraciones en la comparación estructural entre ambos sujetos, se descubre una arquitectura interesante que mezcla la dimensión simétrica con la paralela. El discurso hace un relato corto para presentar al fariseo y luego éste desarrolla una oración muy larga; en cambio, la presentación del publicano es baste explícita, pero su oración es breve:[940]

---

[940] Hecho marcado por B. Heininger, *Metaphorik, Erzählstruktur und szenisch-dramatische Gestaltung in den Sondergutgleichnissen bei Lukas*, p. 212.

Fariseo:	A	Presentación	breve	A
	B	Oración	larga	B
Publicano:	A	Presentación	larga	B'
	B	Oración	breve	A'

El público lector, avisado por Lc 18,9, puede captar que la extensión de la oración del fariseo es un elemento llamativo. En cambio, la oración del publicano es completamente suficiente con toda su brevedad. Con este quiasmo muy peculiar el texto evidentemente va en busca de la atribución de la simpatía del público oyente/lector al sujeto *publicano*: éste es ofrecido como "figura (esta vez no en sentido semiótico) de identificación".

Lc 18,9 es introducción de la parábola, formulada a partir del contenido del relato. Puede afirmarse que hay unanimidad sobre el carácter redaccional lucano del segmento.[941]

La parábola no se dirige a "los que confían en sí mismos porque son justos", sino que habla a *los que creen que son justos, los que confían ser justos*.[942] El calificativo δίκαιος [*justo*] no se refiere directamente a la justicia social o a la instancia civil, sino a la justicia ante Dios y a la justificación por Dios. Así lo indica el contexto parabólico mismo en Lc 18,14a; y así se lo deduce por oposición estructural del perfeccionismo del fariseo, Lc 18,11-12. Esto de ninguna manera significa que la justicia social y civil no se compenetre con la justificación y viceversa. Pero esta cuestión pertenece ya al campo praxeológico y al de la hermenéutica. Lo que aquí interesa es la constatación del primer significado de los lexemas en la parábola.

Lc 18,9 presenta una oposición de gran importancia estructural:

Los que confían *en sí mismos*, creyéndose justos = *TODO*

⇕ ⇕

Los que desprecian a *los demás* = teniéndolos por *NADA*

El creerse *justo* y por ello confiar *en sí mismo* se encuentra encuadrada en la teología perfeccionista del sujeto presentado. Lo adicional e importante en Lc 18,9 consiste en el desenmascaramiento de los sujetos con esa mentalidad como personas que *desprecian a los demás y los tienen por nada*.[943]

La entrada en escena de los dos sujetos con la señal narrativa de comienzo ἄνθρωποι δύο [*dos hombres*] y luego la conclusión de su actuación con el enunciado de acción κατέβη [*descendió*] y la verificación final conforman una unidad clara y precisamente delimitada.

El enunciado de acción ἀνέβησαν [*subieron*] es programa adjunto del programa principal προσεύξασθαι [*orar*]. La presentación del sujeto *fariseo* como primero y del sujeto *publicano* como segundo sugiere una identificación estructural de los dos con los dos tipos de sujetos opuestos en el segmento redaccional Lc 18,9:

---

[941] Cf. empero R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, p. 193, nota 1: estima que Lc 18,9 no parece ser formulación lucana sin prelucana, ya que Lucas habría dirigido la unidad directamente a los fariseos. Este planteo no es válido, pues Lucas quiere ampliar el círculo de los destinatarios, y por eso formula de manera más compleja, integrando así la unidad no meramente en el conjunto de materiales antifarisaicos sino en la trama mucho más amplia de textos e ideas contra los prestigiosos y despreciadores en general. Esto le permite proyectar el discurso parabólico a la comunidad cristiana y ejercer un juicio verificatorio sobre los sujetos prestigiosos que desprecian a sus hermanos "imperfectos".

[942] Cf. Blass-Debrunner, Párrafo 412,4 sobre πεποιθότας [*que confiaban*].

[943] Este desprecio ejercido por fariseos también se expresa en Jn 7,49 con su referencia a *este pueblo que no conoce la Ley*.

Confiados en su propia justicia y despreciadores – *fariseo(s)*

⇕ ⇕

Despreciados – *publicano(s)*

A nivel religioso, el sujeto *fariseo* representa "más" que el cumplimiento de la Ley de Moisés; el sujeto *publicano* representa "menos" que el cumplimiento de esa Ley, es decir, su no-cumplimiento. El *fariseo* verbaliza su plus en Lc 18,12.

Por ahora no hay oposición por enunciados de acción, pues los dos sujetos hacen lo mismo: subir al templo. Recién con la ubicación diferente el discurso producirá una confrontación a nivel espacial y somático. Se constata así un paralelo inicial entre los dos con respecto a la dirección de su *hacer*: dirigirse a Dios en oración. Más adelante el relator indicará la diferencia con respecto a la verdadera dirección del programa *orar*, mostrando la oposición en la dirección de la actitud.

El fariseo inicia su programa *orar* en Lc 18,11. La calificación πρὸς ἑαυτόν [*para sí mismo*] es polisémica: puede referirse exclusivamente al σταθείς [lit.: *parándose*; = *puesto de pie*], indicando entonces separación espacial; y/o extender su significado a la acción de orar, dando a entender que el fariseo reza en su interior, en el sentido de *para sí mismo*. En tal caso, su oración no será oración, sino monólogo. Si bien esta interpretación no es compartida por diversos exégetas,[944] igualmente la oración en sí resulta ser un monólogo autoelogiador: por la confianza en su propia justicia, el fariseo desplaza la confianza en Dios. Así su oración es una verdadera oración "para sí mismo", es decir, para el orante, un monólogo cerrado.[945] El "para sí mismo" no implica en este caso un rezo en voz baja, sino verborrea que no llega a Dios.

La relación entre los dos sujetos establecida por el programa común *orar* queda destruida al aparecer una oposición establecida por el fariseo, que introduce una relación calificada por la verificación οὐκ εἰμι κτλ [*no soy* etc.], refiriéndose luego explícitamente al sujeto *publicano*.[946] La formulación *no soy* etc. es sólo la otra cara de un εἰμὶ δίκαιος [*soy justo*]. Con ello el relator indica que este sujeto pertenece a aquellos a quienes se dirige la parábola, Lc 18,9. Esto queda reforzado mediante la repetición del lexema λοιποί [*demás, otros*] del mismo versículo 9.

El distanciamiento de esos *otros* es muy decidido. Incluye la mención de pecados y profesiones despreciadas.[947] El adverbio οὐκ [*no*] permite hablar de un distanciamiento explícitamente negativo. Podría haber otros: *Soy diferente, mejor, más justo* o *perfecto*. Esto sería distanciamiento comparativo.

Lc 18,12 es distanciamiento explícitamente positivo desde el punto de vista del orante. La consideración de estos enunciados debe tener en cuenta que aquí vibra un ideal de justicia sugerido, p. ej., por el Salmo 26. El fariseo no inventa ningún nuevo modo de orar o una manera radicalmente distinta de autoevaluación, sino que se ubica en una tradición con prácticas conocidas.[948] ¿Dónde radica, entonces, el problema?

---

[944] Cf., p. ej., F. Schnider, „Ausschließen und ausgeschlossen werden. Beobachtungen zur Struktur des Gleichnisses vom Pharisäer und Zöllner Lk 18,10-14a", en: *BZ* (NF) 24 (1980), p. 47-48.

[945] W. Grundmann, *Das Evangelium nach Lukas*, p. 350. Así también lo entiende la Versión Reina-Valera: *oraba consigo mismo*.

[946] F. Schnider, „Ausschließen und ausgeschlossen werden", p. 45.

[947] Remitimos a J. Jeremias, *Teología del Nuevo Testamento*, p. 134; y a la obra del mismo autor *Jerusalén en tiempos de Jesús*, p. 315, con listas de profesiones y ocupaciones despreciadas por la teología farisaica.

[948] Sobre diversos paralelos de oraciones de agradecimiento por diferencias entre el orante y otros sujetos cf. Robert Doran, "The Pharisee and the Tax Collector: An Agonistic Story", en: *CBQ* 69 (2007) p. 266-267. Doran hace notar que en otras oraciones el orante agradece porque Dios lo colocó en determinado lugar o posición diferencial, a diferencia del fariseo que agradece por sus propios méritos, con lo cual su oración es una caricatura, p. 266-267.

La oración es una verdadera autocontradicción. Por su invocación y por ser oración se dirige a Dios, es decir, asume formalmente la dimensión "vertical" según el esquema de la imaginería *tierra-cielo*. Pero el sujeto orante se preocupa exclusivamente por la presentación de sus virtudes y su perfección: la primera persona singular es sujeto de cuatro enunciados de acción (o de cinco, si se agrega κτῶμαι [*gano*]). El público lector atento se acuerda de los muchos μου [*mi*] de Lc 12,16-21. De esta manera, el orante pasa de lo "vertical" a lo "horizontal", por compararse con los demás hombres y con el publicano presente.

El ideal de este sujeto es la religiosidad de perfeccionamiento *ad seipsum*: todas sus obras se vinculan con la propia perfección, pero no con el amor al prójimo.

La radicalización y exageración de las dos obras religiosas mencionadas caracterizaban particularmente al movimiento farisaico. Mientras que la Ley establecía muy pocos ayunos, los fariseos practicaban dos ayunes semanales (lunes y jueves).[949] *Los fariseos cumplían estrictamente la entrega del diezmo de todo lo producido*, comprado o poseído por temor a que algún producto adquirido en el mercado aún no había pasado por el proceso diezmal prescripto por la Ley.[950] Sin lugar a duda, el fariseo hacía algo por su religión: renunciaba a comodidades (¡muchos ayunos!) y a dinero (¡mucho diezmo!).

Con este contenido, el evangelista se permite precisar que la renuncia y el "gastarse algo" tienen que ver con la función y los destinatarios de esas acciones. Pueden ser hechas para agradar a Dios y a obligarle a actuar en conformidad con la voluntad del sujeto religioso; o para satisfacer las necesidades del prójimo pobre, actuando entonces en conformidad con la voluntad de Dios. El diezmo, que mantenía el sistema religioso imperante, en el momento en que se convirtió o convertía en medio de perfeccionamiento individualista ya no podía ser considerado como obra de servicio al prójimo, por más que una parte de esos montos formaban el *diezmo para los pobres*. Al mismo tiempo, en el marco de un sistema religioso basado en el concepto de pureza ritual y de la necesidad de sacerdotes como mediadores para los sacrificios, el diezmo destinado primordialmente para el funcionamiento de estos servicios de un sistema *excluyente y explotador sólo puede ser considerado como mecanismo de ese sistema* que no libera, sino que oprime. ¡Muy distinta habría sido la oración del fariseo si hubiera mencionado la limosna en vez del diezmo, o los aportes a una caja de beneficencia! La presentación de la obra del diezmo exagerado, ni siquiera exigido por la Ley, es, pues, figura del perfeccionismo y de la falta de obras concretas de amor al necesitado.

La verificación ἢ καὶ ὡς οὗτος ὁ τελώνης [*ni aún como este publicano*] constituye la clave para la comprensión de la unidad,[951] más precisamente, para la comprensión de su mecanismo estructural.

A nivel narrativo, toda la negatividad de la oración del *fariseo*, mitente directo de su no-justificación y con ello, de su transformación semiótica en pecador, se debe, pues, a los distanciamientos valorativos tanto negativos como positivos y a la autodiferenciación del sujeto *publicano*.[952] La no-justificación no le viene al fariseo por

---

[949] Poco tiempo después, la misma práctica fue asumida por algunos grupos cristianos; y el colmo de la hipocresía estalla en Didajé 8,1, donde el autor propone distanciarse de los "hipócritas": *Vuestros ayunos no sean al* tiempo *que lo hacen los hipócritas, pues éstos ayunan el segundo y quinto día de la semana: vosotros, empero ayunad el día cuarto y el de la preparación*. Como si el simple cambio de día de ayuno puede evitar la hipocresía. (Texto en Daniel Ruiz Bueno, *Padres Apostólicos*, Edición bilingüe completa, Madrid, BAC, Editorial Católica, 1985, p. 85).

[950] Cf. J. Jeremias, *Jerusalén en tiempos de Jesús*, p. 273, nota 91 sobre los sentidos de κτῶμαι [*gano*]).

[951] F. Schnider, „Ausschließen und ausgeschlossen werden", p. 49.

[952] Es materia de la exégesis sociológica investigar la relación entre este desprecio como expresión de una determinada actitud frente a los demás, y la posición social del fariseo. El análisis semiótico puede recibir valiosos datos de esta investigación, pero no la puede

ser *fariseo*, sino que Dios se la impone por la realización del juicio sobre los demás y concretamente sobre este publicano, excluyéndolo de la salvación. A la manera de fórmula: la exclusión del publicano (y de los demás) de la salvación por parte del fariseo es mitente de la exclusión del fariseo de la salvación por parte de Jesús.

Con ello, queda formado un quiasmo entre lo anunciado por Lc 18,9 y su realización en la oración del fariseo:

Lc 18, 9a	A	Los que se creen justos	
9b	B	y desprecian a los demás	
11a	B'	Distanciamiento negativo (*No como los demás*)	
12	A'	Distanciamiento positivo (= *Soy perfecto*)	

Esta figura retórica da realce al desprecio y la condenación de los demás por parte del sujeto orante, estimulando la aversión del público oyente/lector hacia ese tipo de actitudes. Los mitentes de la oración son las calificaciones de estado de perfección del sujeto agente, logrados por esfuerzo propio. El discurso habría podido elegir otros itinerarios figurativos para el agradecimiento: porque Dios no le hizo al fariseo como a los demás hombres; que le hizo ayunar y dar diezmo; etc. La elección del itinerario *yoísta* enfatiza el distanciamiento de Dios y del prójimo.

Luego el relato opone la oración del *publicano* a la del fariseo. El adverbio μακρόθεν [*lejos*] de Lc 18,13 modifica la ubicación del Segundo orante. ¿Lejos de qué, de quién? Se bien cabe la posibilidad de imaginarse al publicano, p. ej., en el patio de los gentiles, la estructura oposicional que ha distanciado a los dos sujetos entre sí sugiere que el publicano se ubicó lejos del fariseo. La distancia espacial es, pues, figura material de la calificación del estado: lejos del lugar del fariseo = lejos de su perfeccionismo, su autoelogio, su actitud condenatoria, su desprecio de los demás. En fin, lejos de todo lo que caracteriza al sujeto como no digno de ser justificado, es decir, como sujeto pecador.

La situación del publicano era verdadera desesperante. Si robó, explotó, extorsionó a alguien –¿y qué publicano no vivía cometiendo esos delitos?–, tenía que devolver lo sustraído más un plus de 20 por ciento si quería reparar el daño y obtener el perdón. Pero, ¿cómo saber a quiénes robó, luego de que tantas personas pasaron por sus garras?[953] Esta desesperación se expresa en figuras espaciales y somáticas: *no atreverse a levantar los ojos, golpearse el pecho.* El publicano confirma así de manera espacial, somática y teológica (con su autocalificación como ἁμαρτωλός [*pecador*]) la exclusión practicada por el fariseo. Pero al mismo tiempo construye un programa alternativo: *hacer posible su participación en la salvación.* Para ello forma un programa adjunto: *autovalorarse negativamente como pecador* y *valorar positivamente la acción de Dios.* Da expresión a este programa adjunto con la doble fórmula ἱλάσθητί μοι τῷ ἁμαρτωλῷ [*sé propicio a mí, pecador*]. La autovaloración negativa también puede parafrasearse como *aunque soy pecador.*[954] En el giro del humillado vibra otra tradición del pueblo del pacto, expresada también en el Salterio. Con su humillación total como pecador, el orante puede colocarse bajo la promesa del Salmo 51,17-19 y confiar que Dios no lo despreciará. Mientras que el fariseo se había distanciado de pecados que tienen que ver concretamente con actitudes negativas contra la integridad del prójimo (pero al mismo tiempo no podía presentar nada positivo a favor del hermano), el publicano, por su parte, es una viva ilustración de la dirección del pecado – precisamente en contra del prójimo. Pero desde esta dimensión "horizontal" formada por su pecado contra el prójimo (implícito en su calificación de estado como publicano,

---

profundizar. Para un análisis de esta vinculación en los dos sujetos de la parábola en cuestión cf. S. Harrison, "The Case of the Pharisee and the Tax Collector: Justification and Social Location in Luke's Gospel", en: *CThM* 32 (2005) 99-111

[953] Excelentes planteos de J. Jeremias, *Las parábolas de Jesús*, p. 176.

[954] W. Grundmann, *Das Evangelium nach Lukas*, p. 351.

no importando si tácticamente o sólo a nivel del prejuicio, ya que todo prejuicio es realización mental del mal imaginado y atribuido), el publicano pasa a lo "vertical", expresando su total confianza en Dios.

Oración del fariseo:	A	*Los demás NADA* (ladrones, injustos, adúlteros, publicano)
	B	*Yo TODO* (ayuno especial, diezmo)
Oración del publicano:	B'	*Dios TODO* (Dios misericordioso)
	A'	*Yo NADA* (soy pecador)

La lectura estructural puede hacer deducciones fascinantes: en el fondo, el fariseo caen en la antigua tradición de *querer ser como Dios*. Más aún: se iguala a Dios agradeciéndole a Dios incluso por ello. Esto le hace merecedor del juicio que excluya de la salvación.

En ningún momento debe olvidarse que el *Yo TODO* del fariseo es sólo una cara de su moneda. La primera queda conformada por *Los demás NADA*. Se merece, pues, doblemente el juicio, ya que existe una conjunción entre Dios y los sujetos pecadores y despreciados, como el público lector del EvLc muy bien sabe a esta altura.

Lc 18,14a contiene la conclusión, por cierto extremadamente sorprendente. Ante la verificación de la justificación del publicano y la no-justificación del fariseo (la formulación παρ' ἐκεῖνον [*aquél no*] tiene sentido excluyente),[955] el público oyente/lector se pregunta: ¿Cuál es el pecado del fariseo? ¿Y cuál es la reparación ofrecida por el publicano como para irse *justificado* a su casa? ¿Abandono acaso su profesión, hizo reparación por daños cometidos?[956]

Lc 18,14b no ofrece precisamente una respuesta completa, pero sí una explicación del programa de Dios *justificar*. El segmento sintetiza las dos actitudes y expresa la tajante condena divina sobre toda acción de engreimiento y desprecio del prójimo.

Lc 18,14a contiene la verificación hecha por Jesús. En la breve parábola de los dos deudores Lc 7,41-43, la verificación provino del fariseo Simón; en la parábola del hijo pródigo, la hace el padre; en la del rico y Lázaro, la da Abraham. En Lc 18,14a actúa Jesús mismo. El λέγω ὑμῖν [*les digo*] + juicio de aprobación como atribución del objeto *justificación* (= *perdón*) indica que Jesús se ubica en el lugar de Dios, hablando con autoridad divina.

La verificación trabaja con las categorías del *ser* y el *parecer*. El publicano cambia su *parecer* por un nuevo *ser* (justificado); el fariseo pierde su *parecer* justo y queda desenmascarado en su verdadero *ser* (pecador). Habiéndose distanciado el fariseo del publicano, la valoración de Jesús distancia al publicano del fariseo.

El pasivo δεδικαιωμένος [*justificado*] hace referencia a la acción de Dios: Dios es el que puede perdonar y justificar. Debe notarse que Dios no justifica aquí a cualquier pecador o publicano, sino precisamente a *este* publicano antes que a *este* fariseo.

Este perdón se opone radicalmente a la afirmación farisaica que establecía que Dios otorga su perdón sólo sobre la base de una satisfacción de la culpa cometida.[957] Este dato será retomado en el análisis de las isotopías y en la síntesis semiótica final, pues el cambio operado por Jesús constituye una de las novedades esenciales de su proyecto.

Lc 18,14a cierra el movimiento de las búsquedas. En la primera minisecuencia los dos sujetos habían buscado la relación vertical con Dios. El *fariseo* se distanció luego

---

[955] Cf. Gottlob Schrenk, Art. δικαιόω, *ThWNT*, II, p. 219, nota 16. Sobre diversas interpretaciones de la breve formulación cf. Juan B. Cortés, "The Greek Text of Luke 18:14a: A Contribution to the Method of Reasoned Eclecticism," en: *CBQ* 46 (1984) 255-273.

[956] T. A. Friedrichsen, "The Temple, a Pharisee, a Tax Collector, and the Kingdom of God", p. 114-115.

[957] Cf. Strack-Billerbeck, II, p. 248 sobre el perdón de los pecados en el Día de la Reconciliación, proporcionado sólo después de la satisfacción.

radicalmente de los demás, "cayendo" a la dimensión "horizontal". En la verificación final, Jesús establece su juicio sobre ambos sujetos desde la dimensión vertical, hablando en nombre de Dios. En su juicio emplea la inversión de la fórmula horizontal.[958]

Mediante el empleo de los dos futuros, Lc 18,14b hace referencia al juicio final como accionar escatológico de Dios, accionar éste que invierte categorías, actitudes y relaciones humanas.

Se cumple a nivel literario la transformación en abominación de lo humanamente prestigioso. La inversión obrada desenmascara el carácter pecaminoso del programa sostenido por el fariseo: he aquí que se cierra el círculo iniciado por Lc 16,15a.b.

El logion Lc 18,14 permite aplicar la parábola a la comunidad cristiana, estableciendo la transferencia del sujeto *fariseo* a los *cristianos prestigiosos y despreciadores*; e identificando al sujeto *publicano* con los *cristianos pecadores despreciados* en el seno de la iglesia. A nivel del texto lucano, ya no hay discusión con los fariseos históricos, sino con hipócritas cristianos. Al mismo tiempo, el dicho sugiere una última inversión, pero esta vez como trampa o tentación: el público oyente/lector debe preguntarse si no se identifica él inversamente con el fariseo, diciendo: "Te doy gracias, oh Dios, porque no soy como este fariseo: prestigioso, fanfarrón, despreciador...". Si alguien del público oyente/lector cae en esa trampa, recae sobre é o ella el juicio negativo de Lc 18,14.

A nivel hermenéutico puede hacerse la siguiente reflexión adicional, siempre sobre la base de los mecanismos oposicionales con los cuales trabaja la estructura de la parábola. La ausencia de obras de amor al prójimo en la justicia del fariseo, combinada con el contraste entre el pretendido /justo/ de Lc 18,9 como enunciado de estado y la constatación /justificado/ de Lc 18,14,a como enunciado de acción (con Dios como sujeto agente), permite deducir que la justificación capacita para obras de amor. No cabe duda de que éste es uno de los mensajes implícitos de la parábola; y siendo así, la unidad se halla en conjunción estructural con Lc 7,36-50, donde se indica que el perdón capacita para obras de amor.

Los dos programas contrapuestos, luego de recibir sus respectivas valoraciones, se transforman en influjo para la no-realización del programa del fariseo; y luego se transforman en proyecto literario ofrecido a los cristianos prestigiosos y despreciadores a los efectos de hacerlos cambiar de actitud.[959]

Jesús emplea las respectivas valoraciones de ambas realizaciones en la fase de influjo como actividad persuasiva para la no realización del programa del sujeto *prestigioso y despreciador*; Lucas, por su parte, al incorporar esta unidad en su evangelio, tiene por meta hacer que el sujeto *cristiano prestigioso y despreciador* abandone el performance de semejantes programas de acción y se defina por la autohumillación y no por el autoelogio y el desprecio de los demás. Como reserva de sentido, la unidad apunta a sentirse capacitado para obras de amor por haber recibido el perdón divino, y obrar en consecuencia. Ahora, dado que la no-justificación del fariseo de la parábola tiene que ver con su falta de amor, se abre un fecundo campo para la exploración de la relación entre amor al prójimo y justificación/justificación y amor al prójimo.[960]

---

[958] F. Schnider. „Ausschließen und ausgeschlossen werden", p. 46.

[959] Una interpretación a nuestro juicio curiosa –y errada– presenta F. Gerald Downing: considera que la parábola nos presenta una doble caricatura: ambas oraciones son parodias. La oración del piadoso y respetable fariseo es tan centrada en sí misma como la del publicano despreciado, "The Ambiguity of 'The Pharisee and the Toll-collector' (Luke 18:9-14) in the Greco-roman World of Late Antiquity", en: *CBQ* 54 (1992), p. 98. Consideramos equivocada esta interpretación, pues el marco conformado por Lc 18,9a 14 indica perfectamente la dirección del relato: se dirige contra quienes desprecian a los demás, y eso lo hace aquí el fariseo.

[960] J. J. Kilgallen es tajante con su conclusión: no hay justificación ante Dios sin amor al prójimo, "The Pharisee and the Publican (Luke 18:9-13): The Point?", en: *ET* 114 (2003), p. 159.

2.15. Lc 18,18-30: El Mamón como impedimento para el seguimiento vs la renuncia como praxis discipular; o: el precio económico y la recompensa del discipulado

La unidad Lc 18,18-30, cuya primera parte Lc 18,18-23 es más conocida por su versión mateana titulada "el joven rico", se encuadra en las historias de seguimiento acompañadas por una amplia reflexión de Jesús. Desarrolla la temática de la renuncia a los bienes y a "lo propio o suyo" dentro del tema amplio de la pertenencia al reino.

Tal como con Lc 15 y 16, también aquí la exégesis y fundamentalmente la homilética han cometido el error de aislar partes inseparables de un todo indivisible. Se ha seccionado Lc 18,18-23 de los vs. 24-30 ó Lc 18,18-27 de los v. 28-30.

La unidad completa revista gran interés para la crítica redaccional, ya que los tres Sinópticos tienen este material. Lucas introduce una serie de cambios sobre el texto marcano, coincidiendo en varias partes con Mateo en contra de Marcos (son las llamadas *coincidencias menores*). Su revisión es tarea del trabajo histórico-crítico, concretamente de la crítica literaria y del análisis redaccional. Como lo venimos haciendo, nos valemos de los resultados de estos planos sólo en la medida en que aporten elementos para la comprensión de la construcción del sentido.

Lc 18,18-30 forma una estructura simétrica en cuyo centro figura la constatación de la enorme dificultad que tienen los ricos en entrar al reino de Dios. Esta dificultad recibe una ilustración grotesca.

Lc 18,18	A	¿Qué praxis es necesaria para heredar la vida eterna?
19-20	B	Condición: cumplimiento de los mandamientos
22	c	Cumplimiento estricto por parte del interesado
22	D	Aún falta: vender todo, repartirlo entre los pobres, y seguir a Jesús
23	E	Fracaso del llamado por exigencia "exagerada"
24	F	Dificultad expresa para los ricos para entrar al reino de Dios
25	F'	Ilustración grotesca de esa dificultad
26	E'	Inquietud de los oyentes por exigencia "exagerada"
27	D'	Dios puede hacer posible la conversión de los ricos, es decir, la venta de los bienes y el seguimiento
28	C'	Cumplimiento estricto por parte de los discípulos
29	B'	Condición para la recompensa: dejar todo (casa, familia)
30	A'	Recompensa en este tiempo y en la eternidad

El sujeto que busca el objeto *conocimiento de la praxis salvifica* es presentado como τις ἄρχων [*cierto jefe, magistrado, principal, gobernante*].[961] Lucas emplea este lexema ocho veces en el evangelio y once en Hch. En el evangelio, el término designa frecuentemente a los sujetos que se oponen a Jesús. Estos oponentes pertenecen a la clase dirigente, responsable por la pasión y muerte de Jesús (Lc 23,13.35; 24,20; Hch 3,17). En Hch, los magistrados también se oponen a la obra apostólica. La lectura íntegra del EvLc muestra una doble conjunción entre el magistrado de Lc 18,18-23 y las autoridades que colaboran con dar muerte a Jesús: todos sostienen que cumplen estrictamente la Ley, y todos se niegan a seguir a Jesús.

En Lc 18,23, el magistrado recibe la calificación de estado *muy rico*. La combinación de ἄρχων [*principal*] + πλούσιος σφόδρα [*muy rico*] proporciona una caracterización socioeconómica completa: sujeto de estatus y prestigio; y muy rico. Los demás datos lucanos permiten agregarle la calificación política al conjunto de los magistrados:

[961] Aquí podemos usar indistintamente *magistrado* y *principal*.

sujetos con influencia y poder de decisión. Esa caracterización sumamente densa, realizada a nivel redaccional con la introducción del término y con la mayor personalización en Lc 18,23b, es evidente indicio de la existencia de problemas de estatus, prestigio, desprecio, riqueza, pobreza y poder en las comunidades lucanas.

El sujeto *principal* se dirige a Jesús con un programa principal: *heredar la vida eterna*. Como programa adjunto tácito figura *realizar una determinada praxis*, para cuya identificación el sujeto interesado construye el programa adjunto explícito *obtener el objeto información sobre la praxis necesaria para heredar la vida eterna*. El magistrado califica a Jesús con la valoración *maestro bueno*. Esta calificación y la intención misma de solicitarle la información sobre la praxis salvífica indican que el solicitante verifica positivamente a Jesús como poseedor del objeto pedido. En términos "históricos": el magistrado estima que Jesús posee un conocimiento especial sobre el camino a la vida eterna.

A diferencia del legista solicitante en Lc 10,25 que se presenta con idéntica pregunta inicial,[962] pero con el objetivo de tentar a Jesús y hacerlo caer en alguna trampa, el sujeto de Lc 18,18 evidencia intenciones serias y buenas. Así también lo demuestra su tristeza al no poder compatibilizar el mandato exigente con su servicio al Mamón, Lc 18,23.

La respuesta de Jesús encuadra el calificativo de estado *bueno* en las coordenadas del más estricto monoteísmo de Israel. Ese monoteísmo teológico se vincula inseparablemente con la dimensión ética, tal como se desprende de la respuesta completa de Jesús, que pasa de inmediato a los mandamientos. El sujeto *magistrado* ya estaba en conjunción con este objeto *conocimiento de los mandamientos*, de manera que hasta aquí no ha sucedido nada nuevo para él. A nivel narrativo, lo nuevo es el *hacer-acordarse*, dato esencial de la práctica didascálica de Jesús. Como dato interesante se registra en Lc 18,20 la inversión del orden de los dos primeros mandamientos enumerados. Lucas sigue el orden de Dt 5,17-28 LXX.

La respuesta del magistrado es polivalente. Es posible concebirla como expresión de la frustración de un espíritu que quería saber algo muy especial, como también como manifestación orgullosa del grado de perfeccionamiento de un sujeto encuadrado en la mentalidad del perfeccionismo legalista. Dentro de estas líneas ideológicas, la respuesta altisonante no ha de ser comprendida como pretensión exagerada, sino como confesión de un hombre que trató y trata de ser un israelita verdadero y cumplidor.[963] Era opinión rabínica muy difundida creer que era posible cumplir todos los mandamientos, siempre y cuando el sujeto ponía buena voluntad y esfuerzo propio.[964]

Jesús acepta la autoverificación del principal como *cumplidor* y por ende, como sujeto en conjunción con el sujeto *Dios*, como origen de los mandamientos; y con el mismo Jesús por haber realizado ya de antemano la indicación renovada. Pero de inmediato propone otro programa de acción: *convertirse en discípulo*. El relato completo indicará que el principal mitente de este programa es la irrupción del reino de Dios. Como mitente secundario figura una insuficiencia del programa *cumplir los mandamientos*. El programa *hacerse discípulo* es desarrollo con dos itinerarios programáticos complementarios: *renuncia + distribución*.

La colocación del *seguimiento* después de la venta de los bienes y su distribución hace que *seguir a Jesús* adquiera los colores del programa principal. La renuncia + distribución resulta así programa adjunto. Sea como fuere, trátese de programa principal o adjunto, los dos pertenecen a un solo proceso de discipulado, inseparables el uno del otro.

---

[962] Ambas unidades se corresponden en la gran simetría del relato del *viaje*.

[963] Walter Zimmerli, „Die Frage des Reichen nach dem ewigen Leben", en: *EvTh* 19 (1959), p. 96. Si bien Zimmerli dedica su estudio al relato marcano, esta observación puede aplicarse también al texto lucano.

[964] Cf. Strack-Billerbeck, I, p. 814-816.

El primer itinerario programático es un intercambio en el que lo obtenido por la venta de los bienes pasa a los pobres, mientras que el sujeto agente recibirá un tesoro en el cielo. El segundo itinerario es una propuesta de adhesión al seguimiento. Esto evidencia que el llamado, la vocación, la invitación provienen de Jesús; y que la respuesta concreta, la materialización del discipulado, debe venir indefectiblemente del sujeto llamado. No se discute la primacía de la vocación; pero ello no garantiza la salvación, pues el sujeto invitado debe dar su respuesta. La pregunta del magistrado aún no lo convierte en interesado en el seguimiento específico de Jesús, pues su preocupación era una de las más genuinas de la tradición religiosa de su pueblo. En cambio, el seguimiento es algo propuesto por Jesús.

En el primer itinerario, el proceso de intercambio sugiere algún sujeto en estado de conjunción inicial con el objeto *tesoro celestial*. La calificación de estado *celestial* establece una referencia al sujeto *Dios* sobre la base de la isotopía religiosa. Ahora bien, como en el primer estado el sujeto colectivo *pobres* no está en conjunción con ningún objeto, y dado que la transferencia del objeto *bienes* a este sujeto por renuncia de su poseedor trae consigo la atribución del objeto *tesoro celestial*, el texto expresa una conjunción entre el sujeto *Dios* y el sujeto colectivo *pobres*: cuando los pobres reciben algo, Dios concede otro objeto al donante. Con esta constatación implícita, Lc 18,22 se ubica en la línea isotópica económico-soteriológica de Lc 12,33.

La radicalidad de la propuesta queda reforzada mediante la introducción lucana de πάντα [*todo*] antes del ὅσα ἔχεις [*lo que tienes*]. A nivel práctico no hay diferencia entre *vende lo que tienes* y *vende TODO lo que tienes*; pero sí hay diferencia a nivel de la exhortación, pues al figura de la totalidad sugiere mayor exclusividad del discipulado. Esta figura de la renuncia es muy apreciada por Lucas (Lc 5,11.28; 14,33).

Es muy sabia también la sustitución de δός [*da*] de Mc 10,21.por διάδος [*distribuye, reparte*]. Lucas suele preferir compuestos con δια–, sobre todo en Hch. En el NT, διαδίδωμι [*distribuir, repartir*] se encuentra en Lc 11,22; 18,22; Jn 6,11 y Hch 4,34. Esta última cita se combina con Hch 2,45 en la que el texto emplea el verbo διαμερίζω [*dividir, repartir, dividir entre*]. Ambos pasajes versan sobre la praxis económico-comunitaria de la comunidad cristiana de Jerusalén.

Lc 18,22 indica que la venta de todas las posesiones, es decir, la renuncia activa y definitiva a la riqueza, persigue como meta activa la satisfacción de las necesidades de los pobres. Transformando semánticamente el simple *dar* en *distribuir* que implica algún criterio para su efectivización, Lucas indica que la pobreza no es ningún ideal de tipo ascético, monástico, idealista o lo que siempre fuere;[965] sino que el ideal de la praxis del discipulado cristiano consiste en la superación del estado de necesidad de las personas carenciadas, llevado a cabo mediante un programa de renuncia, entrega y compartir bienes por parte de aquellos que los poseen, tal como luego se cumple en la primera comunidad de Jerusalén.[966]

El mandato de Lc 18,22 contiene una inversión importante. Para ciertos grupos sociales de aquella época, la riqueza y el bienestar eran señales visibles de la bendición de Dios y manifestaciones de su favor. Esta construcción provenía de una determinada línea de concepciones de la Biblia Hebrea. Jesús invierte totalmente esta ideología que justificaba teológicamente a los ricos, indicando que la verdadera bendición, expresada aquí con el rico símbolo del *tesoro celestial*, consiste en renunciar para satisfacer las necesidades de los pobres, y seguir a Jesús.

A nivel hermenéutico se registra aquí un hecho de suprema importancia. La exigencia radical de la renuncia a los bienes y la distribución del dinero entre los pobres no es introducida, ilustrada o fundamentada por ninguna referencia escriturística. Las palabras de Jesús sobre el divorcio, el juramento, la oración, el corbán, el sábado, el abuso del templo y otros suelen contener referencias escriturísticas; en cambio, sus

---

[965] Kiyoshi Mineshige, *Besitzverzicht und Almosen bei Lukas. Wesen und Forderung des lukanischen Vermögensethos*, WUNT II/163, Tubinga, Mohr-Siebeck, 2003, p. 24.

[966] J. Maleparampil, "Bienaventuranzas y lamentaciones", p. 77.

mandatos para los ricos no las tienen.[967] Puede considerarse que ello es indicio de la conciencia del evangelista de la novedad del proyecto económico de Jesús. Las Escrituras contienen suficientes materiales como para fundamentar ampliamente los juicios y las exigencias que Jesús hace a los ricos; y si no se brindan estas fundamentaciones escriturísticas, ello debe tener sus motivos.

El segundo itinerario programático propuesto al *principal* indica que la respuesta más profunda a la pregunta acerca de la vida eterna no consiste meramente en una indicación sobre un tesoro celestial que se obtiene mediante la realización del primer itinerario programático. La última respuesta consiste en el ofrecimiento de la praxis del seguimiento concreto.

Ahora bien, en el caso de este magistrado muy rico el discipulado implica la venta total de las posesiones en beneficio de los pobres, y luego un largo proceso de seguimiento de Jesús. Aquí se cierra un círculo, enriquecido por diversos itinerarios figurativos: la búsqueda de la vida eterna lleva a la práctica de los mandamientos; la voluntad de Dios, condensada en los mandamientos del pueblo del pacto, se manifiesta definitivamente en la persona de Jesús; y lo intencionado por la Ley y los profetas puede realizarse plenamente en el seguimiento del enviado de Dios.[968]

El sujeto *magistrado* recibe así el objeto *información completa sobre la praxis para heredar la vida eterna.* Sin embargo, se niega a asumir las consecuencias prácticas del objeto solicitado y obtenido. La calificación de estado περίλυπος [*muy triste*, profundamente preocupado] de Lc 18,23 es figura del efecto negativo causado por el programa propuesto. El mitente de su negación, expresada psicosomáticamente con ese calificativo, no es meramente su conjunción con el objeto *mucha riqueza*, sino que consiste en su apego a la misma. El texto mismo obliga a hacer esa distinción, pues es posible ser (*muy*) *rico* y a pesar de ello convertirse en discípulo de Jesús, si Dios actúa y produce la decisión, Lc 18,27. Lc 19,1-10 mostrará cómo se realiza esto en la práctica.

Lc 18,18-23 pone en escena la afirmación jesuana sobre la imposibilidad del servicio a dos señores opuestos, Lc 16,13. El sujeto *magistrado* había afirmado con convicción su servicio total a Dios en Lc 18,21. Pero cuando se le indica la práctica propuesta en Lc 16,9, se evidencia la verdad del versículo 13 de aquel capítulo "económico": su servicio al Mamón, concebido como su no querer compartir los bienes, lo pone en oposición total a Dios.

La historia presenta, pues, un llamado al discipulado, pero fracaso o frustrado por el apego a la riqueza del sujeto en cuestión.[969]

Con la permanencia en escena del sujeto *magistrado rico entristecido* (a diferencia de su retiro en Mc 10,22), el texto lucano crea dos calificaciones.

– Una calificación negativa: el hombre frustrado cumple la función de sujeto referencial negativo. Además, es oyente tácito de las siguientes palabras de Jesús; tácito porque Jesús no se dirige a nadie en especial, y todos los presentes son o pueden ser sus oyentes. Además, el magistrado rico se convierte en sujeto *avergonzado* por los discípulos que sí dejaron todo para seguir a Jesús.

– Una calificación positiva, pero sólo insinuada, y quizás ligeramente propuesta: el magistrado rico no rompe del todo la relación con Jesús. Si bien Lc 18,23 prácticamente marca el final de la historia de la vocación frustrada, no se informa de manera muy precisa sobre un rompimiento final. A nivel narrativo, la decisión definitiva permanece en un cierto suspenso.[970]

Con estas calificaciones opuestas pero complementarias, Lucas se evidencia una vez más como brillante redactor. La permanencia del magistrado rico en la proximidad

---

[967] Constatado también por H.-J. Degenhardt, *Lucas Evangelist der Armen*, p. 142.

[968] H.-J. Degenhardt, *Lucas Evangelist der Armen*, p. 140.

[969] Así sintetiza W. Zimmerli, „Die Frage des Reichen nach dem ewigen Leben", p. 97, la unidad marcana. Extrapolamos esta síntesis a la versión lucana.

[970] Remarcado por H.-J. Degenhardt, *Lucas Evangelist der Armen*, p. 149.

de Jesús y sus discípulos y el leve suspendo creado en torno a una remota posibilidad de decisión positiva forman la condición figurativa para las palabras sobre la salvación de los ricos por intervención especial de Dios, Lc 18,17. Si el rico se hubiera ido del todo, esas palabras habrían sonado algo fantasiosas. Ahora las escucha, y deberá dar alguna respuesta.

El suspenso eclosiona en la unidad positiva con la que el texto presenta la realización de ese milagro divino al esperanzado público lector: la conversión del rico Zaqueo. No interesa que no sea un magistrado el que renuncia a bienes, da a los pobres, restituye lo robado; sólo interesa que sea un sujeto *rico*, pues de éstos habla Jesús

En Lc 18,24-27 Jesús retoma la verificación negativa de la riqueza, caracterizándola como impedimento efectivo para el programa *entrar al reino de Dios*. En Lc 18,24 el texto emplea la misma fórmula que Mc 10,23: οἱ τὰ χρήματα ἔχοντες [*los que tienen riquezas*]. Lc 18,23 había personalizado con *muy rico*, a diferencia de Mc 10,22 (*tenía muchas posesiones*). Al mantener Lucas la versión marcana en Lc 18,24, establece una diferencia muy sutil: la dificultad para la realización del programa *entrar al reino de Dios* no se limita solamente a los (muy) ricos, sino que es más generalizada: se aplica a todos los que poseen dinero, propiedades, posesiones. Los discípulos de Jesús, sin ser ricos, poseían algo de eso. Ahora bien, desde la óptica de pobre no hay mucha diferencia –acaso ninguna– entre *poseer propiedades, dinero bienes* y *ser rico*.

El logion de tono proverbial de Lc 18,24 habla nuevamente de πλούσιος [*rico*]. Lc 18,24-25 constituye el centro estructural de la compleja unidad Lc 18,18-30. La vocación frustrada se convierte en mitente para esos dichos. Se observa una ampliación de la figura: hay un crecimiento gradual desde la dificultad δυσκόλως [*difícilmente*] constatada en el v. 24, pasando por la imposibilidad sugerida por la grotesca imagen del v. 25, a la verificación de la total imposibilidad humana (τὰ ἀδύνατα [*lo imposible*]) en el v. 27.Este progreso acelerado es preparación narrativa del inesperado vuelco de lo imposible a lo posible (δυνατά [*posible*]) por obra de Dios. Lc 18,27 expresa una vez más la postura radicalmente teocéntrica que caracteriza a Jesús.[971]

La constatación de la posibilidad por obra de Dios reclama ahora una muestra práctica de semejante afirmación; o por lo menos un anticipo. En efecto, *Pedro*, calificado por su empleo del plural como portavoz de los discípulos, le recuerda a Jesús el cumplimiento de su mandato-llamado (cf. Lc 5,11). Hay una delicada diferencia entre los dos tipos de renuncia elaboradas por la unidad compleja, y estriba en el objeto del programa *renunciar*. Esta distinción constituye la clave para comprender el empleo de lexemas diferentes para caracterizar las respectivas acciones:

– El sujeto *magistrado* debe *vender* todo lo que tiene y *distribuir* (= el dinero) entre los pobres. Se trata de una acción de abandono de un objeto irrecuperable.

– Los sujetos *discípulos dejaron* la casa y los familiares. En principio, estos objetos (para la semiótica son tales) son recuperables con un simple regreso al hogar y al seno de la familia. Con τὰ ἴδια [lit.: *lo propio, posesiones, hogar, propiedad*] (Lc 18,28) no se indican aquí riquezas, sino el hogar y los familiares, como lo aclara (¡a tiempo!) Lc 18,29.

El texto pone en conjunción total el ser discípulo, seguir a Jesús, entrar al reino de Dios, y salvarse. Las tres subsecuencias colocan también la *renuncia* (a bienes, posesiones, "lo suyo", casa, familiares) en el lugar de programa adjunto esencial o de realización indispensable del programa *seguir a Jesús/entrar al reino de Dios/salvarse*.

El segmento Lc 18,29-30 constituye nuevamente un programa de intercambio, paralelo al programa propuesto al magistrado. Ambos programas y sus respectivas respuestas forman una simetría a (corta) distancia:

Lc 18, 22 A Programa salvífico propuesto

---

[971] H.-J. Degenhardt, *Lucas Evangelist der Armen*, p. 152.

23	B	Respuesta negativa
28	B'	Respuesta positiva
29	A'	Programa salvífico sintetizado y recapitulado

Habiéndose indicado conjunción entre el discipulado, el reino de Dios, la salvación y con ello, la vida eterna, se deduce que el discipulado, el seguimiento de Jesús, *integra* la vida eterna. *Vida eterna* se "obtiene" siguiendo a Jesús. Esta síntesis repite con otras palabras la propuesta de Lc 18,22, que fue la respuesta plena de Jesús a la pregunta sobre la praxis que hace heredar la vida eterna.

El contenido de esta unidad enriquece la concepción presentada en la unidad del buen samaritano. Lc 10,25-37 presenta el mandato de definirse por el *hacer* y no por el mero *saber*. Lc 18,18-30 inculca el mandado de definirse por el *compartir todo* –mucho más que en el caso del samaritano–, y no por el cumplir con perfeccionismo las normas mínimas para la convivencia común.

El legista de Lc 10 tenía un saber original correcto, pero adujo como problema-excusa la definición del prójimo. El magistrado de Lc 18 tenía una práctica mínima correcta, pero se ve impedido por su apego a la riqueza.

De la valoración del programa ya practicado por el magistrado, Jesús pasa a la actividad persuasiva de hacerlo discípulo. La negativa es mitente para una doble recapitulación: verificación de la riqueza como impedimento en el discipulado, y valoración del programa de los discípulos. Todo esto es asumido a nivel narrativo como proyecto literario que tiene por meta hacer que el *cristiano rico* se defina por los términos indicados al magistrado de la historia y por la práctica de los Doce.

2.16. Lc 19,1-10: Lo humanamente imposible es posible para Dios que actúa en Jesús: aceptar a un pecador despreciado y convertir a un rico

La historia de la conversión de Zaqueo en Lc 19,1-10, proveniente del material peculiar L, mantiene diversas relaciones con las unidades que la preceden y con el material que sigue a continuación. Su contenido viene siendo preparado por el discurso a lo largo de Lc 18, fundamentalmente por la parábola del fariseo y el publicano y por la historia del magistrado rico y los dichos que siguen. Estas dos unidades llevan al público lector hacia la historia de Zaqueo, trabajando con dos líneas diferentes que se superponen en Lc 19,1-10.

– Lc 18,9-14 crea una aversión contra el modelo de desprecio y arrogancia pecadora practicado por el fariseo frente al publicano. Por oposición se va estimulando la formación de simpatía hacia esta despreciada figura.

– Lc 18,18-30 crea una aversión hacia aquel rico que no quiere aceptar el llamado al seguimiento, impedido por sus riquezas. Pero permanece en suspenso la pregunta de los oyentes en Lc 18,26, esperándose alguna demostración práctica del poder divino que puede salvar incluso a los ricos. Los discípulos mismos no alcanzan para convencer al público lector posterior a la época de Jesús.

Se opera así una combinación curiosa a nivel de la expectativa del público lector: si Dios ha de convertir a algún rico, éste difícilmente podrá ser un fariseo, ya que éste se maneja no sólo dentro de las coordenadas del amor al dinero (Lc 16,14), sino también –y fundamentalmente– en un sistema ideológico que coherentemente debe despreciar a los no-fariseos.

A partir de Lc 18,9-14, el sujeto *publicano* podría servir de ejemplo de conversión de ricos; pero para ello tiene que ser rico, eventualmente muy rico, ya que eso es lo que exige la expectativa en el obrar divino.

La historia de Zaqueo, al contener todos estos elementos requeridos, constituye una verdadera sinopsis de temas lucanos.[972] Adicionalmente, Zaqueo tiene un rango

[972] F. Wellford Hobbie, "Luke 19:1-10", en: *Interpr* 31 (1977), p. 286.

especial, cuya importancia no puede ser negada por ningún desprecio, y que lo ubica en un nivel social (negativo, por cierto) similar al del magistrado de Lc 18,18.

Hay más relaciones de la unidad de Zaqueo con el material anterior. La historia se opone a la vocación frustrada del magistrado rico de la misma manera que el relato de la curación del ciego de Jericó Lc 18,35-43 se opone al anuncio de la pasión de Lc 18,31-34.[973] Estos materiales forman un quiasmo construido sobre oposiciones:

Lc 18, 18-30	A	Vocación frustrada de un rico; positiva de los Doce
31-34	B	Incomprensión total de la pasión
35-43	B'	comprensión de Jesús como Hijo de David, acto de fe
19,1-10	A'	conversión del rico Zaqueo

La historia de Zaqueo también guarda relación directa con la parábola de las minas de Lc 19,11-27. El v. 11 establece una vinculación explícita a nivel de los oyentes; a nivel del contenido, Zaqueo (convertido) es un ejemplo excelente de mayordomo, ilustrando la parábola de los siervos que reciben minas para su correcta administración.[974]

La unidad de Zaqueo presenta una estructura simétrica en cuyo centro figura la vocación del publicano, la fundamentación del mandato salvífico y el inmediato cumplimiento:

Lc 19,1	A	Descripción geográfica de la venida de Jesús
2	B	Calificación socioeconómica del sujeto a convertirse: *jefe de publicanos, rico*
3	C	Búsqueda de identificación cristológica
4	D	Realizaciones por problemas con la gente
5a	E	Conjunción entre Jesús y Zaqueo
5b	F	Mandato vocacional y autoinvitación
5c	X	Necesidad soteriológica de hospedarse
6	F'	Cumplimiento del mandato y aceptación
7	E'	Crítica de la conjunción entre Jesús y Zaqueo
8	D'	Realizaciones para solucionar problemas con gente perjudicada y necesidades de los pobres
9a	C'	Satisfacción de la búsqueda de identificación: *Jesús portador de la salvación*
9b	B'	Calificación soteriológica del sujeto convertido: *hijo de Abraham*
10	A	Descripción soteriológica de la venida de Jesús como *Hijo del Hombre, Salvador*

Se observa que el discurso agrupa descripciones espaciales y "materiales" en la primera mitad de la simetría, mientras que en la segunda coloca más calificaciones teológicas y éticas.[975]

---

[973] E. Schweizer, *Das Evangelium nach Lukas*, p. 194.

[974] M. Miyoshi, *Der Anfang des Reiseberichts*, p. 145-145, analizando el final del relato de *viaje*.

[975] Para Robert F. O'Toole, Lc 19,1-10 es un díptico en el cual ambas mitades contienen cuatro elementos similares: *querer ver a Jesús – ser su anfitrión* (Lc 19,2-3a y 6), *interferencia de la multitud* (Lc 19,3b y 7, *superación de la oposición de la multitud* (Lc 19,4 y 8), *palabras de Jesús* (Lc 19,5 y 9-10)

Es más fácil arribar a la dinámica de ambas partes a partir de la estructuración simétrica presentada.

Lc 19,1 introduce a Jesús en la realización de su programa *pasar por Jerusalén*, con el programa adjunto *entrar*. Este *pasar* será calificado en la síntesis de Lc 19,10 como venida soteriológica; por ahora Jesús queda calificado meramente como *viajante*.

Lc 19,2 presenta a un sujeto nuevo, esta vez un ἀνήρ [*varón*], puesto en relación con Jesús. El relato reviste a este varón con varias calificaciones de estado y programas. El pleonasmo de la doble fórmula de nominación ὀνόματι καλούμενος [*de nombre llamado, llamado por el nombre*] difiere de la que Lucas emplea comúnmente (el primer lexema), y puede ser indicio de la antigüedad del relato. Llama la repetición del αὐτος [aquí como pronombre personal 3ª p. sing.: *él*]. Este empleo doble colabora con la doble caracterización de índole socioeconómica, indicando que con el sujeto *Zaqueo* se presenta un *publicano* (el texto recuerda así el relato de Lc 18,9-14), y precisamente un ἀρχιτελώνης [*jefe de publicanos*]; y también un hombre *rico* – esperado a partir de Lc 18,27. El término *jefe de publicanos* no se encuentra en ningún otro texto bíblico ni en escritos griegos anteriores o de la época.[976] El sustantivo τελωνάρχης y el verbo τελωνάρχω, que suelen aducirse en ocasiones con relación al término en Lc 19,2, no se registran antes de los siglos IV y V. W. Loewe cree que se trata de una creación lucana para representar el carácter culminante y paradigmático de la perícopa.[977] Pero esto es dudoso, porque prácticamente no hay creaciones terminológicas lucanas. M. I. Rostovtzeff estima que detrás del ἀρχιτελώνης [*jefe de publicanos*] se halla el ἀρχῶνης [*jefe*], el jefe o dirigente de una sociedad de arrendamiento de impuestos. F. Herrenbrück estima que el término puede ser considerado como traducción del hebreo *Rav mokhes*, indicando ἀρχι– (*rav*) una posición suprema, sino colegiada. El *Rav mokhes* es *primus inter pares*, y corresponde muy bien al ἀρχῶνης [*jefe*] del sistema helenístico de arrendamiento de impuestos y tributos.[978]

La expresión se explica a partir del hecho de que el sistema tributario incluía el remate de la concesión del cobro los impuestos al mejor postor. Al serle otorgada la concesión, el encargado empleada a agentes menores, los conocidos *publicanos*, acaso sobre la base de comisiones. En ambos niveles, el del cobro directo y el de la entrega a Roma de la suma fijada para una determinada región, el sistema se prestaba a la explotación y a extorsiones de todo tipo.

Hay, pues, una verificación inicial sobre Zaqueo: profesión *despreciada*, doblemente despreciada por encabezar a *despreciados*, estatuto económico de *rico*. Zaqueo es, pues, un jefe, un publicano rico; en síntesis, el supremo pecador.[979]

El público lector, que siguió hasta aquí el hilo de la isotopía económica, puede darse cuenta de que el texto intenta sugerir la figura de la injusticia relacionada con la riqueza de Zaqueo: si el Mamón "común y corriente" ya es injusto, ¡cuánto más lo deberá ser el Mamón de aquel que practica una profesión vinculada con el imperio, la explotación, la extorsión y el robo! Por otra parte, el público lector recibió preparación vía isotopía relacional que le ha mostrado una constante conjunción de Jesús con pecadores. La presentación socioeconómica de Zaqueo, leída estructuralmente, suscita así mucho interés:

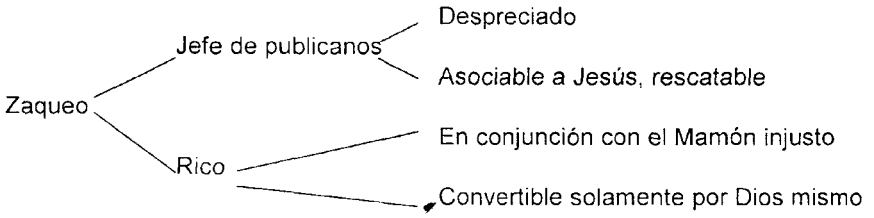
---

[976] J. A. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke*. The Anchor Bible, Garden City, Nueva York, Doubleday, 1981-1985, p. 1223.

[977] William P. Loewe, "Towards an Interpretation of Lk 19:1-10", en: *CBQ* 36 (1974), p. 331.

[978] Fritz Herrenbrück, *Jesus und die Zöller*, WUNT 2.42, Tubinga, Mohr Siebeck, 1990, p. 227, con abundantes referencias bibliográficas. Sobre la identificación profesional de Zaqueo cf. también Michael Ernst, „...er war der oberste Zollpächter und war sehr reich' (Lk 19,2). Das Zollwesen", en: Kuno Füssel y Franz Segbers (Eds), *„...so lernen die Völker des Erdkreises Gerechtigkeit." Ein Arbeitsbuch zu Bibel und Okonomie*, Lucerna – Salzburgo, Edition Exodus – Verlag Anton Pustet, 1995, p. 160-167, con una selección de edictos, decretos y denuncias sobre la materia.

[979] J. O'Hanlon, "The Story of Zacchaeus and the Lukan Ethic", en: *JSNT* 12 (1981), p. 9.



Lc 19,3 describe la búsqueda de Zaqueo. Su programa principal consiste en *llegar a conocer la identidad de Jesús*. No se trata de *ver* a Jesús, sino de *ver quién es Jesús*. Aquí aflora una de las cuestiones esenciales del EvLc (en realidad, de los cuatro evangelios): la identidad de Jesús. La unidad de Zaqueo brinda una respuesta práctica a esa búsqueda de identificación, formulando al final del relato también postulados teológicos, pero recién después de su puesta en práctica.

El texto, al indicar la búsqueda de Zaqueo, invita al público lector a detenerse en su lectura y a reflexionar por unos instantes sobre su propia respuesta. El discurso salta así del nivel (eventualmente) llamado "histórico" al nivel hermenéutico, "salpicando" a su interlocutor, el sujeto *público lector*: ¿Qué sabe, qué cree ese público lector sobre la identidad de Jesús, luego de la lectura de todo lo anterior? Zaqueo busca, pues, una verificación sobre Jesús. Su búsqueda no era mera curiosidad, sino verdadero trabajo cristológico. En última instancia, quería ver si Jesús era el Señor.[980]

El texto no indica el mitente de esa búsqueda. Interpretaciones piadosas han gastado mucho esfuerzo mental y ríos de tinta intentando clarificar los motivos implícitos de la búsqueda del hombrecillo: soledad, frustración por el desprecio popular, remordimientos, cargos de conciencia, necesidad de diálogo, búsqueda de un eventual amigo, y cosas similares a éstas. Ahora bien, como para el público lector Zaqueo es ante todo un sujeto literario cuyo cometido es llegar a conocer la identidad de Jesús, el desarrollo de la historia y la determinación de esa identidad es mucho más importante que todo intento psicologista, religioso, piadoso, evangelístico o lo que siempre fuere, de definir las razones de Zaqueo.[981] Por ello el análisis debe limitarse estrictamente al texto explícito, y no hay motivos para hurgar en los mitentes últimos de la búsqueda. El desarrollo del relato es claro y brinda suficientes respuestas en tanto desarrollo.

Par poner en práctica su programa de búsqueda, Zaqueo debe desarrollar un programa adjunto, ya que aparece un oponente: la multitud, la gente que le tapa la vista. Aquí hay un juego en el campo semántico del ἰδεῖν [*ver*]: su performance como *identificar* (cristológicamente, en este caso) se ve impedida por la posibilidad de su realización somática.[982] El relato indica que esta oposición no se debe (meramente) a una gran aglomeración de gente que puede tapar la vista a cualquier sujeto, sino que Zaqueo no pudo realizar su programa por su baja estatura.

Lc 19,1-10 es uno de esos textos evangélicos que parecen contener materiales elásticos. Es posible estirarlo, deformarlo, forzarlo, doblarlo para cualquier lado. La baja estatura del hombre importante a nivel socioeconómico está en relación inversamente proporcional a la magnitud de las especulaciones sobre su significado. Desde una conjunción con el modelo de los niños de Lc 18,17 hasta la transferencia de la humildad o humillación a lo somático, cualquier interpretación parece posible; y la presentación de las distintas opiniones nos parece tarea inútil, salvo algunas pocas

---

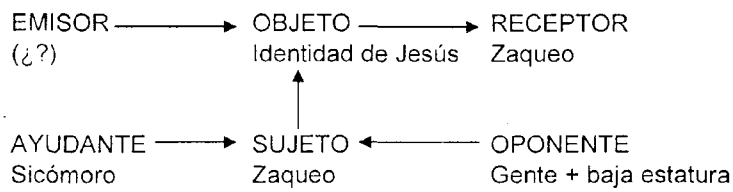
[980] M. Miyoshi, *Der Anfang des Reiseberichts*, p. 146.

[981] También hay interpretaciones al estilo de pintura ingenua: B. M. Ahern habla de "curiosidad sagrada", "The Zacchaeus Incident", en: *BibTod* 25 (1987), p. 348. Por lo menos no busca motivos ocultos.

[982] Basándose en la recurrencia de verbos de mirar/ver en el relato, J. Vitório estudia narrativamente los caracteres de los sujetos que *ven*: Zaqueo, Jesús, la multitud, el narrador y el lector, "'E procurava ver quem era Jesus...' Análise do sentido teológico de 'ver' em Lc 19,1-10", en: *PT* 19 (1987) 9-27.

excepciones honrosas. Sin duda, la pequeñez tiene su valor narrativo,[983] pero el texto no parece explorarla con ningún recorrido o itinerario figurativo más allá de una eventual ridiculización de un sujeto prestigioso subido a un sicómoro (aunque cabe preguntarse si esta interpretación no es demasiado moderna), aprovechando el apuro y la subida al árbol como figuras enfáticas del interés de Zaqueo. Pero nada más. ¿Y qué problema habría en ver en ese dato un simple recuerdo histórico, sin mayor valor que éste?

El programa adjunto *hacer posible a realización del programa principal* es desarrollado en dos enunciados de acción: *adelantarse corriendo* y *subir al sicómoro*. El primer enunciado tiene un pleonasmo formado por la repetición de la figura *adelante* (προδραμὼν εἰς τὸ ἔμπροσθεν [lit.: *corriendo delante hacia adelante*])[984] con la multitud como oponente, el sicómoro como ayudante. Zaqueo piensa asegurarse el éxito. Traducido a un esquema actancial:



Pero el discurso le asigna la soberanía a Jesús: Zaqueo se dispone a *verlo*; pero en el momento en que Jesús llega a ese lugar, levanta la vista[985] y le habla a Zaqueo. Jesús lo conoce por nombre: he aquí, una preciosa figura inicial del establecimiento de la conjunción entre ambos sujetos. Desde la perspectiva semiótica, el conocimiento del nombre no es elemento desconcertante o fantasioso para el cual haya que hallar explicaciones "históricas". Es un elemento que colabora con la creación de sentido. Además, es otro componente del conjunto figurativo *soberanía de Jesús*: Jesús se desplaza por su cuenta, mira hacia arriba, conoce a Zaqueo, lo llama y se autoinvita.

El mandato dirigido a Zaqueo contiene la importante figura del *apuro*. Esta figura se repite varias veces en la unidad: Lc 19,4 προδραμὼν [lit.: *corriendo delante*]; v. 5b σπεύσας [*apurándote*]; v. 6 ídem. Estas figuras constituye un conjunto que combinadamente con los dos σήμερον [*hoy*] de Lc 19,5.9 expresan la necesidad *urgente* de la salvación. El *hoy* participa simultáneamente en varias isotopías: soteriológica, cumplimiento de las profecías, kairótica.[986]

Especial atención merece el verbo δεῖ [*es necesario*] en Lc 19,5c, destacado sobremanera por su ubicación en el centro mismo de la estructura concéntrica.

---

[983] En esta línea, M. C. Parsons postula que en una cultura que daba importancia a la fisiognomía (estudio del carácter de una persona a través de su aspecto físico), el público lector de Lucas habría captado el dato de la baja estatura de Zaqueo como un reflejo de su limitación mental relacionada con su ocupación y su avaricia: "estrecho de miras" y "mezquino", en "'Short in Stature': Luke's Physical Description of Zacchaeus", en: *NTS* 47 (2001), p. 51-54. Parson estima que el evangelista se vale de esta referencia para revertirla en la conclusión de Lc 19,9, llevando así a su público a comprender el relato como una historia de conversión, p. 57.

[984] Cf. Blass-Debrunner, Párrafo 484.

[985] Varios testigos, entre ellos los Códices Alejandrino, D, Washingtoniano, la Familia 13 y el Texto Mayoritario, introducen καὶ εἶδεν αὐτόν [*y lo vio*] después de *Jesús*. No tienen esta variante los Códices Sinaítico, Vaticano, L, T, Koridethi, la Familia 1 y otros más. Debe optarse por la omisión por ser ésta la lectura de los mejores testigos y la más breve. Con la otra alguien quiso completar el texto.

[986] Véase el interesante análisis de los términos destacados del relato de Zaqueo: *rico*, *salvación*, *perdido*, *es necesario*, *hoy*; extensivo a su empleo en todo el EvLc: F. Contreras Molina, "El relato de Zaqueo en el Evangelio de Lucas", en: *COM* 21 (1988) 3-47.

De los 101 empleos de este verbo en el NT, 40 pertenecen a la obra lucana: 18 al EvLc y 22 a Hch. (Mt tiene 8; Mc, 6, Jn, 10).

Para reforzar el programa *hospedarse*, el discurso habría podido optar entre una larga serie de recorridos figurativos: *me gustaría*, *quiero*, *quisiera*, *¿puedo?*, *¿te gustaría?*; o simplemente: *me hospedo en tu casa*. Sin embargo, con la selección precisa de la *necesidad*, la visita a Zaqueo se encuadra en las coordenadas del cumplimiento de la *misión divina de Jesús*;[987] divina, porque el δεῖ [*es necesario*] alude a esa dimensión, retomada reflexivamente en Lc 19,10.[988]

Lc 19,9-10 relaciona expresamente la necesidad de la visita de Jesús a Zaqueo con la soteriología; y dado que Lc 19,5 contiene también un vínculo lexemático con el v. 9, se deduce que el v. 5 es verificación de Jesús sobre el jefe de publicanos: *Zaqueo tiene necesidad de salvarse*.

Lc 19,6 contiene el inmediato cumplimiento del mandato. La conjunción entre ambos sujetos vía obediencia total, reforzada a nivel relacional y emocional por el χαίρων [*alegrándose*], es expresada lexemática y sintácticamente mediante la construcción paralela del mandato y su realización (elementos **F** y **F'** en la estructura manifiesta).

Se constata la presencia de una doble verificación: de Zaqueo sobre sí mismo, como siendo capaz para realizar el programa *recibir a Jesús*, y como digno de hacerlo; y de Zaqueo sobre Jesús como realizador de un plan especial, necesario (δεῖ [*es necesario*]) y urgente (σήμερον [*hoy*]). No ha de especularse sobre un eventual conocimiento teológico de Zaqueo, como si el publicano habría podido identificar la carga soteriológica de la fórmula de autoinvitación de Jesús. Alcanza con comprender que Zaqueo asumió la *necesidad de Jesús*.

El relato emplea la mejor figura imaginable y posible para expresar la conjunción entre los dos sujetos: el *hospedaje*, la *recepción en el hogar*, la *comunión de mesa* (implícita en el hospedaje).

Esta conjunción entre Jesús, tan popular (así lo indica la gran masa de gente en Lc 19,3) y Zaqueo valorizado como *pecador* no podía menos que exigir a gritos alguna oposición. El público lector en realidad esperaría que esta oposición viniera de parte de los fariseos y escribas, como en Lc 5,30 y 15,2. Lc 19,7 efectivamente emplea el mismo lexema διαγογγύζω [*murmurar*] para indicar el programa de los oponentes, pero he aquí que se trata del sujeto πάντες [*todos*]. Con ello se ha ampliado considerablemente el círculo de oponentes. A nivel histórico-crítico, se constata una superación histórica del grupo original de opositores: Lucas separa literariamente a esos sujetos de su condicionamiento histórico y contextual; es decir, de su limitación primordial a fariseos y escribas. Esto significa que el fariseo llegó a ser intercambiable o sustituible por cualquier otro sujeto *oponente*.[989] Esta proyección ampliada también puede ser tomada como indicio de que Lc 19,1-10 es la última palabra del evangelista sobre el conflictivo tema de la relación de Jesús con publicanos, ya que no es posible imaginarse narrativamente una mayor oposición verbal. De aquí en más sólo puede haber oposición de los enemigos traducida a hechos brutos – y así sucederá efectivamente en la pasión.

La oposición en Lc 5,30; 15,2 y 19,7 difiere de la oposición monologada por Simón en Lc 7,40, ya que frente a la conjunción de Jesús con la mujer pecadora el anfitrión cuestiona la conjunción de Jesús con el objeto *carácter de profeta mesiánico*; mientras que en las demás oposiciones se subraya la incompatibilidad de la conjunción de *Jesús el Mesías* con la puesta en práctica del programa *relacionarse positivamente con publicanos y pecadores*. En última instancia, la deducción final es la misma: afirmación de la disyunción entre *Jesús de Nazaret* y el objeto *carácter de profeta mesiánico* o *de Mesías*.

---

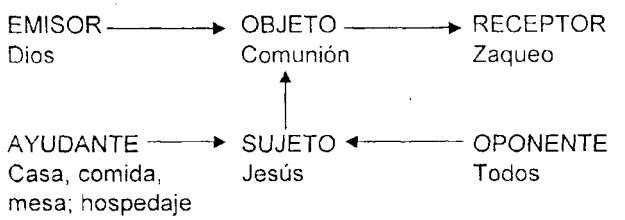
[987] F. W. Hobbie, "Luke 19:1-10", p. 287.

[988] Sobre δεῖ [*es necesario*] y μέλλω [aquí: *tener que*, *estar destinado a*] en el EvLc cf. Siegfried Schulz, „Gottes Vorsehung bei Lukas", en: *ZNW* 54 (1963), p. 107-108.

[989] M. Völkel, „Freund der Zöllner und Sünder'", p. 10.

Lc 19,7 contiene dos verificaciones hechas por el sujeto colectivo *todos*: sobre Zaqueo como *hombre pecador*, y como tal, sujeto indigno de comunión relacional; y sobre Jesús como *contradictorio consigo mismo*: las expectativas profético-mesiánicas cifradas en Jesús prohibían una relación con sujetos oficialmente despreciados y despreciables según el esquema /pureza/ vs /impureza/ y según la relación secuencial de *reparación* → perdón. Ahora se cumple una vez más la profecía de Simeón de Lc 2,34b.

Estos elementos conforman el siguiente esquema actancial:



Lc 19,8 contiene una multiplicidad de programas, verificaciones y figuras. En primer lugar, cabe decir que la verificación popular de Zaqueo como *hombre pecador* puede ser considerada como *denuncia necesaria*, ya que la nación gemía bajo el peso de la explotación impositiva y tributaria llevada a cabo por el dominio romano a través de sus ejecutores y personeros locales. En la verificación negativa *hombre pecador* no debe verse, pues, únicamente la aplicación de un esquema teológico, sino también la justa rebelión verbal y relacional de un pueblo oprimido que tenía sobrados motivos para su distanciamiento de determinados sujetos.

Lo que Jesús cuestiona –e invierte– con su praxis no es la calificación de esos sujetos como *pecadores*, sino el distanciamiento de ellos y el esquema de conversión que los proponía la teología farisaica: primero reparación total de los daños, luego posibilidad de obtener perdón.

Si se concibe así la murmuración de la gente como *denuncia necesaria* de las prácticas anticomunitaria de un sujeto perteneciente al pueblo del pacto, puede afirmarse que esa protesta constituye un submitente o mitente conjunto para la conversión económica de Zaqueo.

La partícula δέ [*pero*] de Lc 19,8 podría sugerir esa oposición entre el enunciado de estado *pecador* y la nueva praxis de Zaqueo, ya que ambos estados, el viejo y el nuevo, pertenecen a la misma isotopía económico-relacional. El estado viejo participa también en la isotopía religiosa, pero siempre como consecuencia de su dimensión económica. La rapidez narrativa que pasa sin detenerse del *juicio de todos* al anuncio del programa de conversión de Zaqueo puede expresar que Zaqueo acepta de alguna manera la valoración negativa de su persona como *pecador*, explotador, ladrón, injusto. Su disposición inmediata queda subrayada con una figura somática: σταθείς [*parándose*]. Este elemento expresa al mismo tiempo la solemnidad del anuncio. El profundo respeto queda indicado mediante el doble empleo del título κύριος [*Señor*] para designar a Jesús. El ἰδού [*he aquí*] es otra figura más que expresa exigencia de atención, disposición, novedad.

El anuncio introduce el objeto *bienes*, más exactamente: *mitad de los bienes* + *reparación cuádruple*. Como receptores figuran los sujetos *pobres* y *perjudicados*. El lexema συκοφαντέω [*hacer extorsión, acusar falsamente, presentar cargos falsos* y *extorsionar mediante información falsa*] se emplea en todo el NT sólo aquí y en Lc 3,14 Aquí se refiere evidentemente a perjuicios económicos y a daños concebidos como robos, nada raros en la aplicación de los métodos publicanos.

Los verbos δίδωμι [*dar*] y ἀποδίδωμι [*devolver*], si bien en presente del indicativo, no describen la conducta habitual de un buen hombre piadoso que da continuamente la mitad de sus bienes a los pobres y repara siempre todos los daños, sino que tienen

significado de futuro. Son "presentes futurísticos". La comprensión de los verbos como iterativos y del anuncio de Zaqueo como descripción de su práctica regular y no como una intención novedosa ha sido planteada de tanto en tanto en la exégesis, pero no logró reconocimiento amplio. Quedó limitada a unos pocos exégetas.[990] Además, esta interpretación no toma en cuenta la función retórica de la interesante construcción, hecha con el objetivo de persuadir al público lector *rico* a asumir determinadas actitudes.[991]

En efecto, no puede tratarse de acciones habituales de un ejemplar especialmente generoso de la especie de los publicanos, ya que es imposible imaginarse una entrega constante de la mitad de los bienes a los pobres. Otra cosa sería la mitad de las ganancias, pero Zaqueo no dice eso. ¿Y cómo alguien puede acostumbrarse a reparar cuádruplemente lo robado? Eso puede hacerse una vez o dos, pero después el ladrón se cuidará de no volver a cometer el mismo delito, pues se quedará en la calle con su generosidad.

Tratándose del anuncio de una práctica nueva, es importante rastrear brevemente algunos modelos de reparación económica del entorno.

Ex 21,37 indica que por un buey robado y carneado o vendido el ladrón debe devolver cinco bueyes; por una oveja se han de devolver cuatro ejemplares. En 2 Sa 12,6 David exige la aplicación de esta reglamentación en relación con la oveja quitada y carneada en la comparación de Natán. Ex 22,3 establece que un animal robado (buey, asno u oveja), pero hallado vivo, debe ser restituido por el doble. Similarmente se exige la restitución doble por dinero u objetos robados en Ex 22,6. Daños y pérdidas de campos, viñas, cereales por animales o fuego deben ser restituidos, sin precisarse la cantidad, Ex 22,4-5. Nm 5,7 contiene una disposición mucho menos exigente: pide la devolución de la cantidad robada más un quinto.[992]

---

[990] Comprensión de Richard C. White, "Vindication for Zacchaeus?", en: *ET* 91 (1979), p. 21; y J. A. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke*, p. 1220-1221. Esto fue respondido por Dennis Hamm, "Luke 19:8 Once Again: Does Zacchaeus Defend or Resolve?", en: *JBL* 107 (1988) 431-437, que explicó que la interpretación tradicional –decisión de un convertido– es exigida por la teología narrativa de Lucas. A ello respondió Alan C. Mitchell, "Zacchaeus Revisited: Luke 19,8 as a Defense", en: *Bib* 71 (1990) 153-176, afirmando de nuevo que la declaración de Zaqueo es una defensa y no una decisión, tratándose así de un judío al cual Jesús vino a traerle salvación porque era un hijo de Abraham. Hamm volvió a la carga en "Zacchaeus Revisited Once More: A Story of Vindication or Conversion?", en: *Bib* 72 (1991) 249-252, insistiendo que tiene más sentido que Zaqueo deseaba ser un ejemplo de la conversión indicada en Lc 3,7-14 que un justo que no tiene necesidad de cambio. Michel respondió en "The Use of 'sykophantein' in Luke 19,8: Futher Evidence for Zacchaeus's Defense", en: *Bib* 72 (1991) 545-546, aclarando brevemente que ese verbo griego no necesariamente tiene que referirse a un acto deliberado, sino que puede indicar que como publicano, Zaqueo pudo haber exigido demasiado o acusado falsamente a alguien; y que Zaqueo dice que cuando descubre su error, comúnmente hace una restitución cuádruple.
Realmente llaman la atención tantos intentos de dejar bien parado a Zaqueo, acaso sólo para no tener que reconocer su necesidad de cambio radical – y sacar las consecuencias hermenéuticas y prácticas. El relato es absolutamente claro; y el argumento de Hamm (correspondencia del anuncio de la decisión con la teología lucana) es totalmente acertado.
A nivel de su estructura profunda, la interpretación del anuncio de Zaqueo como práctica habitual de un hombre rico se acerca –con seguridad, sin quererlo– a esa horrible caricatura de la teología que se suele llamar "teología de la prosperidad": el rico da mucho – y recibe mucho más todavía, no importando cómo y con qué medios.

[991] Sobre esta dirección del relato cf. Robert C. Tannehill, "The Story of Zacchaeus as Rhetoric: Luke 19,1-10", en: *Semeia* 64 (1993) 201-211.

[992] Cf. Strack-Billerbeck, II, p. 249-250 sobre disposiciones similares en el mundo del judaísmo antiguo.
Una interpretación curiosa brinda B. W. Grindlay, "Zacchaeus and David", en: *ET* 99 (1987) 46-47: cree que Zaqueo fue motivado a la reparación cuádruple por haber escuchado el nombre de David (Lc 18,38-39), y recordó así la reparación cuádruple mencionada en 2 Sam 12,6. Esta fantasía toma el texto lucano como un "plano" secuencial, presuponiendo que Zaqueo era

Las disposiciones judías de la época habían permitido la renuncia máxima a una quinta parte de los bienes y de los futuros ingresos, a los efectos de evitar el abuso de la generosidad y la consiguiente ruina económica de personas piadosas por caer debajo del nivel necesario para la subsistencia.[993]

La llamativa promesa de Zaqueo exige ampliar el horizonte referencial. Su profesión induce a buscar alguna relación con las disposiciones del imperio romano al cual servían los publicanos. En efecto, la Ley romana exigía la restitución *cuádruple* en todos los casos de robo manifiesto (*furtum manifestum*).[994] La coincidencia entre esta disposición y la segunda parte de la promesa de Zaqueo no ha de ser mera casualidad, sino que puede indicar que Zaqueo, así como aceptó la Ley romana en su aspecto de explotación impositiva y tributaria y de opresión y robo, ahora también la acepta como norma de justicia.[995]

El elemento nuevo y totalmente voluntario en la conversión económica de Zaqueo es su anuncio de dar la mitad de los bienes a los pobres.

Lc 19,8 contiene una serie de valoraciones: de Zaqueo sobre sus bienes y sus necesidades (constatando que por relacionarse con Jesús no necesita todo lo que posee); de Zaqueo sobre las necesidades de los pobres (a ellos les falta lo que a él le sobra); de Zaqueo sobre sus extorsiones y sobre los perjudicados; y finalmente sobre la necesidad de reparar muy generosamente los daños cometidos en el ejercicio de su profesión.

El anuncio solemne expresa una inversión económica producida por la inversión relacional. Según los criterios del sujeto oponente πάντες [*todos*], Zaqueo era un pecador despreciable. Jesús invierte ese esquema y se relaciona positivamente con Zaqueo, sin exigir ninguna muestra de arrepentimiento, ni verbal ni fáctica. Esta inversión relacional produce en Zaqueo una inversión económica: el representante importante del sistema impositivo del imperio explotador renuncia a bienes y se dispone a compartir lo suyo con los pobres y a reparar daños.

A nivel narrativo, el discurso da un rodeo en el proceso de adquisición del objeto *conocimiento de la identidad de Jesús* por el sujeto *Zaqueo*: Zaqueo no puede

---

testigo de la historia que antecede. Grindlay confunde, pues, a Zaqueo con el público lector del texto. Y queda otro "problemita": lo de "cuádruple" vale para el TM; la LXX dice ἑπταπλασίονα [*siete veces*]...

Muy distinto es el análisis de M. J. Hassold, "Eyes to See. Reflections on Luke 19:1-10", en: *LThJ* 29 (1995) 68-73, que plantea que los puntos en común entre la historia del ciego y la de Zaqueo sugieren que la visita al jefe de publicanos podría ser comprendida como un encuentro con otro ciego, a saber, cegado por sus riquezas. Hassold agrega que la alegría de Zaqueo contrasta vivamente con la tristeza del magistrado rico en Lc 18,23 (p. 73).

[993] Strack-Billerbeck, IV, p. 546-547.

[994] Cf. Fritz Raber, Art. *Furtum*, en: *Der kleine Pauly. Lexikon der Antike*, Múnich, Deutscher Taschenbuch Verlag dtv, 2001, T. II, p. 647-649.

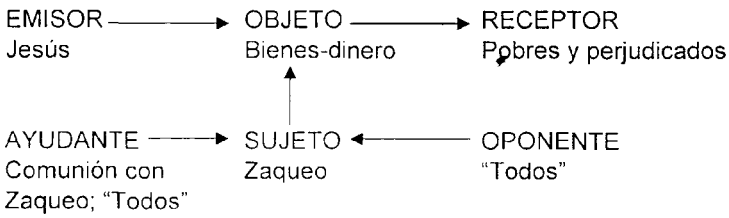
[995] Esta interpretación de esta coincidencia entre la restitución prometida por Zaqueo y la legislación romana como relación intencionada, no casual, también se encuentra en L. Schottroff y W. Stegemann, *Jesús de Nazaret*, p. 28-29 y nota 18, y también p. 203: la restitución cuádruple anunciada por Zaqueo no es un plus considerable con respecto a las prescripciones veterotestamentarias, sino que se encuadra en las normas jurídicas del Derecho romano.

No sirve recordar meramente Ex 21,37 con su exigencia de devolución quíntuple de un buey robado y cuádruple de una oveja sustraída. Un publicano no se dedicaba a recibir los tributos en este tipo de especies.

A. J. Kerr tiene otra interpretación de la restitución cuádruple. Según Kerr, el uso de συκοφαντέω [*hacer extorsión*] consiste en su sentido más especializado de *acusar falsamente*, y no en *hacer fraude* o *extorsión*; y entonces la restitución cuádruple posiblemente refleje un castigo prescripto por la legislación romana para los casos de una falsa acusación hecha por un cobrador de impuestos. "Zacchaeus' Decision to Make Four-fold Restitution", en: *ET* 98 (1986–87), p. 70.

Por más que así fuere, se trata de restitución, reparación, resarcimiento o enmienda hecha con dinero.

apropiarse directamente del objeto buscado, sino que lo recibe pasando por varias etapas. En primer lugar, Jesús se relaciona positivamente con él, hospedándose en su casa. Este paso es mitente para el anuncio metanoico de Zaqueo. Proyectando esta evolución sobre un esquema actancial, se obtiene el siguiente cuadro:



Identificamos a "Todos" como *oponente* de esta transferencia ya que la oposición de este sujeto colectivo al programa relacional de Jesús, de haber tenido éxito, habría impedido la realización del programa de transferencia de bienes y dinero a los pobres y perjudicados. Ahora bien, "Todos" también colaboraron como *ayudantes* al levantar su denuncia necesaria contra el sujeto explotador. Es común que un actante ocupe dos lugares en el esquema actancial (incluso se dan casos de actantes con triple función); pero lo que efectivamente no es frecuente es la doble función de *oponente* y *ayudante* a la vez. La duplicidad más común es la de *emisor* y *sujeto*, *sujeto* y *destinatario*, *ayudante* y *destinatario*, *emisor* y *ayudante*.

Considerando que el programa relacional de Jesús se sitúa en la fase de influjo del programa anunciado por Zaqueo, es posible construir un programa complejo de Jesús que toma la forma de un intercambio, en el que Zaqueo, al recibir el objeto *relación con Jesús*, se dispone a transferir bienes y dinero a pobres y perjudicados. De ello puede deducirse que Jesús tiene –o logra– dos metas con su programa relacional: suministrar su relación amistoso-perdonadora a Zaqueo, y hacer que los pobres y perjudicados reciban bienes y reparación.

Lc 19,9-10 reflexiona sobre este contenido del programa salvífico global. En Lc 19,9, Jesús atribuye dos objetos a Zaqueo: el objeto *salvación* y el objeto *filiación abrahamítica*. El campo lexemático ofrece algunos aspectos interesantes. Lucas es el único sinóptico que emplea el término σωτηρία [*salvación*]: Lc 1,69.71.77; 19,9; luego en Hch 4,12; 7,25; 13,26.47; 16,17; 27,34.[996] (Juan emplea el término sólo en Jn 4,22). El adverbio σήμερον [*hoy*] pertenece a la terminología lucana del esquema del cumplimiento de promesas. Además, es figura fuerte de la irrupción de la salvación y de la urgencia de la misma, como ya ha sido destacado. La fórmula υἱὸς Ἀβραάμ [*hijo de Abraham*], figura del privilegio salvífico, pertenece a la isotopía ideológica y será analizada allí. La conjunción καθότι [*porque*] es exclusivamente lucana en el NT: Lc 1,7; 19,9; Hch 2,24.45; 4,35; 17,31. Este repaso terminológico evidencia el carácter altamente redaccional lucano del dicho.

Como tal, el segmento constituye una auténtica expresión de la teología lucana. El dicho contiene tres verificaciones: de Jesús sobre sí mismo como portador de la salvación y cumplidor del plan divino; de Jesús sobre Zaqueo (y su casa = familia) como salvado(s); de Jesús sobre Zaqueo como hijo de Abraham. La salvación se realiza con la presencia de Jesús: su vida, su actitud, sus acciones, sus palabras, todo tiene relevancia soteriológica.[997]

---

[996] Lucas también es el único sinóptico que emplea σωτήρ [*salvador*]: Lc 1,47; 2,11; Hch 5,31; 13,23. Asimismo es el único sinóptico que usa σωτήριον [*salvación*]: Lc 2,30; 3,6; Hch 28,28.
El llamado *Final breve* del EvMc, colocado en unos pocos manuscritos luego de Mc 16,8, tiene una mención de σωτηρία [*salvación*], pero como este final no es ni original ni canónico, no lo computamos en esta estadística. (Este final no debe confundirse con el *Final largo*, Mc 16,9-20).

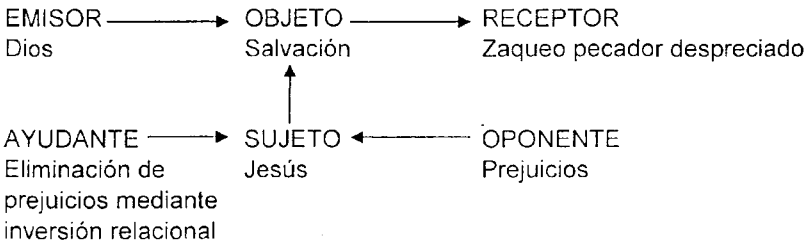
[997] C. Langner, "Lc 19,1-10: Zaqueo, imagen de esperanza para los ricos", en: M. Grilli, D. Landgrave Gándara y C. Langner (Eds.), *Riqueza y solidaridad en la obra de Lucas*, p. 239.

En cambio, Lc 19,10 no es redaccional, ya que su carácter más bien proverbial y la caracterización del sujeto agente como *Hijo del Hombre* permiten remontarlo a los orígenes del movimiento. Ahora bien, su ubicación estructural como conclusión de la unidad y elemento simétrico a la llegada de Jesús a Jericó sí es redaccional; en lenguaje semiótico: es una prueba glorificante de la capacidad literaria y teológica de Lucas. Con justa razón el dicho puede ser considerado como verdadero *lema* de la actividad de Jesús.[998] A nivel literario, Lc 19,10 es verificación de Jesús sobre su misión. Por condensar el mensaje evangélico, constituye no sólo un lema, sino un *emblema literario*. Es reflexión programática sobre el contenido del δεῖ [*es necesario*] en la vida de Jesús.

Con esta fórmula final, el discurso da su respuesta explícita a la búsqueda de Zaqueo. La verbalización de la conjunción de Jesús con el objeto *carácter de Salvador* es ofrecida al público lector recién después de narrar cómo se realizan la búsqueda y la salvación de lo perdido, a saber, en la relación personal que expresa amor y perdón; en la respuesta del sujeto amado y perdonado con una praxis que corresponde al proyecto propuesto por Jesús y que para el caso de un sujeto *rico* consiste en *compartir sus bienes con los pobres*.

El sujeto *muchedumbre*, por más que exprese y practique aprecio hacia Jesús, como lo indica el amontonamiento de gente en Lc 19,3, no puede suministrar el objeto *conocimiento de la identidad de Jesús*, pues fracaso en el punto central: la apreciación correcta de la necesidad de la relación de Jesús con las personas pecadoras. Esa relación es el resorte que produce las transformaciones de las personas. El variado cambio de los papeles temáticos con los que el discurso reviste a Zaqueo es indicio de ese proceso: Zaqueo es un hombre – llamado Zaqueo – jefe de publicanos – rico; interesado en la identidad de Jesús; anfitrión; pecador criticado; generoso – justo; hijo de Abraham – buscado – salvado.

Si la oposición del sujeto colectivo *Todos* se ubica en el nivel de los prejuicios y si se considera que el accionar de Jesús –entre otras cosas– también busca eliminar esos prejuicios mediante la práctica de inversiones relacionales, puede construirse el siguiente esquema actancial:



La historia de Zaqueo es el ejemplo lucano por excelencia de una conversión de un rico, realizada en la praxis.[999] Es más que eso: en el EvLc, Zaqueo es el único *rico* que se convierte. Los discípulos y Leví también dejaron *todo*, pero el discurso no los presenta como *ricos*. Zaqueo ilustra dos capítulos enteros del EvLc: Lc 15 con su proyecto de necesidad de arrepentimiento del hijo mayor y el logro del menor; y Lc 16 con su propuesta sobre el empleo de los bienes. Zaqueo muestra, pues, a los cristianos prestigiosos y ricos "cómo hay que hacerlo". La lógica narrativa, estructurándose sobre estos hechos, es una revelación de primer grado (en sentido teológico) sobre la identidad de Jesús:

Zaqueo es rico;

---

[998] Alfred Wikenhauser y J. Schmid, *Introducción al Nuevo Testamento*, Barcelona, Herder, 1978[3], p. 174.

[999] F. W. Horn, *Glaube und Handeln in der Theologie des Lukas*, p. 115.

un rico sólo salvarse por obra de Dios (Lc 18,27);
Zaqueo se salva en el encuentro con Jesús:
Jesús obra con el poder de Dios.[1000] O: *en Jesús obra Dios.*

De esta manera, toda la historia de Zaqueo constituye un punto focal para los temas de la teología lucana y para la demostración de la puesta en práctica de las capacitaciones adquiridas por Jesús.[1001]

Las valoraciones divergentes de la relación de Jesús con Zaqueo son mitentes para el programa de conversión del publicano, traducida a práctica de generosidad bien dirigida. La verificación positiva de este programa y la valoración de todo el proceso como *salvación* son convertidas en proyecto literario que produce un modelo de praxis relacional y económica salvífica. Lucas ejerce así una actividad persuasiva sobre su público lector rico, ofreciendo un modelo de conversión, invitándole a definirse como sujeto *salvado* que comparte sus bienes y practica justicia generosa.[1002]

2.17. Lc 23,39-43: La gratuidad de la salvación

La unidad Lc 23,39-43 pertenece a los materiales peculiares del EvLc. La burla de los dos cocrucificados[1003] presentada en Mc 15,32b y Mt 27,44 aparece en Lc como burla de uno de los dos, mientras que el otro reprocha a su compañero y presenta un pedido de ayuda a Jesús, recibiendo de éste una respuesta positiva.

Se trata de la última unidad sobre una actitud relacional y perdonadora de Jesús en su vida terrenal, razón por la cual reviste una importancia singular para nuestro análisis de estos niveles en el EvLc.

La burla del primer cocrucificado pertenece al interesante esquema sobre el cual se estructura la secuencia de la crucifixión y muerte de Jesús en Lc 23,33-49. Este esquema contiene cuatro partes, cuya organización interna se basa en un modelo ternario,[1004] y en un núcleo cristológico en Lc 23,40-43. Este centro estructural constituye un verdadero anti-programa que se opone a las valoraciones burlonas que le anteceden. Además, contiene un modelo cristológico y un esquema soteriológico.

Lc 23,33	Hechos básicos	Crucifixión
34a		Intercesión[1005]

[1000] W. P. Loewe, "Towards an Interpretation of Lk 19:1-10", p. 330.
[1001] W. P. Loewe, "Towards an Interpretation of Lk 19:1-10", p. 330-331.
[1002] C. Langner, "Lc 19,1-10", p. 235.
[1003] *Cocrucificado* es creación que traslada al castellano el verbo συσταυρόω [lit.: *crucificar con*], en el NT sólo en pas.: *ser crucificado con*], empleado en Mt 27,44; Mc 15,43; Jn 19,32; Ro 6,6 y Ga 2,19.
[1004] W. Grundmann, *Das Evangelium nach Lukas*, p. 431 y 433, nota 15; E. Schweizer, *Das Evangelium nach Lukas*, p. 239. Ambos comentarios mencionan el esquema, pero sin darle importancia estructural al centro Lc 23,40-43, que en nuestro análisis funciona como "anti-programa" al despliegue de condena y burlas en Lc 23,33-39.
[1005] Lc 23,34a lleva corchetes dobles en el NTG. Este texto es apoyado por el original y el segundo corrector del Códice Sinaítico, C, D (segundo corrector), L, Ψ, 0250; la Familia 1 y con variantes también la Familia 13, el Minúsculo 33, el Texto Mayoritario; manuscritos latinos antiguos y de la Vulgata; la tradición siríaca de Curetón, la Peshita y la siríaca corregida por Tomás de Harclense; y por una parte de la tradición bohaírica. Lo omiten el Papiro 75, el primer corrector del Códice Sinaítico, el Vaticano, el original del D, W, Koridethi, 070; los Minúsculos 579 y 1241 y otros pocos más; el códice latino **a** del siglo IV; la tradición siríaca del Sinaí, la sahídica y parcialmente la bohaírica.
Si bien los editores del NTG colocaron el dicho entre corchetes dobles, indicando que estiman que con seguridad esta frase, si bien antigua, no pertenece al texto original, y a pesar de la gran importancia del Papiro 75 y del Códice Vaticano, nos quedan algunas dudas sobre esta exclusión, pues varios testimonios de peso podrían hablar a favor de la autenticidad.

34b		Distribución de la ropa
35	Burlas	Autoridades
36-38		Soldados
39		Primer cocrucificado
40	Anti-programa	Valoración negativa de la burla
41a		Autovaloración negativa (confesión)
41b		Valoración positiva de Jesús
42		Pedido de salvación (reconocimiento cristológico)
43		Atribución de la certeza de salvación
44-45a	Señales	Oscuridad
45b		Cortina rota
46		Grito de Jesús y muerte
47	Efectos	Centurión
48		Pueblo – público
49		conocidos y mujeres

Esta estructuración da realce sublime al centro conformado por el anti-programa que se opone radicalmente a la condena, las burlas, el rechazo y la violencia ejercida sobre Jesús.

El anti-programa, por supuesto positivo desde la óptica del evangelista, se compone de cuatro pasos coronados por una respuesta final. Hay tres programas de valoración, un programa de búsqueda y uno de atribución del objeto buscado. El último programa es realizado por Jesús; los primeros cuatro, por el segundo cocrucificado. Todo esto es anticipado e introducido por la burla del primero. Éste es un sujeto contradictorio. Hallándose en total oposición política, social, legal, jurídica, religiosa e ideológica con

---

La omisión pudo haberse realizado por influencia de los paralelos, como lo indica el aparato mismo del NTG, contradiciendo la colocación de los corchetes dobles: si es original como para hablar de una omisión por influencia de los paralelos, ¿por qué los editores colocaron corchetes dobles que indican que no es original? Si no es original, ¿por qué colocaron la indicación de omisión por influencia de los paralelos?

Un motivo importante para la eliminación de un dicho como éste podría haber sido el desarrollo de sentimientos hostiles hacia los judíos, alimentados en el seno de la comunidad cristiana y apoyados por los copistas, queriendo indicar que un pedido a favor de quienes lo estaban crucificando no podía venir de Jesús mismo.

La decisión es difícil, y quizá no sea posible una opción clara hasta tanto no se produzcan nuevos descubrimientos en el campo de la crítica textual.

En última instancia, incluso eliminando el dicho, es posible destacar tres elementos en la primera parte del esquema:

Lc 23,33a.b	Crucifixión de Jesús
Lc 23,33c	Crucifixión de los otros dos
Lc 23,34b	Distribución de la ropa

O también:

Lc 23,33a	Llega al Lugar de la Calavera
Lc 33b.c	Crucifixión
34b	Distribución de la ropa

Para una revisión de la recepción y los efectos de la intercesión de Lc 23,34a en la iglesia primitiva (apócrifos del NT, patrística temprana y reglamentos eclesiásticos) cf. M. Blum, *"...denn sie wissen nicht, was sie tun." Zur Rezeption der Fürbitte Jesu am Kreuz (Lk 23,34a) in der antiken jüdisch-christlichen Kontroverse*, Neutestamentliche Abhandlungen, NF 46, Münster, Aschendorff, 2004.

respecto a los magistrados y soldados, entra en conjunción con ellos al imitarlos en la burla dirigida contra Jesús.

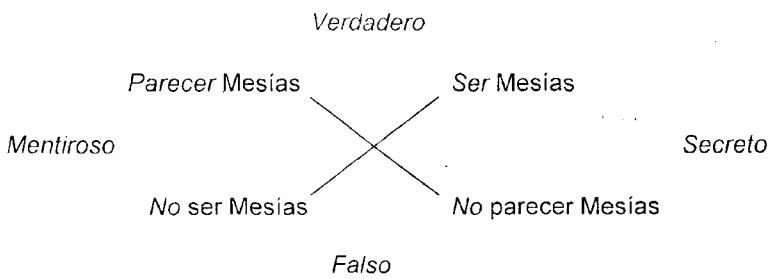
La burla es totalmente intencional, como lo revela su carácter progresivo en la forma drástica. Los magistrados lanzan una burla impersonal y condicionan la autoayuda de Jesús a su eventual condición de Mesías elegido de Dios. Los soldados ya se ríen de Jesús en discurso directo. El primer cocrucificado manifiesta finalmente una especie de "eventual" confianza en la condición mesiánica de Jesús. Sus palabras tienen tono de reproche. El adverbio οὐχί [*no*], forma enfática de la negación común, usado en preguntas cuando se espera una respuesta afirmativa, es mucho más amargo que la conjunción εἰ [*si*] de las dos primeras burlas. De esta manera el reproche se convierte en reflexión sarcástica estructurada sobre la siguiente lógica:

El Mesías debe tener poder;
El poder debe hacer bajar de la cruz; ergo:
El Mesías debe poder hacer bajar de la cruz.
Jesús es Mesías si puede hacerlo.
Si Jesús no lo hace, es porque no es Mesías.

Según esta lógica, perteneciente a un determinado esquema mesiánico, la muerte de Jesús lo evidencia como incapaz de salvarse; y por consiguiente pone fin a su proyecto mesiánico (es decir, al proyecto que ese mesianismo le atribuía a Jesús).[1006]

Ahora bien, la burla del primer cocrucificado, cargada drásticamente con la figura del reproche, expresa al mismo tiempo una profunda desesperación. El acento recae en el καὶ ἡμᾶς [*y a nosotros*].

Las tres burlas aplican el mismo sistema de verificación estructurado sobre las categorías del *ser* y el *parecer*. Para los magistrados, los soldados y el primer cocrucificado, Jesús es *Mesías mentiroso*, porque combina el *parecer* con el *no-ser*:



A nivel narrativo, Jesús en cambio es Mesías *secreto*. El *ser* le vino por su origen y por las diversas capacitaciones adquiridas en Lc 1-4; el *no-parecer* le vino por su praxis que contradecía determinados esquemas preestablecidos y proyectados como expectativas sobre él. El público lector del EvLc ya ha sido preparado convenientemente por los anuncios de la pasión y la resurrección y por diversas otras referencias sobre el desenlace, diseminadas a lo largo del texto. Una dimensión importante de esta preparación consiste en el énfasis colocado en la incomprensión de los discípulos. Con este dato, el discurso crea un distanciamiento entre los Doce y el público lector: éste no querrá colocarse al mismo nivel con personas que no entienden un proceso ya comprendido y asumido por la comunidad cristiana, receptora del texto evangélico. Para los discípulos, el misterio del carácter *secreto* vs *mentiroso* se aclarará recién después de la resurrección. Entonces desaparecerá el *no-parecer*, y la

[1006] Pierre Grelot, "'Aujourd'hui tu seras avec moi dans le Paradis' (Luc 23,43)", en: *RB* 74 (1967), p. 195.

pasión dejará de ser un final desastroso para convertirse en *paso necesario* del camino del Mesías.

En Lc 23,40, el segundo cocrucificado levanta una verificación muy curiosa contra la valoración de Jesús como no-mesías verdadero y como mesías mentiroso calificado en estado de incapacidad no mesiánica según el esquema de los sujetos *burlones*. El segundo no se pone a defender la condición mesiánica de Jesús, sino que en primer lugar ataca la falta de temor de Dios del primero, que tiene su raíz en la inmediatez de la muerte para los tres y la inmensa seriedad del juicio divino que habrá de retribuir a cada uno según sus obras. El participio ἐπιτιμῶν [*reprendiendo*] ilustra figurativamente el carácter de exhortación de esta valoración del segundo sobre el primero como sujeto *juzgado y ya casi muerto, no temeroso de Dios*. Lc 23,41a agrega otra verificación más, proyectada sobre ambos: *juzgados por culpables*. Esta valoración equivale al derrumbe personal de la ideología y del estilo de vida sostenidos por el segundo, sin que el texto contenga indicios concretos sobre la naturaleza de los hechos cometidos. Mc 15,27 y Mt 237,28 hablan de la crucifixión de οἱ λῃσταί [*dos ladrones, bandidos*; o *insurrectos, revolucionarios*]; Mc 15,32b dice que los συνεσταυρωμένοι [*cocrucificados*] se burlaban de Jesús; Mt 27,44 lo afirma, llamándolos οἱ λῃσταὶ οἱ συσταυρωθέντες [*los ladrones* o *insurrectos cocrucificados*]. Lucas presenta a estos sujetos como ἕτεροι κακοῦργοι δύο [*otros dos malhechores* o *criminales*] en Lc 23,32-33, y vuelve a emplear el mismo lexema en el v. 39. Ateniéndonos estrictamente al texto lucano, sólo podemos hablar de *malhechores* o *cocrucificados*, absteniéndonos de juicios sobre la causa de su condena.[1007]

En Lc 23,41b el segundo cocrucificado expresa su valoración sobre Jesús como *inocente* y, por ende, *injustamente condenado*. El adjetivo ἄτοπος [*malo, culpable*; *anormal*] significa literalmente *lo que está fuera del lugar*; y de allí hay un breve paso al sentido metafórico de *inusual, anormal*; y luego a *malo, culpable*.[1008] Esta calificación se ubica en la dimensión ética, moral y jurídica. Con esta verificación el segundo cocrucificado se opone diametralmente a los sujetos responsables por la condena de Jesús: magistrados y autoridades judías y autoridad romana. Por el mecanismo de oposición, las autoridades consideradas justas en su juicio sobre los dos cocrucificados son declaradas injustas en su condena de Jesús. Y, en términos modernos: toda condena a muerte injusta es asesinato jurídico.

Estas palabras son atribución voluntaria del objeto *reconocimiento* por parte del segundo y confirman a Jesús en su conjunción con los objetos *inocencia* y *justicia*.

En Lc 23,42 el segundo presenta un programa de búsqueda de ayuda, vinculado directamente con sus verificaciones anteriores: necesidad de temor de Dios, confesión de culpa, y condición especial de Jesús.

Frente a su muerte inminente, su propio fracaso, su culpa concreta (sea cual fuere) y ante la muerte inocente de Jesús, el malhechor arrepentido evidencia una mejor comprensión de Jesús que los discípulos de Emaús en Lc 24,21. Reconoce –por el motivo que fuere– que el proceso de salvación y liberación pasa a través de Jesús y de

---

[1007] La identificación de la causa de la condena se ubica en la amplia discusión sobre los movimientos insurreccionales de la época, demasiado extensa para referirla aquí. Remitimos tan sólo a los panoramas sintéticos de R. A. Horsley, "Josephus and the Bandits", en: *JSJ* 10 (1979) 37-63; del mismo autor: "The Sicarii: Ancient Jewish "Terrorists", en: *JR* 59 (1979) 435-458; y también "The Zealots: Their Origin, Relationships and Importance in the Jewish Revolt", en: *NT* 28 (1986) 159-192. Mucha información se encuentra en R. A. Horsley y John S. Hanson, *Bandits, Prophets, and Messiahs. Popular Movements in the Time of Jesus*, San Francisco, Harper & Row, 1985; y en el "clásico" Martin Hengel, *Die Zeloten. Untersuchungen zur Jüdischen Freiheits-Bewegung in der Zeit von Herodes I. bis 70 n. Chr.*, Leiden – Nueva York – Colonia, Brill, 1976 (Versión inglesa: Martin Hengel, *The Zealots: Investigations into the Jewish Freedom Movement in the Period from Herod I until 70 A.D.*, Edimburgo, T. & T. Clark, 1989).

[1008] Lucas es el único autor del NT que emplea el término. Se halla en Lc 23,41 y en Hch 25,5 y 28,6.

lo que éste representa. Combina entonces su autohumillación y la valoración positiva de Jesús con un pedido de ayuda. La constatación de la inocencia de Jesús es el paso obligatorio para lo que sigue: constatación de la conjunción entre Jesús y el objeto *condición de Rey Salvador*, o también: afirmación de la calificación de estado de Jesús como *Rey Mesiánico* (¿Apocalíptico?, ¿escatológico?). Debe decirse que el texto no es claro en la selección de sus figuras. Lo que sí resulta evidente es que aparece un conjunto figurativo que puede designarse como *reinado de Jesús*.

Lc 23,424-43b presenta algunas variantes interesantes, muy significativitas a nivel cristológico. Optamos por el texto indicado en el *NTG*, que, además de contar con el apoyo de testigos excelentes, es el más difícil y duro. Las variantes representan intentos de agilizar el discurso y su comprensión cristo-teológica.

Más allá de la dificultad de precisar exactamente el significado y el alcance de la fórmula empleada por el segundo cocrucificado al dirigirse a Jesús, debe enfatizarse que con la introducción de este conjunto figurativo el discurso establece una conjunción total de todas las enseñanzas jesuano-lucanas desde Lc 1,33 en adelante sobre el reino de Dios con el reino al que aspira este cocrucificado.

En extraño paralelo al objeto *salvación de la cruz*, buscado por el primer cocrucificado, el pedido del segundo también emplea esta figura, pero la transforma radicalmente. Sobre la base del esquema de oposiciones internas, tanto implícitas como explícitas, se perfila un cuadro compuesto por los elementos de las dos *salvaciones* diferentes:

Salvación del primer cocrucificado **vs** Salvación del segundo cocrucificado

Merecida por inocente y justo	Inmerecida por culpable e injusto
A suministrarse por un Mesías "político"	Solicitada al rey mesiánico crucificado
Continuación del modo de vida anterior	Vida nueva en el reino del Crucificado
Pedida con burla	Implorada con humildad
Negada por disyunción entre Jesús y este modelo mesiánico	Prometida-concedida por conjunción entre Jesús y este modelo mesiánico
Con afirmación del *yo* del primero	Con negación del *yo* del segundo
Causante de frustración	Causante de gratitud

Con su pedido de ayuda, el segundo verifica definitivamente a Jesús como Rey Mesiánico. La petición de ayuda es un pedido de perdón, ya que el solicitante se considera culpable: aunque de hecho también está comprendiendo su muerte en la cruz como pago por esa culpa. Ahora bien, juntamente con su petición no pudo hacer ya ningún tipo de promesa, ya que le resultaba imposible pensar en retribuciones, reparaciones o satisfacciones – de lo que siempre fuere. Tampoco intentó ninguna autojustificación. Su única contribución –si se permite esta formulación– fueron su confesión de culpa y su pedido de ayuda. *Todo lo demás fue y es gratuidad*; y por ello este breve texto es de importancia esencial a la hora de relevar el proyecto de Jesús.

En Lc 23,43 Jesús le atribuye el objeto *certeza de presencia en el paraíso* al hombre. El adverbio σήμερον [*hoy*] ha suscitado una larga serie de problemas con no menos interrogantes y muchas respuestas posibles. ¿Acaso hoy no habrá solamente muerte y tumba? ¿Esperaba Jesús la irrupción del reino escatológico a último momento? En tal caso, ¿por qué dice *paraíso*? ¿O aparece aquí una antigua concepción de la subida de Jesús a los cielos inmediatamente después de su muerte?[1009] ¿Se tratará de la concepción de la muerte como la entrada directa al más allá, tal como aparece también en Lc 16,22-31, 23,46 y Hch 7,55-56? ¿Qué relación puede establecerse entre este *hoy* y la concepción del descenso de Jesús al reino de los muertos? ¿O habrá aquí alguna reflexión físico-filosófica antigua que partía del

[1009] Posibilidades mencionadas por K. H. Rengstorf, *Das Evangelium nach Lukas*, p. 273.

hecho de una supuesta concomitancia e inseparabilidad cronológica a nivel subjetivo del momento de la muerte y el de la resurrección? En tal caso, ¿qué decir de la imagen del estado intermedio entre la muerte y el juicio final? Estos planteos, interesantes y necesarios a nivel de la investigación histórico-crítica y de la historia de la teología, no afectan en demasía el análisis estructural, pues lo que éste debe rescatar es precisamente el carácter del σήμερον [*hoy*] como el *hoy salvífico*, tan elaborado por el evangelista: Lc 2,11; 4,21; 5,26; 19,5.9. En Lc 5,26 el σήμερον [*hoy*] pertenece al trabajo redaccional lucano; las demás menciones provienen del material peculiar L. Esto indica que este material ya contenía el énfasis en la necesidad de la decisión debido a la oportunidad especial que se ofrecía.

En Lc 23,43 el σήμερον [*hoy*] es, pues, otro elemento más del proyecto de gratuidad salvífica: el malhechor, imposibilitado del todo para ofrecer sacrificios, recompensas, donaciones, etc., recibe la transferencia verbal del objeto solicitado, garantizándosele la inmediatez de su realización. Esta asignación libre e incondicional es figura de varios conjuntos figurativos: salvación, humildad, confesión, misión de Jesús, solidaridad de Jesús con personas pobres y despreciadas. Muriendo, Jesús cumple su misión de buscar y salvar lo perdido (Lc 19,10). La unidad del malhecho arrepentido-salvado debería darles de pensar muy seriamente a aquellos exégetas que han afirmado que Lucas no demuestra demasiado interés en un o el significado soteriológico de la crucifixión y muerte de Jesús.

La oposición fundamental sobre la que se estructura la breve unidad no consiste en /orgullo/ vs /humilde/, o /burlón/ vs /defensor de Jesús/; sino en dos distintos tipos de mesianismos: un /mesianismo del primer cocrucificado/ vs /reino de Dios según Jesús/. En última instancia, ambos cocrucificados quieren salvarse, pero cada cual basándose en un esquema propio de mesianismo.

La breve escena permite establecer algunas afirmaciones cristológicas.

En la cruz Jesús se convierte en *pecador* según la condena; en *despreciado* por autoridades, soldados y un cocrucificado (e incluso por el pueblo, ya que la multitud observa pacientemente el espectáculo, sin defender a Jesús); en absolutamente *pobre*, ya que incluso le quitan la ropa para distribuirla y sortearla. Si la vida de Jesús es leída desde la cruz, se constata que Jesús no vino "desde afuera" y/o "desde arriba" *para* las personas pobres, despreciadas y pecadoras; sino que él se realizó como uno de ellas. Sus asesinos son los prestigiosos, los poderosos y los despreciadores.

La salvación del segundo cocrucificado es la última muestra de la conjunción entre Jesús y los pecadores, despreciados y pobres. La valoración positiva del programa del segundo por parte de Jesús, traducida a la transferencia de la certeza de la salvación, es convertida en proyecto literario por el evangelista que ofrece con ello un modelo de confesión y humildad al público lector, mostrándole la gratuidad de la salvación. El público lector queda invitado a definirse como pecador humilde y arrepentido sobre la base de la gratuidad salvífica.

2.18. Lc 24,1-53: La constitución definitiva de *Jesús el Mesías* y de ayudantes para el programa de JC

Lc 24,1-53 es el gran desenlace del drama conflictivo entre Jesús y todos los anti-sujetos que en el transcurso del desarrollo del programa evangélico negaron mental, verbal y prácticamente la conjunción entre Jesús y Dios.

La muerte de Jesús en Lc 23 era el logro de un vasto anti-programa desplegado por hueste de los anti-sujetos encabezados por el diablo mismo en Lc 4,3 y continuado de inmediato por la gente reunida en la sinagoga de Nazaret, Lc 4,28-29. El texto recorre diversos itinerarios figurativos, mostrando las oposiciones levantadas por prestigiosos, personas de estatus, despreciadores, ricos, poderosos, autoridades diversas, magistrados, y también por sujetos del pueblo; hasta desembocar en la materialización de todos los anti-programas juntos en la crucifixión.

A nivel narrativo, la trama del discurso exige ahora la comprobación final de la realidad de los anuncios y de las capacitaciones adquiridas por Jesús en Lc 1,5-4,13, pues de no darse esta prueba glorificante, Jesús quedaría desenmascarado como sujeto *mentiroso* por *parecer* pero *no ser* lo que afirma el evangelista de él a través de la anunciación, los ángeles, Simeón y Ana, Juan el Bautista, la voz celestial en el bautismo, la genealogía, Jesús mismo en Nazaret y en otras ocasiones, personas beneficiadas por actos de Jesús, Pedro, el malhecho arrepentido e incluso el centurión en Lc 23,47.

¿Cuáles son los programas lucanos en el cap. 24? Esta pregunta puede obtener diversas respuestas, según el enfoque del análisis que se aplique: histórico-crítico (sobre todo, redaccional), teológico, estructural, hermenéutico; sin olvidar otras posibilidades de lectura: piadosa, poética, meditativa, homilética; ni otros acercamientos como el psicológico, sociológico, de género, filosófico, de religiones comparadas, de la fenomenología de la religión, y otros.

El capítulo 24 ofrece una estructura manifiesta muy peculiar, altamente gratificante para la exégesis estructural y espléndida muestra del procedimiento narrativo simetrizante del evangelista. Ella permite extraer deducciones narrativas y teológicas de la disposición misma de los materiales y sus interrelaciones simétricas. Hay una coherencia isotópica del capítulo entero; y sólo a los efectos de obtener mayor claridad sobre la trama narrativa, es lícito hablar de tres secuencias internas: Lc 24,1-11; 24,12-35 y 24,36-53.[1010] La estructura es la siguiente:

Lc 24,1-5	A	Circunstancias negativas: muerto, sepulcro, piedra removida, ausencia del cuerpo, perplejidad, temor, reproche
6a	B	Anuncio de la resurrección
6b	C	Hacer recordar lo dicho por Jesús
7	X	***Necesidad de la pasión y la resurrección***
8	C'	Recuerdo de esas palabras
9	B'	Anuncio a los once y a los demás
10-11	A'	Mujeres testigos; circunstancias negativas: rechazo e incredulidad
Lc 24,12	A	Comprobación parcial y ambigua hecha por Pedro
13	B	Abandono de Jerusalén y traslado a Emaús

[1010] Remitimos a los siguientes análisis de la estructura de Lc 24: R. Meynet en sus dos obras: *Quelle est donc cette parole?*, II, D4 ad Lc 24,1-63; y *L'Évangile selon Saint Luc*, Vol. 1, B1, *ad* Lc 25,1-63, p. 236-237; Paul Schubert, "The Structure and Significance of Luke 24", en: AA.VV., *Neutestamentliche Studien für Rudolf Bultmann zu seinem siebzigsten Geburtstag am 20.8.1954*, BZNW 21, Berlin, Walter de Gruyter, 1957², p. 165-186; L. Dussaut, "Le triptyque des apparitions en Luc 24 (Analyse structurelle)", en: *RB* 94 (1987) 161-213; Ł. Kamykowski, "Struttura del dialogo nes capitolo 24 del Vangelo di Luca", en: *ThB* 1 (2001) 35-44, con énfasis en las tres estructuras paralelas de cada unidad de Lc 24.
Meynet da realce a la triple afirmación o anuncio que Jesús vive, Lc 24,5.23.34, y al triple resumen de la vida y muerte de Jesús, Lc 24,6-7.19-21+25-27.44-48; mientras que Schubert destaca que las tres secuencias Lc 24,1-12.13-35.36-53 tienen la misma culminación: la prueba o comprobación escriturística que Jesús es el Cristo, demostrando la necesidad de la pasión, muerte y resurrección del Mesías tal como lo indican las Escrituras. Schubert enfatiza que la prueba de la Escritura es el centro del objetivo de Lc 24. Se trata de un verdadero principio de trabajo, de una "teología de la prueba escriturística o profética" ("prof-from-prophecy theology"), p. 176. Esta teología escriturística es una de las constantes de la obra lucana. Dussaut, por su parte, destaca que una de las tres secciones del tríptico se centra en una aparición. Cuatro querigmas biográficos (Lc 24,6b-8, 24,19b-21, 24,25-27 y 24,44-48) sostienen la estructura completa, cuyo centro es Lc 24,23.
Sobre el tema del cumplimiento de las profecías y su incorporación a Lc 24 cf. también B. P. Robinson, "The Place of the Emmaus Story in Luke-Acts", en: *NTS* 30 (1984), p. 482-483.

14	C	Conversación sobre lo sucedido
15	D	Aparición de Jesús
16	E	Ojos velados, no reconocimiento
17	F	Invitación al diálogo
18	G	**Reproche de Cleofás a Jesús**
19-24		**Confesión de fe, frustración y confusión**
25	G'	**Reproche de Jesús a los dos**
26-27		**Instrucción sobre la *necesidad de la pasión y la resurrección*; comprobación escriturística**
28-30	F'	Invitación a quedarse y aceptación; cena
31a	E'	Ojos abiertos, reconocimiento
31b	D'	Desaparición de Jesús
32	C'	Conversación sobre la instrucción
33	B'	Abandono de Emaús y traslado a Jerusalén
34-35	A'	Establecimiento de la verdad de la resurrección y de la aparición a Simón. Testimonio de los dos

Lc 24,36-38	A	Aparición del Resucitado; espanto, temor y turbación
39-40	B	Comprobación somática de la resurrección: manos, pies, cuerpo
41-43	C	Incredulidad por alegría y asombro ante el Resucitado; comida
44	D	**Hacer recordar las palabras sobre la necesidad del cumplimiento de las Escrituras**
45	X	**Jesús les hace comprender las Escrituras**
46-47	D'	**Referencia escriturística a la *necesidad de la pasión y la resurrección del Cristo* y de la proclamación de la conversión para perdón de los pecados**
48-49	C'	Confirmación de los discípulos como testigos y promesa del Padre
50	B'	Bendición (con un elemento somático: las manos)
51-53	A'	Ascensión del Resucitado, su adoración; alabanza de Dios en el templo

La comparación estructural de las tres secuencias y el análisis de los procesos de verificación construyen un panorama de verificación final de *Jesús como Mesías* y a la vez de constitución de *ayudantes* para la continuación de su programa, revestidos del papel temático de *testigos*.

Cada unidad interna de Lc 24 tiene un centro estructural y teológico formado por la afirmación de la *necesidad de la pasión y resurrección de Jesús el Cristo*. Esta necesidad es establecida por una referencia a las palabras del mismo Jesús y a la comprobación escriturística. En Lc 24,1-11 hay referencia indirecta a las Escrituras, ya que los varones remiten a las palabras del Jesús galileo sobre su pasión y resurrección. En la medida en que en la historia de Emaús y en las últimas instrucciones a los apóstoles el Resucitado vincula sus propios anuncios y explicaciones expresamente con las Escrituras, la referencia escriturística permea también las palabras de los dos varones en Lc 24,7.

La segunda parte de cada unidad no es un mero reflejo simétrico de la primera, sino que el centro teológico opera una transformación del papel temático de los respectivos destinatarios: mujeres, los dos de Emaús, los once con los demás. Estos receptores

son transformados en *testigos*, común denominador de los tres grupos, pero con un salto cualitativo en la última unidad por la instalación oficial en ese papel. Las tres unidades se vinculan mediante un elemento de suspenso y expectativa. Entre la primera y la segunda se ubica el anuncio de las mujeres y la incredulidad y hasta burla de los discípulos, combinadas con la comprobación parcial hecha por Pedro (desaparición del cuerpo, Resucitado que deja las cosas en una ambigüedad polisémica (¿traslado del cuerpo?, ¿robo?); entre la segunda y la tercera se coloca el establecimiento de la verdad de la resurrección vinculado al sobresalto y la turbación provocados por la aparición del Resucitado.

Hay un progreso cualitativo en la superación de la incredulidad y el miedo: los tres grupos son testigos "cada vez más completos". Las mujeres se convierten en anunciadoras sobre la base del mensaje de los dos varones en la tumba; los discípulos de Emaús son convencidos por el encuentro personal con el Resucitado; los apóstoles y los demás son instituidos explícitamente en el papel de testigos y reciben la promesa de ser revestidos de poder desde lo Alto; son bendecidos; adoran y vuelven alegres.

Dios, emisor de las principales transferencias y realizaciones, queda valorado como *Todopoderoso* y *Vencedor* sobre el mal materializado en la anulación de Jesús, realizando su programa de *resurrección*, y confirmándolo de esta manera en las capacitaciones anunciadas en Lc 1 y adquiridas en Lc 1-4.

La resurrección verifica la conjunción del *ser* y el *parecer* de esos enunciados de poder, divinidad, majestad, reinado. El cap. 24 muestra definitivamente el carácter *verdadero* de aquellas calificaciones, luego de haberse producido un constante vaivén entre lo *verdadero* y lo *secreto* para el público lector del texto (y para algunos sujetos de la historia misma), un vaivén paralelo y parcialmente superpuesto entre lo *mentiroso* y lo *falso* según los anti-sujetos; e incluso sobre el final de los mismos discípulos (superado en el relato de Emaús Lc 24,13-35).

Un Jesús definitivamente anulado por la muerte se habría quedado no sólo sin el *ser*, resultando un estado *mentiroso* (*no ser* + *parecer*), sino también sin el *parecer*, resultando un mesías *falso* (*no ser* + *no parecer*). La anulación de la muerte estatuye la categoría de *verdadero* a través del paso por lo *secreto*.

Los centros teológico-estructurales de las tres unidades indican que el hecho de la resurrección es la clave hermenéutica para la comprensión de las Escrituras. Las Escrituras por sí mismos no pudieron llevar a los discípulos al reconocimiento de la necesidad del camino del Mesías a través de la pasión a la resurrección y la gloria. Recién el Crucificado-Resucitado los llevó a la correcta comprensión de las Escrituras, cerrándose un círculo: del Resucitado a las Escrituras y de las Escrituras –por el Resucitado– a la aceptación de la relación pasión-resurrección.

El Resucitado inculca la necesidad divina de esta relación (Lc 24,7: δεῖ [*es necesario*]; 24,26: ἔδει [*era necesario*]; 24,44: δεῖ [*es necesario*]). El discurso enfatiza que se trata de una necesidad histórico-salvífica y no de un mero cumplimiento mecánico de hechos profetizados en el pasado (y menos aún, forzosamente llevados a cabo por la contingencia histórica o por algún destino). Las referencias escriturísticas van, pues, más allá de la comprobación por la Escritura. De esta manera, la confesión en *cruz* y *resurrección* de Jesús es confesión en la continuidad histórico-salvífica del plan de Dios desde sus hechos históricos con el pueblo del pacto, en Jesús mismo y en la historia de la comunidad cristiana.[1011]

[1011] La triple reiteración del esquema de la necesidad histórico-salvífica en la estructura de Lc 24 puede revelar incluso una tendencia antipremarcionita de este evangelio. El premarcionismo vio en la vocación de Pablo el verdadero comienzo de la iglesia cristiana, descalificando de esta manera a los apóstoles de Jesús y negando la validez del AT. Lucas se opone a esta tendencia latente, subrayando enfáticamente la continuidad de todas esas instancias históricas. La "apertura de la mente" en Lc 24,27.45 cierra el círculo hermenéutico: ahora los discípulos pueden reconocer al Padre de Jesucristo en el Dios de las Escrituras hebreas y viceversa, y pueden aceptar el pasaje de pasión a resurrección como la culminación del proceso histórico-salvífico.

Sólo a partir de la creación del sujeto *intérprete de las escrituras* es posible construir la "teología de la prueba escriturística o profética". En qué textos veterotestamentarios estaba pensando concretamente el evangelista podría deducirse, p. ej., de Hch 2,25-35; 13,33-41. Con las referencias a las Escrituras del pueblo del pacto, éstas pasan a ser referencia básica para la iglesia cristiana. La reflexión de los dos de Emaús (Lc 24,32) y su testimonio (Lc 24,35) estatuyen a Jesús en el papel temático de *intérprete autorizado de las Escrituras*. Con este dato, sumado a las referencias de las palabras del Jesús galileo en Lc 24,7 y a las explicaciones del Resucitado mismo en Lc 24,44-48, Lucas afirma la autoridad y la autenticidad de la lectura cristológica de las Escrituras de Israel y con ello, la legitimidad de su lectura cristiana – acaso el hecho hermenéutico más trascendente y tajante de toda la historia de la interpretación de las Escrituras hebreas.

La lectura interpretativa, realizada por los apóstoles y sus seguidores y plasmada en el empleo profuso de referencias escriturísticas relacionadas cristológicamente con la trayectoria de Jesús el Mesías es iniciada, pues, directamente por el Resucitado. El efecto de sentido es notable: la iglesia cristiana queda plenamente autorizados a leer la Biblia Hebrea desde esta óptica jesuano-mesiánica, pues su Señor mismo introdujo esta manera de leer los documentos sagrados. Toda polémica contra este "acaparamiento" de las Escrituras resbala por la tangente: los cristianos y las cristianas comprueban la mesianidad de Jesús de Nazaret mediante las Escrituras, y esta teología de la prueba escriturística fue instalada y autorizada por el Resucitado mismo, como autovaloración y verificación del plan de Dios.

Estamos ante un momento crucial del proceso hermenéutico: las Escrituras son interpretadas por las palabras del Resucitado; estas palabras se plasman en una nueva Escritura, el EvLc. Las Escrituras a su vez son fijación literaria de palabras anteriores (de Moisés, de los profetas, etc.). El proceso conduce a una nueva palabra: la proclamación misionera y el culto.

La comprensión de la necesidad del proceso pasión-resurrección-gloria transforma cualitativamente los conceptos mesiánicos de los discípulos. La fuerte insistencia en la *necesidad* de estos pasos evidencia que los discípulos sostenían otra postura. La historia de Emaús indica a las claras los perfiles del mesianismo de los seguidores inmediatos de Jesús.

En Lc 24,19, Cleofás realiza una valoración de Jesús como *profeta poderoso*. Su definición se mueve en ambos planos estructurales, el de la inmanencia (*ser*) y el de la manifestación (*parecer*). El enunciado propone la categoría de lo *verdadero*. El discurso, al hablar de *obra y palabra y delante de Dios y de todo el pueblo*, indica que Cleofás establece su valoración mediante una actividad interpretativa llamada prospectiva: del *parecer* (obra y palabra, éxito y prestigio) pasa al *ser* (carácter de profeta verdadero y poderoso).

La crucifixión de Jesús no niega la conjunción del condenado con el calificativo de *profeta*. Lo que sí anula muerte –siempre según Cleofás– es la conjunción con el calificativo de *libertador*, como lo estiman los dos de Emaús: Lc 24,21 expresa esta anulación de las expectativas mesiánicas mediante dos construcciones peculiares, el *esperar*, cuyo imperfecto ἠλπίζομεν [*esperábamos*] expresa que *esperaban durante un cierto tiempo, pero ya no esperan más*; y el *ser*, presentado como posibilidad: *el que había de...* Por lo que vieron los discípulos, llegaron a deducir y a creer que ese profeta era el que iba a liberar al pueblo de Israel. Ahora el imperfecto expresa que la valoración había llegado a su fin. Quedan, pues, tres posibilidades: *libertador falso* (*no parecer* + *no ser*), *mentiroso* (*parecer* + *no ser*), *secreto* (*no parecer* + *ser*). *Falso* se descarta, ya que evidentemente parecía serlo. Quedan *mentiroso* y *secreto*. Las palabras de Cleofás indican que para él el libertador se evidenció como *mentiroso*: parecía serlo, pero no lo era/es. Un verdadero libertador no puede terminar vergonzosamente en la cruz. Esta fe frustrada es indicio de un determinado tipo de

mesianismo. Lo esencial del concepto expresado por las valoraciones de Cleofás es que en él no podían caber el sufrimiento y la muerte del Mesías.

El discurso introduce ahora una brecha en la expectativa mesiánica frustrada. La construye con una serie de elementos a partir de Lc 24,21 y concluyendo en el 24,24.

La mención de los tres días sirve para recordar al público lector atento que Jesús había anunciado que tres días después de su muerte resucitaría. La frustración de los dos de Emaús es realización de la incomprensión manifestada por los discípulos ante los anuncios en Lc 9,45 y 18,34.

El texto juega con la torpeza de los discípulos: habiendo empleado Jesús precisamente la fórmula *al tercer día* (Lc 9,22 y 18,33), ¿cómo puede ser que los seguidores no se den cuenta de lo que pasó ni alberguen esperanza alguna? La narración refuerza aquí el carácter secreto de la mesianidad de Jesús (*no parecer* + *ser*).

El testimonio de las mujeres es el segundo elemento que hace brecha. Se compone de dos facetas: la desaparición del cuerpo y el mensaje de los ángeles que decían que Jesús vive.

Al respecto, llama la atención el hecho de que la exégesis comúnmente hable de la "tumba vacía" (o "sepulcro vacío"), cuando se impone hablar de la *tumba abierta* y del *cuerpo desaparecido*. Una rápida compaginación de los textos pascuales de los evangelios permite descubrir que todos ponen énfasis en el hecho de que el *cuerpo* de Jesús ya no se encuentra en el sepulcro. Emplean, pues, la categoría dinámica del *cuerpo desaparecido* y no la calificación estática de la "tumba vacía". Una tumba vacía de por sí no es ningún anti-sujeto, pero sí lo es un *cuerpo desaparecido*. En efecto, el cuerpo desaparecido de Jesús se constituye en oponente del programa narrativo *ungir* intentado por las mujeres.[1012]

El traslado de algunos discípulos al sepulcro y la constatación de la desaparición del cuerpo conforman el tercer elemento polémico y polisémico que va preparando la transformación semántica de los dos de Emaús y la autorrevelación del caminante desconocido y con ello, el cambio del concepto mesiánico.

Cleofás, al terminar su relato-confesión, deja en suspenso una pregunta: si Jesús realmente hubiera resucitado, ¿acaso no se habría presentado a los discípulos para librarlos de su frustración y su desconcierto? Cada hora que pasa, ¿no es la confirmación de la valoración que hicieron los discípulos del mensaje de las mujeres al descalificarlo como disparate?

Luego de estas preparaciones, el texto inicia la transformación activa del concepto mesiánico. El v. 25 contiene un reproche con el cual Jesús realiza una actividad interpretativa. Califica negativamente su estado en relación a la esperanza mesiánica frustrada, ubicando su valoración dentro del conjunto figurativo de la *incomprensión*.

Lc 24,26 está en conjunción con Lc 24,7.44 y remite a una instancia superior, que para el creyente formado en las Escrituras sólo puede ser Dios y su designio divino.

Mientras que en Lc 24,7 Jesús es llamado Hijo del Hombre (como en el correspondiente anuncio en Lc 9,22), en los vs. 26 y 46 el discurso introduce el calificativo mesiánico *EL CRISTO*.

[1012] De la enorme cantidad de estudios sobre la resurrección de Jesucristo en general y de la tumba en particular, remitimos a dos trabajos sintéticos que incorporan mucho material elaborado por quienes antecedieron a los respectivos autores: Wolfgang Nauck, „Die Bedeutung des leeren Grabes für den Glauben an den Auferstandenen", en: *ZNW* 47 (1956) 243-267; y W. L. Craig, W. L., "The Historicity of the Empty Tomb of Jesus", en: *NTS* 31 (1985) 39-67.
Sobre la resurrección en Lc 24: Xavier Pikaza, "La resurrección: Perspectiva de Lucas", en: *Biblia y Fe* v. 25, n. 75 (1999) 378-418; Santos Sabugal, "La resurrección de Jesús en el Evangelio de Lucas: Lc 24,1-49", en: *Revista Agustiniana* v. 33, n. 100 (1992) 463-493; Claudia Setzer, "Excellent Women: Female Witness to the Resurrection", en: *JBL* 116 (1997) 259-272; y Charles H. Talbert, "The Place of the Resurrection in the Theology of Luke", en: *Interpr* 46 (1992) 19-30.

Los programas narrativos y las figuras empleadas en los núcleos estructurales y teológicos de las tres unidades de Lc 24 constituyen un conjunto figurativo que puede llamarse *trayectoria del Mesías*. Sus recorridos despliegan el papel temático del Cristo como *cumplidor del plan de dios en beneficio de la humanidad*, como lo indica Lc 24,47. Con estas explicaciones personales de Jesús se soluciona narrativamente el problema planteado por el "mesías fracasado" que constituye una verdadera herida abierta en el plan del discurso. La explicación, presente en los tres focos estructurales, forma un programa narrativo único que puede titularse *hacer comprender la necesidad de la pasión del cristo para la entrada en su gloria*.

¿Cuál es la postura del Resucitado con respecto al mesianismo sostenido por los discípulos, presente en Lc 24,21? He aquí una curiosidad: El caminante parece "esquivar" este tema tan candente, y casi lo pasa lo alto. En Hch 1,6-8 sucede exactamente lo mismo. Puede considerarse que la respuesta debe buscarse en los diversos elementos que transforman no sólo las expectativas mesiánicas de los discípulos sino también el papel temático de estos seguidores: de *espectadores* expectantes pasan a ser *testigos comprometidos y proclamadores de la conversión para perdón de los pecados*. Como elementos nuevos se introducen el *Espíritu Santo* y la superación de las fronteras estrechas por el mandato de *misión universal*.

Con la identificación del caminante desconocido como el *Resucitado* y con la aparición del mismo ante los Once y los demás en Jerusalén, Jesús finalmente se revela como *Mesías verdadero*. Luego de haber pasado por la categoría de *Mesías mentiroso* a los ojos de los discípulos y de *Mesías secreto* para el público lector, por fin se da a conocer con la conjunción total del *parecer* y del *ser*.

El centro teológico de cada una de las unidades de Lc 24, con su focalización sobre el carácter específico de la trayectoria del Mesías y sus referencias escriturísticas, opera la transformación de los respectivos destinatarios del nuevo saber atribuido en *testigos*. La aparición de esta categoría tiene performance inmediata en todos los casos: las mujeres dan testimonio a los Once y a los demás; éstos informan a los de Emaús cuando regresan a Jerusalén; los de Emaús a conocer sus experiencias en Jerusalén. Esto permite establecer como programa narrativo del Resucitado no sólo *hacer comprender la necesidad de su pasión para la entrada a su gloria*, sino también el *hacerles creer en su resurrección para convertirlos en sus testigos y predicadores para perdón de los pecados*.

La incredulidad inicial de los Once y los demás ante el testimonio de las mujeres contiene varios elementos. Por una parte, está el hecho evidente e la sorpresa, el carácter insólito de semejante noticia, la dificultad para la comprensión de tal anuncio. Por otra parte, el motivo de la incredulidad y la incomprensión es una constante en la redacción evangélica y tiene un alto valor narrativo. Es posible que este motivo narrativo tenga también algún significado apologético, válido para el momento de la redacción del EvLc, en el sentido de hacer frente a la acusación de credulidad ligera e irresponsable por parte de los discípulos.[1013]

Finalmente debe tomarse en cuenta que las disposiciones judías negaban a las mujeres el derecho testimonial oficial.[1014] Esta prohibición de actuar como testigos oficiales sin duda ejerció su influencia en la valoración negativa del anuncio de las mujeres y en el intento de verificación personal por parte de Pedro.

El miedo de las mujeres, la incertidumbre luego de la verificación de la desaparición del cuerpo, la frustración de los dos de Emaús, el sobresalto y la turbación de los Once y los demás y su asombro, todo ello es transformado positivamente por los respectivos centros teológicos de las tres unidades de Lc 24, produciéndose así la creación de los testigos que en la última unidad quedan constituidos explícitamente como tales. La presencia del Resucitado en la última unidad del tríptico sirve para arraigar definitivamente los fundamentes del *testimonio* en el conocimiento personal de los

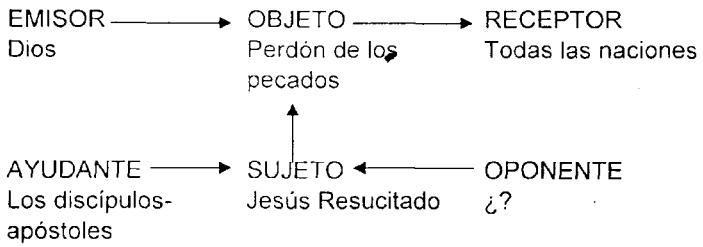
---

[1013] Cf. W. Nauck, „Die Bedeutung des leeren Grabes für den Glauben an den Auferstandenen", p. 253, nota 53.

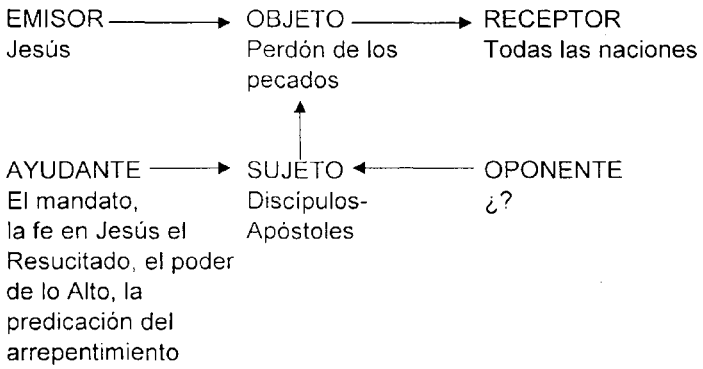
[1014] Cf. Strack-Billerbeck, III, p. 560c.

testigos del Resucitado.[1015] Por su parte, la adoración (Lc 24,51) expresa la confesión en Jesús como Hijo de Dios, cerrándose así el círculo abierto con la anunciación.

He aquí, con ello el Resucitado ha creado *ayudantes* actanciales para su programa narrativo cuyo esquema es el siguiente:



Este esquema puede transvasarse a un segundo modelo actancial:



La sección de capacitación Lc 1,5-4,13 había creado varios ayudantes. Al término de la secuencia, se constata su desaparición. Después se "forman" los discípulos, frustrados empero por el desenlace trágico en la cruz. La continuación del programa narrativo de Jesús exigía una nueva constitución de *ayudantes*, papel temático para el cual los discípulos amargados se ofrecían por excelencia, pero sólo a través de una transformación de su papel. La superación de los diversos oponentes en Lc 24 realiza esta tarea, manteniendo viva la expectativa del público lector mediante el anuncio de un nuevo revestimiento de los *testigos*, esta vez con el poder de lo Alto – título lucano del Espíritu Santo en Lc 24,49. Con ello el discurso vincula el futuro testimonio de los discípulos con la misma capacitación conferida a Jesús en Lc 1,5-4,13.

El objeto de la transferencia encomendada a los nuevos *testigos* consiste en el *perdón de los pecados*. La *predicación de la* conversión/del *arrepentimiento en el nombre de Jesús* es el correspondiente programa narrativo adjunto de esta transferencia cuyos destinatarios son *todas las naciones*.

Aún no se identifica ningún oponente. Recién en Hch habrá elocuentes muestras de las variadas formas de resistencia al programa narrativo de los *testigos*, y el público lector verá desfilar una serie de anti-sujetos, continuadores de los oponentes al programa narrativo de Jesús en el EvLc.

El programa narrativo *convertirse-arrepentirse* exige buscar referencias intralucanas para esa práctica. Las mismas apuntan hacia dos contenidos. Lc 3,8; 5,32; 15,7.10; 16,30 permiten establecer que la μετάνοια [*conversión, arrepentimiento*] no es una actitud de tipo idealista o de carácter religioso privado, sino que se trata de una actitud

---

[1015] J. Plevnik, "The Eyewitnesses of the Risen Jesus in Luke 24", en: *CBQ* 49 (1987), p. 103.

integral de la persona que a nivel socioeconómico se relaciona concretamente con *renuncias* y con el *compartir*. Estas prácticas socioeconómicas son las concreciones fácticas del cambio de actitud por la salvación obrada por Dios, cuyo ejemplo soberano se expone en Lc 19,1-10. Al mismo tiempo, la μετάνοια [*conversión, arrepentimiento*] apunta a la vez a cambios relacionales, como lo indican los siguientes textos: Lc 13,3.5; 15,7.10; 17,3.4.[1016]

Lc 24 cierra la historia terrenal de Jesús creando la necesaria expectativa en el público lector que se dispone a esperar el cumplimiento de la promesa del Padre y la realización del mandato misionero. Este público acompaña a los discípulos en su espera, alabando y bendiciendo a Dios por todo lo que pasó. El evangelio está por hacer eclosión en la proclamación misionera. Todo el capítulo 24 apunta a esa misión..

La afirmación de la vida, la identificación con el Resucitado, la capacitación como testigos no presuponen determinadas condiciones de fe o esperanza por parte de los que han de ser enviados. El Resucitado mismo crea las condiciones para el creer, la fe misma y la fuerza para el testimonio. Esta creación de fe y poder se instrumentaliza a través de varias vías: el Resucitado dirige su palabra a las personas, muestra sus heridas, establece las referencias a las Escrituras, come con los discípulos y les encomienda su mandato.[1017] Se repite y se afirma definitivamente, pues, el esquema de gratuidad verificado tantas veces en el discurso evangélico.

Lucas proyecta un nuevo mundo con posibilidades de *vida*, *relación*, *renuncia*, *compartir*, *solidaridad* y *aceptación humana*; todo ello ejercido en un discipulado comprometido con el *testimonio* del *Resucitado*. Lo original de Lc 24 consiste en este salto de la situación de *muerte*, derrota y *frustración* a la *vida*, el testimonio y la *alegría* del testimonio; el salto de la finitud de la muerte a la apertura del reino de Dios.

[1016] Remitimos al amplio estudio sobre la conversión en el EvLc de T. Méndez-Moratalla, *The Paradigm of Conversión in Luke*, JSNT SS 252, Londres y Nueva York, T&T Clark Internacional, 2004. Revisa redaccionalmente buena parte de los textos analizados en el presente trabajo: el sermón del Bautista, Leví, la gran pecadora, el hijo pródigo, Zaqueo, el cocrucificado; y la no-conversión del magistrado rico. Habiendo aplicado metodologías diferentes, llegamos a resultados muy similares en cuanto a los elementos presentes en el proceso de conversión: iniciativa de Jesús/Dios, perdón, cambio de actitud, la dimensión económica, comunión de mesa, énfasis cristológico; passim.

[1017] Sobre el motivo de la hospitalidad en Lc 24, la relación entre la cena de Emaús y la eucaristía y otros escenas de comida comunitaria en el EvLc y en Hch, cf. B. P. Robinson, "The Place of the Emmaus Story in Luke-Acts", en: *NTS* 30 (1984), p. 475.483; y A. M. Okorie, "Meals as Type-Scenes in the Third Gospel", en: *MelTheol* 47 (1996) 17-26, que constata en el EvLc todas las comidas –las prepascuales y las del Resucitado en Lc 24– son escenas *tipo* y constituyen revelaciones acerca de quién es Jesús, a la vez que revelaciones de salvación y de juicio.

3. LA CREACIÓN DEL PROYECTO: ISOTOPÍAS SEMIOLÓGICAS

Luego de haber pasado por el nivel manifiesto y hecho un relevamiento de los datos relevantes de los componentes narrativo y descriptivo de las unidades seleccionadas, cabe llevar el análisis al nivel profundo del texto del EvLc, agrupando los elementos descubiertos a lo largo de las isotopías.

Una isotopía es un plano o línea de sentido, compuesta por las relaciones coherentes, ya sea de conjunción o de oposición, que establecen entre sí los múltiples elementos narrativos pertenecientes a una misma dimensión.[1018]

Podemos aclarar algo más el concepto de *isotopía* tomando prestado un esquema de la física. Cada unidad de un texto tiene moléculas semánticas de las cuales se separan algunos átomos de proyección de significado. Estos átomos de sentido se vinculan sincrónicamente con átomos de otras unidades, creando redundancias y planos comunes – precisamente las *isotopías*.[1019] Esa persistencia de rasgos mínimos –los átomos iguales–, por repetirse a lo largo del discurso, hace que los programas y las figuras de los conjuntos mantengan una coherencia narrativa. Esa coherencia quita las ambigüedades de los elementos empleados por el autor o la autora.

Greimas ha definido la isotopía como un "conjunto redundante de categorías semánticas que hace posible la lectura uniforme del relato".[1020] Destaca que gracias a las isotopías, un discurso no es una simple sucesión de proposiciones independientes, sino precisamente un discurso con sentido. Las reglas gramaticales y sintácticas valen para las proposiciones, pero no para la relación entre dos proposiciones. La gramática termina con el punto. Aquí comienza la necesidad de la semiótica. Un discurso coherente se produce a partir de la existencia de una isotopía común, que da cohesión la totalidad de las proposiciones que forman ese discurso. Esta línea de sentido es reconocible gracias a la reiteración de una o varias categorías lingüísticas a lo largo del desarrollo discursivo.[1021] La isotopía, como plano común que contiene la permanencia de algunos rasgos mínimos, garantiza la homogeneidad de un discurso.[1022] Las palabras de un texto contienen ciertos rasgos elementales, que se van repitiendo a lo largo del discurso. Estos trazos crean perfiles diferenciados, dando personalidad a los diferentes sujetos y objetos y sus respectivas acciones.

Un mismo término puede participar en varias isotopías, tanto en virtud de los diversos significados del término, como también en virtud de la carga que va recibiendo por las relaciones que establecen los sujetos que lo emplean en el texto.

Debe recordarse que la identificación de las isotopías se desprende de los procesos del análisis de los planos narrativo y descriptivo, y no del trabajo histórico-crítico. A la vez cabe reconocer que la exégesis semiótica de textos bíblicos está en la constante tentación de hacer análisis teológicos de las isotopías, precisamente por estar ante líneas de sentido que recorren el texto, creando y recreando sentidos y proyectos. Esta tentación sólo puede ser vencida mediante una rígida descripción estructural de los elementos isotópicos analizados, descripción que debe mostrar el funcionamiento y los mecanismos con los que opera el discurso en su producción de planos comunes que proyectan determinados sentidos ante el público lector.

El panorama del conjunto de los materiales del EvLc es sumamente polifacético y contiene múltiples isotopías semiológicas. La siguiente lista enumera tan sólo las más destacadas: mesiánica, profética, religiosa, didáctica, social, festiva o lúdica, ideológica, escriturística, relacional, económica, gnoseológica, ética, nomotética, praxeológica, acolútica, apostólica, eclesiológica, somática, topológico-geográfica, de género, comunitaria, escatológica, apocalíptica, crítica o de juicio, histórica,

---

[1018] Grupo de Entrevernes, *Análisis semiótico de los textos*, p. 143-154.
[1019] Imagen tomada de J. Calloud, *Structural Analysis of Narrative*, p. 78.
[1020] J. A. Greimas, *Du Sens*, p. 188.
[1021] J. A. Greimas, *Maupassant*, p. 28.
[1022] Grupo de Entrevernes, *Análisis semiótico de los textos*, p. 143.

soteriológica, milagrosa, política, de la pasión, de la resurrección, "kyriótica". A su vez, numerosos conjuntos y programas se caracterizan por participar en varias isotopías a la vez, y los ejemplos abundan. Ahora bien, los diversos temas y proyectos suelen pertenecer prioritariamente a una o dos isotopías, razón por la cual es posible encarar el análisis estructural bajo una determinada óptica.

En todo análisis se impone la ineludible necesidad de seleccionar algunas pocas isotopías de la serie total que es tan amplia que es imposible abarcarla en su complejidad. La selección dependerá del enfoque del trabajo; y en nuestro caso, se limita a las isotopías relacionadas con el proyecto económico-relacional del EvLc. Son ellas la ideológica, la relacional y la económica.

El análisis de la isotopía ideológica versará sobre el desenmascaramiento de un elemento clave de la ideología religiosa,. presentándose paralelamente la inversión operada por Juan el Bautista y el Jesús lucano. Este elemento clave es la figura de *Abraham*. La verbalización de esta inversión fue posible porque Jesús practicó de hecho una forma distinta de relación con los sujetos perjudicados por la ideología de las clases dominantes, es decir, con personas pecadoras, pobres, despreciadas. Al transferirles amor, comunión, solidaridad, ayuda y perdón, el Jesús lucano creó las bases para un nuevo modelo de convivencia, atacando al mismo tiempo profundamente las justificaciones ideológicas de determinadas discriminaciones. El análisis de la isotopía relacional deberá dar cuenta de los temas descriptivos y las formas de relación que aparecen en el EvLc.

Los modelos de convivencia practicados e impulsados tienen determinadas consecuencias económicas; anunciarlas es uno de los objetivos fuertes del EvLc. La solidaridad de Dios con las personas pecadoras, expresada en el perdón (clave de la isotopía relacional), debe tener su correlato en la comunidad solidaria (clave de la isotopía económica).

El relevamiento de los datos estructurales deberá indicar cuál es la oposición fundamental de cada una de las tres isotopías recorridas. Al mismo tiempo, debe haber simultaneidad de las tres opciones en cada una de las tres isotopías. Esto permite establecer una oposición fundamental única, operante en los tres planos, y describir los procesos desde ese binomio oposicional último. Ésta es la tarea de la formulación de la síntesis semiótica y las conclusiones.

3.1. La isotopía ideológica en el EvLc

Bajo *isotopía ideológica* de un evangelio puede entenderse aquel plano común que da coherencia a los diversos elementos que integran los sistemas de representación de la realidad y las visiones o conceptos del mundo.

Ya una primerísima lectura del EvLc evidencia una confrontación en el ámbito de la isotopía ideológica, producida por el choque de sistemas de representación de la realidad. Estas pugnas no son neutrales ni abstractas. Reflejan, justifican y condicionan actitudes, situaciones y prácticas sostenidas por grupos y personas que se enfrentan en el seno de la sociedad.

En la época de Jesús, la vida de Israel estaba plagada de antagonismos de la más diversa índole, con enemistades sostenidas por problemas históricos y fortalecidas por elementos ideológicos: fariseos vs *'am-ha'ares*, judíos vs samaritanos, ricos vs pobres, Judea vs Galilea, fariseos vs esenios, zelotas vs colaboracionistas,[1023] puros vs impuros, Israel vs paganos, Israel vs Roma, Israel vs el helenismo, la ciudad vs el campo,[1024] Qumrán vs el templo. Agréguese también el conflicto interno entre

---

[1023] Cf. J. Leipoldt y W. Grundmann, *El mundo del Nuevo Testamento*, I, p. 299.

[1024] Este conflicto no siempre es tenido en cuenta con la debida atención en el estudio de los evangelios. Su consideración –en el marco del análisis sociopolítico de los textos– puede suministrar luces nuevas para problemas añejados, como lo muestra, p. ej., un estudio de G. Theissen sobre el conflicto de Jesús con el templo. Partiendo de la tensión entre la ciudad de

"hebreos" y "helenistas",[1025] y luego la relación tensa y discutida entre el judeocristianismo y el paganocristianismo. Una dimensión enormemente conflictiva y con profundos abismos políticos, religiosos e ideológicos la constituye el conjunto de los diferentes mesianismos sostenidos en Israel antes de la catástrofe del año 70 d. C.[1026] Y ni qué hablar de las oposiciones levantadas por la apocalíptica.

A nivel del EvLc, se constata la aparición de diversos actores que trabajan con una serie de elementos ideológicos. Algunos personajes se valen de estos elementos para legitimar determinadas situaciones; otros, por su parte, cuestionan estas representaciones, sosteniendo elementos polares y a veces los mismos, pero con significado contrario. Los elementos más destacados son la pureza, los méritos, la prosperidad económica como indicio de la bendición divina, el cumplimiento de la Ley, el sábado, Jerusalén, el templo, la interpretación de las Escrituras, y Abraham. De todas estas figuras, elegimos aquí a Abraham; y postulamos que el EvLc evidencia una lucha ideológica tan fuerte entre dos papeles temáticos antagónicos de *Abraham*, que este personaje se escinde en dos.

Cada una de las representaciones mentales simbólicas,[1027] al ser sostenida por grupos sociales y/o religiosos diferentes e incluso antagónicos, adquiere vida propia para el respectivo grupo. Cuando las respectivas imágenes sustentadas por grupos diferenciados y antagónicos remiten a un mismo personaje, es lícito hablar de personajes diferentes, aunque las representaciones simbólicas lleven el mismo nombre.[1028] Esto es lo que sostenemos para el caso de *Abraham* en el EvLc. El texto

---

Jerusalén y el campo, Theissen analiza el *logion* sobre el templo atribuido en el sanedrín a Jesús (Mc 14,58): "Die Tempelweissagung Jesu. Prophetie im Spannungsfeld von Stadt und Land", en G. Theissen, *Studien zur Soziologie des Urchristentums*, WUNT 19; Tubinga, Mohr-Siebeck, 1979, 142-159. Publicado originalmente en *ThZ* 32 (1976) 144-158.

[1025] Esta tensión es parte de un conflicto mucho mayor, de vital importancia para la vida y la misión de la Iglesia en el primer siglo: la proyección del joven cristianismo más allá de los límites geográficos y étnico-religiosos originales del evangelio a todo el mundo del Mediterráneo, con los correspondientes cambios de las representaciones simbólicas que revestían a su figura central. En cuanto a los helenistas, cf. el amplio resumen de investigaciones sobre la materia en E. Haenchen, *Die Apostelgeschichte*, p. 253-262; también M. Hengel, "Zwischen Jesus und Paulus. Die 'Hellenisten', die 'Sieben' und Stephanus (Apg 6,1-15; 7,54-8,3)", en: *ZThK* 72 (1975) 151-206. con respecto a la separación del cristianismo de su matriz original, cf. Bernd Wander, *Trennungsprozesse zwischen Frühem Christentum und Judentum im 1. Jahrhundert n. Chr. Datierbare Abfolgen zwischen der Hinrichtung Jesu und der Zerstörung des Jerusalemer Tempels*, TANZ 16; Tubinga/Basilea, Francke, 1994, p. 123-130.

[1026] Remitimos, p. ej., a los estudios de carácter general o panorámico de J. H. Charlesworth, *The Messiah.. Developments in Earliest Judaism and Christianity*. The First Princeton Symposium on Judaism and Christian Origins, Minneapolis, Fortress Press, 1992; R. A. Horsley y J. S. Hanson, *Bandits, Prophets, and Messiahs*; S. Mowinckel, *El que ha de venir. Mesianismo y Mesías*, Madrid, FAX, 1975; G. S. Oegema, *Der Gesalbte und sein Volk. Untersuchungen zum Konzeptualisierungsprozess der messianischen Erwartungen von den Makkabäern bis Bar Koziba*, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1994; J. L. Sicre, *De David al Mesías. Textos básicos de la esperanza mesiánica*, Estella, Verbo Divino, 1995. En ésta y otras referencias bibliográficas no incluimos estudios de carácter más específico.

[1027] Bajo representación o esquema mental simbólico se entiende una determinada manera de pensar, un molde de cosmovisión, un patrón mental empleado para medir la realidad; un marco subjetivo para comprender y responder a las situaciones y los desafíos que se van presentando.

[1028] Frecuentemente, una misma persona engendra representaciones con nombres diferentes, o por lo menos preferentemente diferentes. El *Kyrios*, el *Cristo Pantocrátor*, el *Mesías sufriente*, el *Maestro bueno* y el *Jesús revolucionario* remiten a la misma persona, pero prefieren emplear designaciones peculiares para lo que quieren representar. Con ello, es apropiado hablar de figuras diferentes. Ya en el NT se encuentran aproximadamente 250 –¡doscientos cincuenta!– nombres y títulos cristológicos aplicados a Jesús; cf. Abraham Meister, *Namen des Ewigen*, Pfäffikon, Verlag Grosse Freude, 1973, con un índice de títulos cristológicos en las p. 639-642. Los resultados canonizados de las discusiones cristológicas de los primeros siglos han quedado plasmados en los respectivos credos, pero la historia de estas verdaderas luchas no terminó con el Atanasiano. De hecho, permea los veinte siglos del cristianismo.

lucano contiene dos representaciones simbólicas antagónicas de *Abraham*, ambas referidas al mismo personaje fundacional de la identidad colectiva; y a través de un complejo proceso de producción de sentido, captado por el instrumental del análisis semiótico, queda desautorizada una de estas imágenes y se instala como propuesta la otra. De esta manera, el texto produce un nuevo sentido en torno a una figura de referencia.

Para identificar ese mecanismo, haremos un relevamiento de los datos del empleo ideológico de *Abraham*, el desenmascaramiento del papel temático del Abraham *dominante* y la construcción del papel temático del *alternativo*.

3.1.1. Los dos Abrahames en el EvLc

En realidad es de esperarse que no haya un solo *Abraham* en una obra literaria tan vasta con tantas oposiciones entre ricos y pobres, despreciadores y despreciados, oponentes y seguidores de Jesús, prestigiosos y pecadores. Una vez constatada la importancia fundamental de Abraham para los diferentes grupos, es lógico pensar que cada uno de estos exprese sus anhelos y necesidades con un *Abraham* propio. En efecto, en el EvLc se van perfilando las características de dos Abrahames violentamente contrapuestos.[1029]

Asumimos conscientemente el riesgo de hablar de "dos Abrahames" en el EvLc. Comúnmente la exégesis no emplea esta caracterización. Prefiere hablar de dos usos de la misma figura o de la lucha contra la "glorificación panegírica de Abraham"[1030] y contra la falsa confianza puesta en él. La mayoría de los estudios sobre el particular no va más allá de constatar que se pone en tela de juicio un efecto automático de la filiación abrahamítica. Por otro lado, la principal masa de los estudios sobre *Abraham* en el Nuevo Testamento se dedica al empleo de esta figura por parte de Pablo, como referente para la fe y la justificación por la fe, y en menor escala también para la entrega y la confianza total en Dios.[1031]

[1029] Un cuadro similar, pero mucho menos extenso, se presenta en el EvJn. La falsa seguridad de quienes se remitían a Abraham constituye el trasfondo de la discusión del EvJn sobre este patriarca, la fe en Jesús y la práctica de las obras de Abraham. Los datos de Jn 8,30-40.48-59 permiten, en cierta manera, llegar a conclusiones similares a las que exponemos en este trabajo. Cabe constatar, sin embargo, que en el EvJn Jesús queda implicado de una manera más directa en las representaciones simbólicas en torno a Abraham. A su vez, su redefinición de la relación con Abraham se sitúa en el nivel de mitente para la ruptura definitiva con sus interlocutores.

[1030] J. Jeremias, Art. Ἀβραάμ, *ThWNT*, I, 8.

[1031] Dada la importancia de la figura de Abraham en las pugnas indicadas, remitimos a más bibliografía sobre *Abraham* en el cristianismo temprano/NT (y en el judaísmo de la época).
Cf. K. Berger en el art. "Abraham II. Im Frühjudentum und neuen Testament", en: *TRE* I, p. 381-382; W. Baird, "Abraham in the New Testament. Tradition and the New Identity", en: *Interpr* 42 (1988) 367-379; O. Boyd, Art. "Abraham", en: *The International Standard Bible Encyclopedia (ISBE)*, Eerdmans (1939), BibleWorks 4.0 (CD 2), 1998; J. L. Espinel, "Israel y la bendición de Abraham para todas las gentes"; Thomas Hieke, Art. Abraham, en: http://www.dbg.de/article.php?article=484 (*Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet* (WiBiLex); H. E. Lona, *Abraham in Joh 8*, Berna/Friburgo, 1976; C. A. Joachim Pillay, "'Children of Abraham' in the Gospels", en: *IJT* 20 (1971) 57-69; J. Roloff, "Abraham im Neuen Testament. Beobachtungen zu einem Aspekt biblischer Theologie", en J. Roloff, *Exegetische Verantwortung in der Kirche. Aufsätze*, Gotinga, 1990, 231-253; Jeffrey S. Siker, "From Gentile Inclusion to Jewish Exclusion: Abraham in Early Christian Controversy with Jews", en: *BThB* 19 (1989) 30-36 (analiza el empleo de la figura de Abraham en las tempranas controversias cristianas con los judíos a través de cuatro etapas; pero omite el hecho evidente que Lucas empleó a Abraham para incluir a pobres y despreciados), R. L. Wilken, "The Christianizing of Abraham: The Interpretation of Abraham in Early Christianity", en: *ConcThM* 43 (1972) 723-731. No agregamos aquí la legión de trabajos específicos sobre *Abraham* en la literatura paulina.
Un estudio fructífero para la temática de *Abraham* en la doble obra lucana es el de N. A. Dahl, "The Story of Abraham in Luke-Acts", en: L. E. Keck – J. J. Martyn (Eds.), *Studies in Luke-Acts*, p. 139-158.

3.1.1.1. Relevamiento de datos

Los dos personajes de la Biblia Hebra más nombrados en el NT son Moisés (80 menciones) y Abraham (73).[1032] La riqueza y la variedad de alusiones a Abraham son realmente asombrosas. Bajando este dato a la doble obra lucana y comparando con las demás figuras de la Biblia Hebrea, se constata que juntamente con David, Elías, Isaías, José y Moisés, el patriarca Abraham pertenece a los principales personajes de la tipología escriturística de Lucas. Moisés, por su parte, es nombrado 10 veces en el EvLc y 19 en Hch; Abraham, 15 en el EvLc y 7 en Hch.[1033]

Sobre la base de fórmulas, títulos, lugares teológicos y sitios topográficos, las referencias explícitas a *Abraham* contenidas en la doble obra lucana pueden agruparse de la siguiente manera:[1034]

– El Dios de *Abraham*, Isaac, Jacob; el Dios de los padres: Lc 20,37; Hch 3,13; 7,32.

– El pacto, el juramento y la promesa de Dios a *Abraham*: Lc 1,55.73; Hch 3,25; 7,2 (tema desarrollado en 7,2-8); 7,17.

– Los hijos de *Abraham*: Lc 3,8 (dos veces); 19,9; Hch 13,26 (cf. también 3,25); la hija de *Abraham*: Lc 13,16.

– *Abraham* en el más allá: Lc 13,28; 16,22.23.24.25.29.30.31; también 20,37.

– Misceláneas: *Abraham* en la genealogía de Jesús, Lc 3,34; la tumba que compró *Abraham*, Hch 7,16.

Limitando ahora el relevamiento al EvLc, es necesario pasar a una segunda clasificación que tome en cuenta los valores atribuidos a *Abraham*. De esta manera, se obtiene un listado de las funciones ideológicas de la figura del patriarca:

Lc	1,55	El A de los humildes y oprimidos
	73	El A de los humildes y oprimidos
	3,8b	El A de los autosuficientes y confiados en su ascendencia abrahamítica, por ello no-arrepentidos
	8c	El A de los sujetos que reemplazan a los autosuficientes
	34	El A padre de Jesús el Mesías
	13, 16	El Abraham de mujeres, enfermos y oprimidos
	28	El Abraham de los sujetos que reemplazan a los autosuficientes; el A vivo

---

No tomamos aquí en consideración la gran cantidad de estudios sobre *Abraham* en la Biblia Hebrea y en la tradición judía. Para *Abraham* en el AT, remitimos a la bibliografía en el artículo "Abraham I. Im Alten Testament" de R. Martin-Achard en *TRE* I, 371s; para *Abraham* en el judaísmo, cf. la bibliografía en el artículo "Abraham III. Im Judentum" de R. P. Schmitz en *TRE* I, 385. Advertimos que estas bibliografías deben ser ampliadas con los trabajos recientes.

[1032] Un esquema similar de frecuencia de referencias a Moisés y Abraham se repite en el Corán. 188 aleyas del Corán citan a Abraham (= Ibrahim), con un total de 245 referencias; cf. O. Boyd, art. "Abraham", en *The International Standard Bible Encyclopedia (ISBE)*, *op. cit.* Para mayor información remitimos a Youakim Moubarac, *Abraham dans le Coran. L'Histoire d'Abraham dans le Coran et la naissance de l'Islam*, Études Musulmanes 5; París, J. Vrin, 1958 (con abundante bibliografía). Para un estudio más resumido, cf. R. Martin-Achard, *Actualité d'Abraham*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1969, el ítem "Abraham dans le Coran", 161-175, con documentación.

[1033] A modo de comparación: David aparece 59 veces en el NT (13 en el EvLc y 11 en Hch); Elías, 29 (7 en el EvLc y ninguna en Hch); Isaías, 22 (2 en el EvLc y 3 en Hch), José, 9 (ninguna en el EvLc y 5 en Hch). Si bien la importancia no se deriva directamente de la frecuencia, ésta es un primer indicio para la búsqueda de aquella.

[1034] Seguimos la clasificación presentada por N. A. Dahl, "The Story of Abraham in Luke-Acts", p. 141.

No consideramos aquí las referencias implícitas y alusivas, como, p. ej., la fórmula *el Dios de los padres, la promesa hecha a los padres*

16, 22	El A de los pobres
23	El A de los pobres
24	El A de los que confían en su ascendencia abrahamítica; el A milagrero que debe preocuparse por la salvación de sus descendientes
25-26	El A juez de los ricos
26	El A que no puede salvar a sus descendientes del Hades
27-28	El A milagrero que debe preocuparse por la salvación de sus descendientes
29	El A que remite Moisés y los profetas
30	El A milagrero que debe preocuparse por la salvación de sus descendientes
31	El A que remite a Moisés y los profetas; el A anti-milagrero
19,9	El A de pecadores y despreciados
20,37	El A vivo (Agréguese el A vivo en Lc 16,22-31).

Esta enumeración de las funciones ideológicas de *Abraham* permite reagrupar los textos individuales sobre la base de los diversos papeles temáticos del patriarca. Por una parte, se perfila el papel temático de un *Abraham* negativo, criticado y rechazado por el discurso; por otra, el texto construye un papel temático positivo de un *Abraham* diferente, basado en dos principios que comparte con el *Abraham* negativo: *Abraham vive*, y *Abraham tiene importancia para determinadas personas*. Al mismo tiempo, el *Abraham* nuevo se basa en una serie de inversiones. Éstas comienzan con la introducción de una diferencia o cuña ideológica en el campo de los destinatarios de la importancia de *Abraham*; y prosiguen con una redefinición de estos destinatarios, agrupando por un lado a destinatarios negados y por el otro, a afirmados. Luego de compartir el aspecto realizado *Abraham vive*, combinado con el aspecto virtual *Abraham puede actuar* (Lc 3,8; 13,28; 16,22-31 y 20,37), los dos papeles temáticos se oponen radicalmente, expresándose en los siguientes textos:

– El *Abraham* de los autosuficientes y confiados en su ascendencia abrahamítica, ricos, exigentes y solicitantes de milagros y favores especiales: Lc 3,8b; 16,24.27-28.30;

– El *Abraham* de los humildes y oprimidos, mujeres, enfermos, pobres, pecadores, despreciados; perteneciente a quienes reemplazan a los confiados en su ascendencia abrahamítica: Lc 1,55.73; 3,8c; 13,26.28-29; 16,22.23; 19,9.

El *Abraham* alternativo ejerce también funciones de juez en la medida en que en Lc 16,25.26 ratifica el juicio eterno sobre el ex rico condenado. Al mismo tiempo, confirma la suficiencia de la voluntad de Dios expresada en la Ley y los profetas en el orden salvífico, Lc 16,29.31.

Este *Abraham* se opone asimismo al papel temático *salvador a toda costa* que le asignan quienes confían en su ascendencia abrahamítica: Lc 3,8a; 16,25-26.29.31.

En Lc 13,28-29, *Abraham* asume el papel de juez indirecto, al entrar en conjunción con el reino de Dios y los salvados provenientes de todo el orbe. Por contraposición, entra en disyunción con los interlocutores judíos.

Resta ubicar el papel *Abraham padre de Jesús* de Lc 3,34. Por la conjunción establecida a lo largo del EvLc entre Jesús y el sujeto colectivo *pobres-despreciados-pecadores*, se deduce que el papel de *antepasado del Mesías* se une al de *Abraham de los humildes*.

Después de haber identificado los dos papeles temáticos que revisten a sus respectivos portadores de tal manera que se impone hablar realmente de dos

Abrahames, cabe pasar a la revisión estructural de aquellos textos y segmentos cuyas figuras revisten y construyen a los respectivos patriarcas.

3.1.1.2. Desenmascaramiento y destrucción del papel temático mentiroso del ABRAHAM de los autosuficientes, prestigiosos y ricos

EL EvLc realiza la destrucción del papel temático del *Abraham* de los autosuficientes, prestigiosos y ricos mediante enérgicos procesos de desenmascaramiento de su carácter *mentiroso* (*parecer* + *no ser*). Estos procesos se expresan en todas las menciones del patriarca, tanto en las referencias explícitas de la ideología mentirosa (Lc 3,8 y diversos segmentos del cap. 16), como también en los segmentos que van creando positivamente el papel temático del *Abraham* de los humildes y despreciados (elementos del Magníficat y el Benedictus; Lc 13,26 y 19,9; y segmentos del cap. 16).

Respetando los mecanismos del texto, el análisis debe dedicarse a las menciones explícitas del *Abraham desenmascarado*, dejando los elementos implícitos a la sección sobre el *Abraham* de los marginados. Las figuras con las que el discurso reviste explícitamente a ambos *Abrahames* producen implícitamente por oposición estructural otras tantas caracterizaciones del *Abraham* opuesto, es decir, una figura que lleva signo contrario. En otras palabras, lo que se afirma de un *Abraham*, se niega del otro, y viceversa.

El desenmascaramiento explícito del *Abraham* de los autosuficientes comienza con Lc 3,8b: *No comiencen a decir dentro de ustedes mismos: 'Tenemos a Abraham por padre'*. La fórmula ἐν ἑαυτοῖς [*dentro de ustedes mismos*] inicia una cadena de actos de desenmascaramiento muy típicos en los evangelios: el sujeto agente, en este caso Juan el Bautista y en todos los demás, Jesús, se evidencia como conocedor de los pensamientos de sus interlocutores, generalmente oponentes.[1035] La objeción a la que alude Juan el Bautista se realiza a nivel de los pensamientos (*dentro de ustedes*), no de la verbalización (como, por ejemplo, la intervención del fariseo en Lc 14,15 y la de sus congéneres en Lc 19,39).

La advertencia del Bautista es un juicio moral sobre el carácter mentiroso de la gente que acude al bautismo pero no quiere realizar los frutos del arrepentimiento. Es mentiroso, porque *parecen* arrepentirse (= quieren ser bautizados), pero en realidad *no están* dispuestos a ser verdaderos arrepentidos con frutos concretos (*parecen* + *no son*).

El contenido de la objeción, la filiación abrahamítica según la carne, también es desenmascarado como mentiroso: parece dar seguridad salvífica, pero no lo puede hacer. El breve segmento es, pues, una doble verificación del carácter mentiroso de los oyentes y su ideología. ¿A qué representación se está aludiendo aquí?

Los datos de la literatura de la época ayudan a precisar el contenido del esquema mental o simbólico atacado. Sobre la base de la importancia de *Abraham* en la Biblia Hebrea, principalmente en el Génesis,[1036] se desarrolló la imagen de una figura que

---

[1035] El conjunto de los desenmascaramientos de pensamientos, opiniones, reproches ocultos y esquemas mentales constituye toda una isotopía propia, emparentada con las funciones críticas y didácticas de Jesús.

[1036] Cabe destacar que hay matices bastante diferentes en las fuentes. Mientras que el Yavista convierte al patriarca en una figura davídica y subraya el tema de la bendición ampliada a lo universal (Gn 12), el Elohista enfatiza la obediencia de *Abraham* como tipo del verdadero "temeroso de Dios" (Gn 22). La escuela deuteronomista, por su parte, invoca el juramento que el Señor hizo al patriarca a favor de su pueblo. Los profetas, el cronista y la teología sacerdotal acentúan la importancia de *Abraham* en vista de la salvación de sus descendientes (Gn 17); cf. la síntesis en R. Martin-Achard, Art. „Abraham", *TRE* I, p. 371.

brindaba seguridad, futuro y bienaventuranza a sus descendientes, construyéndose de esta manera el significado soteriológico de *Abraham*.[1037]

Es de fundamental importancia constatar que Juan el Bautista no ataca la confianza salvífica y el prestigio de la descendencia en sí mismas, sino porque servían de excusas para la falta de una praxis concreta de frutos de arrepentimiento.

A la hora de rastrear antecedentes del cuestionamiento de la confianza mentirosa en Abraham, encontramos en primer lugar dos textos de la Biblia Hebrea: Ez 33,24 e Is 63,16. Ez 33,24 desenmascara las ilusiones de los no deportados, quienes en medio de las catástrofes que sobrevinieron a su país (597 y 587 a. C.), ven precisamente en la figura de Abraham la garantía de la posesión de la tierra:

> *Los que habitan aquellos lugares asolados en la tierra de Israel, hablan diciendo: "Abraham era uno, y poseyó la tierra; pues nosotros somos muchos, a nosotros nos es dada la tierra en posesión".*

Del contexto se desprende que esta postura les hace estimar que no es necesario ser obedientes a la voluntad de Dios. El profeta les recuerda drásticamente sus pecados, anulando de esta manera su falsa confianza.[1038]

Is 63,16, dirigiéndose a Dios, establece con énfasis:

> *¡Pero tú eres nuestro padre! Aunque Abraham nos ignore e Israel no nos reconozca, tú, Señor, eres nuestro padre. Redentor nuestro es tu nombre desde la eternidad.*

Este segmento es parte del salmo de lamentación nacional acaso más impactante de toda la Biblia (Is 63,15-64,11). El texto completo es una oración litúrgica del tiempo postexílico, que expresa que el destino futuro de Israel depende de su Dios, al cual invoca como padre. El breve segmento con la referencia a Abraham enfatiza el hecho de que el Señor es el verdadero padre y como tal, el único salvador de Israel. Los antepasados –incluso los más sublimes y estimados, Abraham e Israel (= Jacob)– no merecen esa confianza, pues ignoran al pueblo castigado. Se anuncia, pues, una cuña ideológica en la representación simbólica de Abraham como padre.

[1037] Remitimos a lo indicado sobre Abraham en el análisis de la predicación de Juan el Bautista, Lc 3,1-22.

No entramos a considerar aquí todo los significados de Abraham en el judaísmo, desplegados en múltiples relecturas, leyendas y reflexiones. Los diversos significados atribuidos a Abraham se reflejaron en numerosas lecturas paradigmáticas: *Abraham* como monoteísta, elegido, inventor, astrónomo, matemático (= héroe cultural), primer prosélito o convertido, primer misionero, opositor a la idolatría, migrante o trashumante, circuncidado, diez veces tentado, amigo de Dios, justificado, obediente, justo, realizador del ideal (helenista) de la virtud. Aquí nos limitamos sólo a los datos que hacen a la imagen cuestionada por el texto lucano. Para un cuadro más completo, cf. R. Martin-Achard, *Actualité d'Abraham*, el párrafo "Les traditions juives sur Abraham", p. 112-137, con amplia documentación; el excurso sobre Abraham en M. Dibelius, *Der Brief des Jakobus*, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1959[10], p. 157-163; las múltiples referencias en Strack-Billerbeck, I-IV, *passim*; S. Sandmel, "Philo's Place in Judaism. II: A Study of Conceptions of Abraham in Jewish Literature", en: *HUCA* 26 (1955) 151-332; y Geza Vermes, "Scripture and Traditions in Judaism", en: *StPB* 4 (1961) 67-126 y 193-227.

De cierto interés paralelo a nuestro estudio son las representaciones de Abraham en la literatura del judaísmo helenístico, ya que fueron empleadas en la confrontación con imágenes negativas del judaísmo sostenidas por el entorno no judío; cf. Günter Mayer, „Aspekte des Abrahambildes in der hellenistisch-jüdischen Literatur", en: *EvTh* 22 (1972) 118-127.

[1038] Cf. *ad locum* W. Zimmerli, *Ezechiel*, BKAT XIII/2; Neukirchen-Vluyn, Neukirchener, 1969, 815-819. Ahora bien, también es posible una lectura más positiva del eslogan, en el sentido de que apunta a animar a quienes debían empezar a reconstruir toda su vida y su nación en medio de la crisis, la destrucción y el desconcierto generales; cf. W. Eichrodt, *Der Prophet Hesekiel. Kapitel 19-48*, ATD 22/2; Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1969[2], 320. Si bien el dicho pudo haber tenido ese origen, en Ezequiel 33 está colocado en un contexto de denuncia de los pecados y de anuncio del juicio divino, de manera que ya no tiene tinte positivo.

Las advertencias aumentan en la literatura judía apocalíptica y helenista, sobre todo en el género parenético. Bastante drástico es el *Libro de los secretos de Henoc (eslavo)*, 13,105:

> *Entonces, pues, hijos míos, no digan: "Nuestro padre está con Dios e intercede por nosotros para librarnos con sus plegarias de nuestros pecados', (pues) allí no hay nadie que ayude al hombre que ha pecado."*[1039]

En la misma línea se sitúa el 2 Baruc 85,12, que deja en claro que ni la intercesión por los pecados ni la intervención de los padres ayudarán en la hora del juicio.[1040] El mismo pensamiento queda expresado en 4 Esdras 7,102-115, indicando que los ejemplos bíblicos de intercesión (Abraham por los habitantes de Sodoma, Moisés por quienes pecaron en el desierto, Elías pidiendo por lluvia, Ezequías por el pueblo, etc.) se limitan a este mundo presente, pero que el juicio será el fin de este tiempo, con lo cual nadie podrá transferir misericordia a quien fuere condenado.[1041]

Otro antecedente importante, esta vez de Qumrán, es 1QS 2,9, que niega la validez de los méritos de los *padres* para el israelita puesto bajo maldición.

Por su parte, varios textos transfieren la discusión sobre la filiación al terreno de la ética. Los padres/patriarcas sólo sirven a los hijos si éstos se parecen a aquéllos. El *Testamento de Abraham*, Recensión B, 9,4, es claro:

> *Dijo Miguel: 'Tú entrarás perfectamente por ella (= la puerta estrecha), así como todos los que son semejantes a ti'.*[1042]

Para Filón de Alejandría, que dedica muchas páginas y tratados enteros a la idealización de Abraham, el patriarca es el prototipo de todos aquellos que poseen verdadera nobleza no por su ascendencia, sino por su justicia. De esta manera, Abraham es ejemplo o paradigma para los prosélitos.[1043] Esta nobleza quita toda importancia a la ascendencia.[1044] Lo mismo es expresado también por Justino en su *Diálogo*. Ubica el debate en los parámetros de la fe y las obras de justicia:

> "Porque nadie ha de recibir ninguno de esos bienes de parte alguna, sino los que por la fe se asemejen en sentimientos a Abraham y reconozcan los misterios todos, quiero decir, que reconozcan que unos mandamientos se os dieron con miras al culto de Dios y a la práctica de la justicia, otros para anunciar misteriosamente a Cristo o por la dureza de corazón de vuestro pueblo".[1045]

En síntesis, se constata que diversos grupos y autores plantearon con sinceridad la pregunta crítica acerca de quién era (o podía ser considerado) un verdadero hijo de

---

[1039] A. de Santos Otero, *Libro de los Secretos de Henoc (Henos eslavo)*, en A. Diez Macho, *Apócrifos del Antiguo Testamento*, Tomo IV, p. 188. Nota: Como hay diferentes versiones (breves y largas) del Henoc eslavo, no coinciden las ediciones y traducciones. En la edición de Paul Riessler, *Altjüdisches Schrifttum ausserhalb der Bibel*, Heidelberg, Kerle, 1966², el texto citado corresponde al capítulo 53,1; p. 469.

[1040] P. Riessler, *Altjüdisches Schrifttum ausserhalb der Bibel*, p. 113.

[1041] *Liber IIII Ezrae*, 7,102-115. *Biblia Sacra iuxta Vulgatam Versionem*, II: *Proverbia-Apocalypsis-Appendix*, Stuttgart, Württembergische Bibelanstalt, 1969, p. 1948-1949. El versículo final es tajante: *Tunc ergo nemo poterit misereri eius qui in iudicio victus fuerit, neque demergere eum qui vicerit*. Cf. el texto castellano en Gabriel Marcelo Nápole, *Liber Ezrae Quartus. Estudio de la obra, traducción crítica y notas exegéticas a partir de la versión latina*, Valencia, Facultad de Teología *San Vicente Ferrer*, 1998; Versículo 115: *En consecuencia, nadie puede tener misericordia de aquel que fuera vencido en el juicio, ni aplastar a aquel que venciera*, p. 135.

[1042] L. Vegas Montaner, *Testamento de Abraham*, en: *Apócrifos del Antiguo Testamento*, Tomo V, p. 500.

[1043] Filón de Alejandría, *Sobre las virtudes (De virtutibus)*, sección: *Acerca de la nobleza*, 206ss; en *Obras completas de Filón de Alejandría*, Buenos Aires, Acervo Cultural/Editores, 1976, Vol. V, 60ss.

[1044] Filón de Alejandría, *Sobre las virtudes*, 187, p. 55-56; y 206, p. 60.

[1045] San Justino, *Diálogo con Trifón*, 44,2; *Padres Apologistas Griegos (s. II)*, p. 374. Sobre la filiación abrahamítica de los cristianos por tener la misma fe de Abraham, cf. 119,5, p. 510.

Abraham. Sus respuestas pueden condensarse en una afirmación praxeológica: *verdaderos hijos de Abraham son aquellos que siguen el ejemplo del patriarca.*

Según la concepción que se expresa en estos textos, ni la ascendencia abrahamítica ni la intercesión del patriarca tienen valor salvífico automático para el destino de Israel en general y/o para el resultado del juicio inminente a nivel individual.

La referencia a la ὀργή [*ira*] en Lc 3,7 opone el juicio divino a la ideología de la seguridad salvífica. La indicación de los frutos evidencia que el programa complejo del predicador se sitúa en el ámbito de la praxis. El Bautista no desarrolla, pues, ninguna discusión teológica que ponga en duda la validez de la religión de los Abrahamitas ni trata de buscar una verdad basada en principios filosóficos. Libra una batalla contra una praxis cuya práctica (los no-frutos) se basa en una teoría equivocada (la confianza en una ascendencia).

El programa *cuestionar-negar la seguridad salvífica de los Abrahamitas* cumple una función de programa narrativo adjunto al programa principal *producir una praxis que corresponda a la voluntad de Dios*. Ubicando este programa en las coordenadas del reino de Dios, puede decirse que la filiación abrahamítica a secas, como anclaje ideológico de la seguridad salvífica automática, no sirve absolutamente de nada. Al contrario: esa confianza (cuyo efecto es la falta de práctica de los valores sostenidos por el predicador), sólo produce *juicio*. La inutilidad de la ascendencia en el orden salvífico es ilustrada mediante el empleo de la curiosa figura *hijos de piedras*. Juan ataca todo pretexto, toda pretensión, todo intento de hacerle exigencias a Dios sobre la base del acaparamiento de una figura esencial del pasado histórico-religioso de Israel. Este acaparamiento no es meramente étnico-religioso, como si estuviera en juego una lucha entre una estrechez nacional y la amplitud universalista. Tampoco alcanza con decir que el Bautista construye una filiación espiritual, en vigencia por encima de la carnal. La lucha es esencialmente praxeológica.[1046] Los distintos aspectos que van apareciendo a lo largo del EvLc son concreciones parciales cuyo conjunto forma los respectivos papeles temáticos de los dos *Abrahames*.

Lc 13,22-35 despliega otros aspectos del papel temático de los dos *Abrahames*. Aquí se superponen tres funciones, las dos primeras opuestas a la tercera. En Lc 13,28, la mención de los patriarcas es una especie de punta de lanza indirecta contra la falsa seguridad. Los descendientes de Abraham verán a su venerado antepasado (juntamente con los otros personajes importantes) en el reino de Dios, pero sus lazos con ese sujeto no les servirán de nada. "Su" *Abraham* no les ayudará. La oposición construida por el texto entre *ver a Abraham etc. en el reino* y *ser expulsado del reino* establece una conjunción entre los salvados y el *Juez* que expulsa a los otros.[1047] Esta conjunción extiende ligeramente el carácter de *Juez excluyente* a los patriarcas y profetas, de manera que *Abraham* adquiere figurativamente las características de un

---

[1046] Conste que es muy común encontrar la fórmula "espiritualización de Abraham por el NT/el cristianismo" (o "la espiritualización de la paternidad de Abraham por el NT", cf., por ejemplo, C. Schersten Lahurd, "One God, One Father: Abraham in Judaism, Christianity and Islam", en: *Dialog* 29 (1990), p. 23. Así a secas, sin concreción histórica, este enunciado es demasiado abstracto. ¿O acaso no es concreción histórica el hecho de que el cristianismo, entre otros elementos también gracias a la aplicación de la paternidad de Abraham de todas las personas que creen, haya asumido una proyección universalista, renunciando a la fijación teológica sobre una determinada geografía? En el cristianismo –salvo contadas excepciones– el afecto por la *Tierra Santa* tiene más bien un valor de evocación histórica (incluso sentimental), por tratarse del escenario de la mayor parte de la historia bíblica, y no el de una "inversión teológica". Esto evidencia que la fe cristiana subrayó determinados elementos de las promesas relacionadas con Abraham: la descendencia numerosa, la bendición universal; y dejó de lado la promesa de la tierra; cf. B. W. Anderson, "Abraham, the Friend of God", en: *Interpr* 42 (1988), p. 366. Todo esto no es una simple "espiritualización".

[1047] El pasivo ἐκβαλλομένους [*excluidos*] remite a Dios como sujeto agente tácito.

juez de quienes especulan con su ascendencia para no tener que practicar frutos de conversión. Este papel de *juez* es desarrollado con mayor profundidad en Lc 16,22-31.

El tercer elemento queda conformado por la afluencia de gente de todo el universo al reino de Dios.

Nótese que también aquí el tono es netamente praxeológico, no religioso ni filosófico. El motivo de la condena definitiva consiste en el programa de vida de los sujetos atacados, sintetizado en su designación como *hacedores de maldad*.

El lugar estructural de Lc 13,22-35 le confiere una relevancia destacada a la unidad. El evangelista ubica la destrucción de los pilares de sus oponentes en el centro de la gran simetría del relato de viaje de su Evangelio. Jesús anula los privilegios étnico-religiosos y la seguridad abrahamítica, socava la autoridad del rey Herodes, y desenmascara el carácter asesino de la metrópolis poseedora del monopolio económico-religioso.

El conflicto definitivo entre los dos papeles temáticos opuestos se realiza explícitamente en la unidad del rico y Lázaro, el pobre, Lc 16,19-31. La parábola niega rotundamente toda pretensión de los Abrahamitas basada en su ascendencia; destruye el concepto de un *Abraham salvador del Hades*, estatuye un *Abraham juez* de los ricos egoistas y a la vez *defensor* de los pobres, y al mismo tiempo *ratificador* de la plena vigencia de la Ley de Dios. La pugna entre los dos *Abrahames* se realiza narrativamente mediante un constante vaivén, en cuyo transcurso queda anulado totalmente el primer papel temático y se afirma definitivamente el segundo, en total conjunción con los designios divinos.

Dios está presente de diversas maneras, todas ellas en conjunción con el *Abraham* de los pobres: salvación de Lázaro al morir éste; ubicación del salvado; reconocimiento del papel del *Abraham protector del pobre* por parte del ex rico; confirmación del juicio inversor y de la separación definitiva, representada por el abismo infranqueable como figura duplicadora de la brecha terrenal y el anverso de la posibilidad desaprovechada; capacidad de poder enviar como mensajero a un muerto; indicaciones sobre el camino de la salvación. Este vaivén tiene el siguiente esquema:

Lc 16,22-23	El *Abraham* de los pobres	
24		El *Abraham* que debe a sus hijos
25-26	El *Abraham* juez de los ricos, solidario con los pobres	
27-28		El *Abraham* milagrero para sus hijos autosuficientes en vida
29	El *Abraham* que remite a la voluntad de Dios, expresión de solidaridad con los pobres	
30		*Abraham* de los privilegiados y exigentes
31	El Abraham que remite a la voluntad de Dios	

El *condenado en tormentos* emplea el recurso más fuerte que se le ocurre: *apela a su filiación abrahamítica* para conseguir un alivio mínimo en su situación calamitosa.[1048] La exclusividad del recurso a la filiación colabora con la destrucción de

[1048] Ya quedó constatado que el programa *aliviar su situación* tiene un carácter hiperbólico grotesco, típicamente oriental ¿qué podrá hacer una gota de agua contra todo un infierno lleno de tormentos?

la seguridad mentirosa de la ideología de los autosuficientes. Narrativamente, el ex rico habría podido mencionar alguna obra buena hecha en vida, proponiéndola como mitente para la obtención de la pequeña ayudita que solicita. El empleo privilegiado de la filiación, expresada mediante la fórmula *Padre Abraham* en Lc 16,24.30 y *Padre* en Lc 16,27, es un elemento del plano descriptivo que colabora en la meta ideológica de la unidad en cuanto anulación total de la confianza pasivista y peligrosa de los descendientes de *Abraham* como tales.[1049]

El *Abraham* de los pobres entra nominalmente en el juego de la ideología peligrosa, precisamente para destruirla. No tiene problemas con calificar al condenado como *hijo*. He aquí, una figura verdaderamente sarcástica: un descendiente de *Abraham*, confirmado por el patriarca mismo en su condición como tal, debe quedar definitivamente en el infierno; y el venerado padre no quiere (Lc 16,25) ni puede (16,26) hacer absolutamente nada para aliviar la situación de ese hijito suyo.

Ya no existe, pues, ningún *Abraham* que deba socorrer a determinadas personas sólo porque éstas sean sus descendientes. Al contrario, *Abraham* se muestra como juez. Verbaliza la inversión de los destinos y afirma la condena del ex rico y el carácter definitivo de la perdición. El último resto de pretexto, pretensión, viveza, autojustificación, conato de salvación vía "lástima" con los cinco hermanos, encuentra su expresión narrativa en el doble intento de Lc 16,27-28 y 16,30. Aquí asoma la figura de un *Abraham* milagrero que debe salvar a toda costa a sus descendientes, tanto a los vivos como a los muertos ya condenados. Es un *Abraham* de gente privilegiada por el envío de mensajeros desde el más allá, de muertos que resucitan y que tienen testimonios aleccionadores; un *Abraham* de gente exigente que reclama medios muy especiales y distinguidos para poder salvarse.

El *Abraham* que responde a esta insistente solicitud, disfrazada de profunda preocupación del condenado por sus cinco hermanos, se revela nuevamente como el *Abraham* de los pobres. Destruye los papeles temáticos que le asigna la ideología del ex rico: milagrero, distribuidor de favores especiales, salvador de la gente en conjunción nominal con él. Todo esto lo hace remitiendo a la praxis salvífica: alcanza con conocer y practicar la voluntad de Dios expresada por Moisés y los profetas.[1050] El contexto parabólico indica que esta praxis se concreta en el amor a los pobres, en la satisfacción de sus necesidades y en el compartir. La filiación abrahamítica no garantiza absolutamente nada a los que no quieren oír a Moisés y los profetas. Al contrario, de privilegiados pasan a quedar comprometidos, pues su privilegio se torna exigencia de mayor responsabilidad. En otros términos: la filiación tiene que ser vivida en una praxis que le corresponda, para llevar a la participación en el reino de Dios. Según Lc 3,7-14, esa praxis debe consistir en frutos concretos de arrepentimiento, cuyo núcleo lo constituye el compartir alimentos y vestidos, no oprimir, no explotar, no cometer injusticias. Los paralelos isotópico-praxeológicos entre Lc 3,7-14 y 16,19-31 son por demás evidentes: el *Padre Abraham*, el juicio definitivo (cf. también Lc 13,28), la conversión, la concreción del cambio: compartir vestidos y alimentos – ¡precisamente lo que el rico no hizo![1051]

Desde el punto de vista de la isotopía ideológica, Lc 16,19-31 es la respuesta definitiva y negativa, anuladora y terminante a los sempiternos objetores. Contra la parábola del *rico necio* con su indicación de la muerte inminente en Lc 12,13-21, un rico podría levantar el argumento de la larga vida de tantos acaudalados que pasan años y años en la opulencia. "Y si llegáramos a ser condenados después de la muerte, todavía tenemos por padre a *Abraham*..." Ahora el discurso les dice: "Ese tal padre *Abraham* no les sirve absolutamente de nada. Escuchen:..." El *Abraham* de los ricos y autosuficientes invocado en Lc 16,24-31 por el condenado está en total disyunción con

---

[1049] F. W. Danker, "Luke 16,16 – An Opposition Logion", p. 239.

[1050] A. Dagron, "La parabole du riche et du pauvre Lazare (Luc 16,19-31)", en: *SemBib* 117 (2005), p. 54-55.

[1051] La nueva praxis o "conducta de vida" es la expresión de la conversión, cf. V. Tanghe, "Abraham, son fils et son envoyé", p. 568.

los sujetos representados por este ex rico, y esto implica que *no existe*. Hay sí un *Abraham* que se halla en conjunción con la voluntad de Dios y con los pobres beneficiados por la práctica de esa voluntad.[1052]

La destrucción de una determinada representación mental simbólica combinada con la inversión de los valores de la figura del patriarca no se dirige contra el concepto de Abraham como padre de los judíos, sino que ataca frontalmente la seguridad mentirosa del acaparamiento de una figura glorificada; acaparamiento derivado en despreocupación por el cumplimiento de la voluntad de Dios, por los pobres y por la salvación misma. Lo que el *nuevo Abraham* fomenta es precisamente el cumplimiento de la voluntad de ese Dios que ha elegido a su pueblo para revelarse.

La afirmación de que el nuevo *Abraham* no es "antijudío" se deriva de dos constataciones. En Lc 13,27, el reino de Dios no sólo es poblado por los patriarcas y los paganos, sino también por todos los profetas. Los excluidos, en cambio, no son llamados *judíos* o *israelitas*, sino *hacedores de maldad*. Luego, en Lc 13,16 y 19,9, dos miembros marginados de Israel son llamados expresamente *hija* e *hijo de Abraham*, respectivamente; y este título justifica nominalmente el proceder salvífico de Jesús. Esto indica que Lucas de ninguna manera excluye a los israelitas de la salvación. Sólo quienes se autoexcluyen con excusas materialistas (Lc 14,15-24) y quienes sostienen una seguridad mentirosa para justificar su desobediencia, quedarán afuera.[1053] La oposición entre los dos *Abrahames* no se realiza, pues, en el ámbito de pertenencias étnico-religiosas, sino en el de la discusión entre una praxis coherente con la voluntad de Dios y una seguridad equivocada y peligrosa. El declive del texto lucano es netamente praxeológico. Las actualizaciones de la lucha ideológica se producen en los campos relacional y económico.

Por otra parte, debe insistirse en que esta inversión ideológica y el declive indicado del proyecto jesuano-lucano tienen su anclaje histórico-salvífico en la vida, pasión, muerte y resurrección de Jesús el Cristo. La praxis propuesta pertenece a una comunidad de seguidoras y seguidores de Jesucristo, y no a individuos altruistas, pero solitarios.

Con los datos obtenidos, se constata que el papel temático destruido por el discurso consiste en *el Abraham mentiroso y peligroso*, definido como: *Abraham de los autosuficientes y de quienes confían en su filiación; Abraham de ricos,. exigentes y privilegiados.*

Papel temático: [EL ABRAHAM MENTIROSO Y PELIGROSO]
(Aspecto virtual)

Definido como: El Abraham de los autosuficientes y confiados en su descendencia abrahamítica; de los ricos, exigentes, privilegiados

Desplegado en los siguientes conjuntos figurativos: con estas figuras (aspectos realizados):

Paternidad y filiación	Tener por Padre a Abraham y no poder huir

[1052] Es tan evidente el sesgo praxeológico y la ubicación en la dimensión socioeconómica del relato parabólico que no es relevante discutir el valor alegórico del nombre *Lázaro* y su posible relación con Eliezer, el siervo extranjero de Abraham. La historia trabaja sobre el hecho de la inclusión de los pobres y la exclusión de los ricos, por más que éstos sean *hijos de Abraham*; y no sobre el problema de la inclusión de los (siervos) extranjeros. Valga como ejemplo de tal visión reduccionista el breve párrafo que J. L. Espinel dedica a Lc 16,19-31 en "Israel y la bendición de Abraham para todas las gentes", p. 417.

[1053] J. van Goudoever, "The Place of Israel in Luke's Gospel", en: *NT* 7 (1966), p. 123.

mentirosa	de la ira inminente. "Padre Abraham", "Padre", "Hijo"
Confianza mentirosa	Alegar como excusa: "Tenemos por padre a Abraham" Dios puede dar hijos a Abraham de estas piedras Abraham y otros en el reino vs ustedes excluidos Abraham no quiere ni puede ayudar al ex rico ahora condenado
Abraham milagrero	Salvación de sus descendientes del Hades Resurrección de un muerto para advertir a vivos
Exigencias y salvación a toda costa	Alivio en los tormentos en el Hades Envío de Lázaro como mensajero para los cinco hermanos del condenado Resurrección de un muerto Favores especiales
Acaparamiento de Abraham	Crítica de la curación en sábado de una hija de Abraham Crítica de la relación de Jesús con un publicano hijo de Abraham

3.1.1.3. Construcción del papel temático del ABRAHAM de los humildes, oprimidos, pobres, mujeres, enfermos, pecadores, despreciados; juez de los autosuficientes, ricos y no-arrepentidos

Las dos primeras menciones de *Abraham* en el EvLc se hallan en la secuencia de capacitación de Lc 1,5-4-13. Ocupan un lugar importante en las piezas líricas, el Magníficat y el Benedictus.

En Lc 1,54-55 se augura el nuevo papel temático que el EvLc propone como identificación del patriarca: el *Abraham* de las personas oprimidas. El segmento es una definición programática del destinatario de la acción histórico-salvífica de Dios. El *Israel de las promesas hechas a Abraham* no es concebido a partir de sobredeterminaciones étnicas, geográficas, rituales; sino que es redefinido sobre la base de categorías socioeconómicas y relacionales: Israel, el verdadero, el abrahamítico, es constituido por quienes temen a Dios, las personas no soberbias, no poderosas, indigentes, hambrientos, pobres. La línea divisoria entre descendientes y no descendientes pasa por la separación efectuada por la soberbia, el poder, el status, el prestigio, la riqueza. Esta redefinición se nutre de una serie de líneas de la tradición de los *humildes* en la historia de Israel.

La figura semiótica *Abraham y sus descendientes* pertenece al conjunto del *pacto*, que constituye a su vez uno de los aspectos realizados del papel temático de Dios; y es definido en términos de *invertir relaciones de poder y propiedad*. Estas inversiones extienden sus efectos inmediatos a la figura de *Abraham*. En Lc 1,54-55 se anuncia por oposición estructural una eventual destrucción de un *Abraham* de los sujetos juzgados por Dios. Correlativamente, se proclama la construcción de un nuevo *Abraham*, perteneciente a los favorecidos por Dios. Esto es lo que ocurrirá a lo largo del EvLc.

Tomando en cuenta que el Magníficat no sólo recuerda con gratitud los hechos que beneficiaron a determinados grupos históricos concretos y a ciertas personas, sino que

también anuncia futuros planes de Dios a ser realizados por el *Niño* que nacerá, se obtiene que las promesas hechas a *Abraham* se cumplirán en Jesús.[1054]

Abraham vuelve a ser mencionado en Lc 1,73. El Benedictus se organiza en dos bloques simétricos, Lc 1,68-72 y 1,73-79.[1055] El tema de la alianza cumple la función de bisagra que une los dos bloques. Allí se ubica la mención de *Abraham*. El primer bloque parte de los hechos histórico-salvíficos de la historia de Israel y concluye con la mención de la alianza; el segundo retoma este elemento, recreándolo, y lleva al anuncio de los hechos que se cumplirán en el *Niño*.[1056] *Abraham* es, pues, figura referencial de la historia de la salvación, tanto en la relectura que se proyecta hacia el pasado como en su actualización cristológica.

El valor isotópico de *Abraham* en Lc 1,73 es el mismo que el del patriarca en Lc 1,55. En ambos casos, el texto enfatiza el cumplimiento cristológico de las promesas divinas hechas a *Abraham*.

En Lc 3,8, la lucha entre los dos *Abrahames* estalla abiertamente. Luego de aniquilar el *Abraham* de los confiados en su ascendencia, el texto crea una nueva función del *Abraham* alternativo: recibir hijos hechos de piedras. El segmento contrapone esta posibilidad insólita de la creación de un nuevo pueblo de Abrahamitas a la excusa de la ascendencia étnico-carnal-religiosa levantada por los autosuficientes. J. Jeremias puso en tela de juicio la posibilidad de que la rara imagen *hijos de piedras* se base en un juego de palabras en arameo (y hebreo). Afirmó la vinculación del dicho con Is 51,1-2. Allí *Abraham* es presentado como peña o roca. La exégesis judía de la época vio en Is 51,1-2 una referencia al engendramiento milagroso de Isaac. A partir de allí, Jeremias postuló que Mt 3,9//Lc 3,8 no habla de piedras en el sentido de objetos sin valor, sino de la incapacidad de las mismas para engendrar hijos, es decir, por su carácter de objetos muertos. En este caso, no habría ningún juego de palabras.[1057] Esta opinión no se impuso en la exégesis. Se objetó que el texto profético subraya la ascendencia de todo el pueblo y su engendramiento por aquella pareja de antepasados, y que el texto evangélico prohíbe precisamente la confianza en esta ascendencia.[1058]

La imagen de los hijos nuevos de *Abraham* contiene, pues, varias dimensiones: creación de vida de lo muerto y estéril; reemplazo de los supuestos hijos de *Abraham* por hijos verdaderamente vivos, a partir de un acto de creación; hasta las piedras encierran más posibilidades que los autosuficientes; la total inutilidad de la ascendencia como legitimación de un no-producir frutos de conversión; Dios no necesita a los descendientes carnales de *Abraham*, sino que puede hacerse otro pueblo. En síntesis, se rechaza el postulado que afirmaba que la salvación dependía y se derivaba del origen.[1059]

Al integrar la arenga en su texto evangélico, Lucas la proyecta sobre la comunidad cristiana, construyendo así una nueva advertencia dirigida a sujetos de la iglesia que creen no tener necesidad de practicar frutos de conversión. De esta manera, las duras palabras pierden cualquier carácter "antijudío" (que de todos modos nunca tuvieron) y se convierten en un profundo cuestionamiento de la seguridad de personas cristianas prestigiosas, no arrepentidas, ricas y despreciadoras.

[1054] Nos permitimos remitir a un estudio propio sobre estas líneas del Magníficat: R. Krüger, "El Magníficat de Lucas 1,46-55: Recuerdo agradecido convertido en anuncio de una auténtica alternativa para la humanidad", en: *CT* 9 (1988:1) 77-83.

[1055] Cf. J. S. Croatto, "El 'Benedictus' como memoria de la Alianza", *passim*.

[1056] J. S. Croatto, "El 'Benedictus' como memoria de la Alianza", p. 214.

[1057] J. Jeremias, Art. λίθος, *ThWNT*, IV, 274s.

[1058] H.-G. Lind y E. Tiedtke, Art. λίθος, *ThBLNT*, II, p. 1184; también E. Schweizer, *Das Evangelium nach Matthäus*, p. 26.

[1059] Cf. J. Jeremias, *Jerusalén en tiempos de Jesús*, p. 313-314 y notas 41 y 42.

Abraham vuelve a ser mencionado en Lc 13,16, integrando el miniemblema *hija de Abraham* con el cual Jesús legitima su acto de curación en sábado. La unidad opone dos programas básicos: *desatar* versus *mantener atado*. El núcleo ideológico queda conformado por Lc 13,15-16. Allí Jesús desenmascara la hipocresía y el egoísmo económico de sus oponentes; estatuye el valor de la integridad de la vida humana en todos los órdenes (y no sólo en casos de agudo peligro de muerte); se relaciona con *Abraham* al vincular su acción liberadora con las promesas de plenitud y bendición, e indica así que él cumple esas promesas.

La fórmula *hija de Abraham*, el remate de la apología jesuana de la mujer, constituye una auténtica rareza. Fuera del EvLc, se encuentra en dos textos en el Talmud de Babilonia (Guitín 89, a; y Ketuvot, 72, b),[1060] ambos también en defensa de las mujeres; y en 4 Macabeos 15,28, que aplica el título a la madre de los hijos mártires, derivando su fuerza de su condición de hija del patriarca: *Pero aquella madre... no eligió la salvación de sus hijos por un breve tiempo, sino que, como hija de Abraham, tuvo presente la fortaleza de aquel hombre temeroso de Dios.*[1061]

El cañoneo ideológico lucano en forma de pregunta tiene una estructura simétrica:

Lc 13, 15	A	¿En sábado
	B	ustedes no desatan
	X	buey o asno?
16	B'	Esta *hija de Abraham*, atada por Satanás, no se la debía desatar
	A'	en sábado?

La doble pregunta trabaja con varias oposiciones. Por una parte, enfrenta los programas narrativos y sus correspondientes sujetos *desatar buey o asno*; *no desatar a ésta*, la *hija de Abraham*; *Satanás que la ató*; y asimismo confronta el *reconocimiento de la mujer como hija de Abraham* con el *desprecio de la mujer por parte de los líderes de los hijos de Abraham*. Cada serie califica un programa propio: el de liberación, realizado por Jesús; y el de opresión (somática, religiosa, económica, sexual/de género, cultural), realizado por los anti-sujetos.

La fórmula *hija de Abraham* cumple la doble función de valoración positiva de la mujer encorvada y de justificación del programa de sanidad de Jesús. La mujer no sólo recibe dignidad somática (restitución de la plenitud de la salud), relacional (eliminación del estigma de la enfermedad, tenido por indicación de castigo), económica (posibilidad de trabajar normalmente). La acción liberadora de Jesús también confiere

---

[1060] Discutiendo sobre diversos motivos de divorcio, Guitín 89, a dice: "(Sobre esto disienten) los tanaítas: si come en la calle, si bebe (desenfrenadamente) en la calle, si amamanta en la calle, debe, según el rabí Meir, dejar (al esposo). El rabí Akiba dice que (debe dejarlo) cuando habla de ella la murmuración que se entreteje ante la luna. El rabí Iojanán ben Nurí les dijo: De este modo no le van a dejar a nuestro Padre Abraham ni una sola hija que pueda vivir con su esposo", *El Talmud de Babilonia*, *Tratado Guitín*, Ed. por Abraham J. Weiss, Acervo Cultural/Editores, Buenos Aires, 1974, cap. IX, 89, a, p. 356.
Discutiendo sobre cuándo se puede considerar que la mujer lleva la cabeza cubierta, tal como lo prescribe la ley, Ketuvot, 72, b dice: "Dijo el rabí Ashí que dijo el rabí Iojanán: Llevando el cesto de labores (en la cabeza) no es salir con la cabeza descubierta. Objetó el rabí Zerá: ¿Dónde? ¿En la calle? (Lo prohíben) las normas judías. ¿En el patio? Si fuera así, no dejaríamos estar con su marido ni a una sola hija de Abraham", *El Talmud de Babilonia*, *Tratado Ketuvot*, Ed. por Abraham J. Weiss, Acervo Cultural/Editores, Buenos Aires, 1977, cap. VII, 72, b p. 289. Los sabios mencionados son de la primera mitad del siglo II d. C.
Las tres aplicaciones de la fórmula a la comunidad de Israel, citadas por Strack–Billerbeck, II, p. 200, tiene un tenor metafórico y no antropológico.

[1061] M. López Salvá, *Libro 4 de los Macabeos*, en: *Apócrifos del Antiguo Testamento*, Tomo III, p. 161-162.

dignidad teológica. Su acción es apoyada por una teoría que se vale de un elemento teológico tradicional y significativo: la vinculación de la acción restauradora con el pacto abrahamítico.

La unidad es por demás significativa en el orden ideológico, ya que combina acertadamente una serie de dimensiones: el pacto abrahamítico, la destrucción de las limitaciones sabáticas opresoras, la introducción de un nuevo concepto del día de reposo, la acción mesiánica, la dignidad de la mujer, el amor al prójimo. Este último elemento es introducido por la misma fórmula *hija de Abraham*, ya que esta caracterización obligaba a todo judío a considerarla como auténtico prójimo, lo cual implicaba cumplir el mandato de amor para con ella.[1062] Al mismo tiempo, la fórmula contiene un nuevo ataque a la conciencia tergiversada de la elección, especificando que verdaderos *hijos e hijas de Abraham* no son sólo los sanos: también las *mujeres*, las *personas enfermas* y las *despreciadas* poseen este privilegio.

La oposición estructural entre *Abraham* y *Satanás* cala hondamente en la conciencia religiosa del pueblo del pacto. Lucas, gran maestro de la sustitución de términos semíticos de sus fuentes por palabras griegas, emplea *Satanás* cuando quiere tocar determinados estrados profundos de la mentalidad religiosa.[1063] El empleo del lexema semítico se integra en un discurso arcaizante, respetuoso de las tradiciones religiosas y de la corriente ya formada por sus fuentes.[1064] *Abraham* versus *Satanás*, liberación de la *hija de Abraham* versus *acción maléfica de Satanás*: he aquí una disyunción que devuelve dignidad, valor, aprecio y autoconfianza a personas pertenecientes al género menospreciado y a las capas bajas marginadas del pueblo del pacto. Quedan conformadas dos series opuestas de conjunciones, que no oponen definiciones ontológicas con calificaciones de estado, sino definiciones praxeológicas y relacionales:

Curación – Dios – Jesús – mujer – hija de Abraham

vs

Atadura – Satanás – mantención de la atadura por la ideología sabática – jefe de la sinagoga.

De esta manera, la unidad presenta la irrupción del tiempo de la salvación mesiánica:

– Contiene la referencia a *Satanás*, cuya acción destructora es vencida por la praxis de Jesús.

– Introduce la referencia al pacto abrahamítico.

– Tiene una referencia indirecta a Is 45,16 (LXX).

– El rechazo de la objeción del jefe de la sinagoga enfatiza la necesidad del *hoy*, que en el EvLc tiene tintes mesiánicos.

– Lo mismo vale para la expresión *es necesario* de Lc 13,16.

Lc 13,28-29 construye una conjunción entre *Abraham* (y otros) y la gran masa universal. La figura de la afluencia desde todo el orbe al lugar ya ocupado por *Abraham* y otros es realmente sorprendente[1065] y vincula al patriarca con la salvación de todas las naciones.[1066] Se realiza el cumplimiento de la bendición universalista de

---

[1062] K. H. Rengstorf, *Das Evangelium nach Lukas*, p. 171.

[1063] Hay cinco empleos del lexema Σατανᾶς [*Satanás*] en el EvLc (10,18; 11,18; 13,16; 22,3; 22,31) y dos en Hch (5,3 y 26,18).

[1064] Sobre *Satanás* en la obra lucana, cf. J. Jeremias, *Die Sprache des Lukasevangeliums*, p. 187-188.

[1065] Cf. sobre el paralelo en Mt 8,11, Robert H. Gundry, *Matthew. A Commentary on His Literary and Theological Art*, Grand Rapids, W. B. Eerdmans Publishing Company, 1982, p. 145.

[1066] Se discute cuál de las dos versiones, la mateana o la lucana, es la que más se acerca al original jesuano del dicho. Habría argumentos para ambas posturas; cf. J. L. Espinel, "Israel y la bendición de Abraham para todas las gentes", p. 416-417.

Gn 12,3b. Esta extensión del reino a todo el mundo es otra punta contra el acaparamiento del patriarca por algunos pocos. Además, las masas de todo el mundo cumplen la función de *sustitutos* que reemplazan a los que serán excluidos por practicar la injusticia.[1067] Nuevamente se produce la inversión del valor de *Abraham*, pues de referente salvífico pasa a ser referente de juicio.

La conclusión proverbial Lc 13,30 corrige el carácter demasiado drástico de la versión marcana de este logion (Mc 10,31) (cf. aún Mt 19,30 y 20,16). En Lc 13,30, hay espacio para salvados de ambos grupos: *Hay últimos que serán primeros, y primeros que serán últimos*. La transferencia de esta formulación a la problemática del proceso de formación de una iglesia compuesta por judeocristianos y paganocristianos significa que hay judíos que quedarán excluidos, pero hay otros que creen en Jesús; como también hay extranjeros así y extranjeros asá.[1068]

Lc 16,22-31 contiene un despliegue polifacético de figuras y temas descriptivos que completan el papel temático del *Abraham liberador*. El discurso da singular relieve al papel del *Abraham de los pobres*, destrozando paralela y oposicionalmente el papel del *Abraham de los ricos de corazón duro*. El patriarca es introducido sobre un registro especial: Lázaro es llevado al seno del padre-patriarca. La imaginería popular, si bien empleaba raramente esa imagen, veía en ese sitio un lugar destacado en el banquete mesiánico y/o un lugar protegido y placentero (como el regazo para el bebé). El relato lo revestirá con las figuras del *agua fresca* y el *consuelo*. Conste, además, que *Abraham* constituye el sujeto predominante en el más allá. Los ángeles sólo cumplen función transportadora; Dios no actúa ni se presenta en escena. A diferencia de Lc 13,28, los demás patriarcas (y otros salvados) tampoco suben al escenario. Podría objetarse que en 16,22ss se habla del *Hades*, mientras que en 13,28 se trata del reino de Dios; pero las imágenes de la salvación y el tormento, convertidos en definitivos por el gran abismo infranqueable y la inversión de los destinos, indican que el ex pobre bienaventurado está participando realmente en el reino de Dios y que no se trata de un estado, lugar o momento preparatorio para otro escalafón. La ocupación de la inmensidad mesiánica por sólo dos sujetos no es figura de la escasez de salvados, así como la soledad del ex rico en el lugar de tormento no anuncia una falta de condenados. La concentración del relato en la oposición *rico* versus *Lázaro pobre* exige su proyección al más allá; y la introducción de *Abraham* como sujeto dominante en ultratumba indica que el relator quiere trabajar expresamente sobre la isotopía ideológica, haciendo reflexionar sobre el valor y, respectivamente, el antivalor, de las representaciones simbólicas del patriarca. Si no se hubiera interesado por la destrucción de la seguridad mentirosa y por la creación de un nuevo *Abraham*, habría podido introducir al *Juez universal* o a *ángeles*; o hablar directamente de los dos sujetos, produciendo un diálogo entre el ex rico y Lázaro. Sobre la base de estas constataciones, se puede afirmar que el proceso de inversión ideológica es asumido conscientemente por el relator.

En el análisis narrativo y descriptivo de Lc 16,19-31 había surgido la pregunta por qué el condenado no le pedía directamente a *Abraham* que éste le alivie los padecimientos. Quedó claro que el discurso emplea el rodeo vía *Abraham* como recurso narrativo y teológico a los efectos de enfrentar nuevamente a ambos sujetos,

---

[1067] *Excluidos* por Dios, cf. el pasivo divino.

[1068] He aquí un dato interesante con relación a la integración salvífica de los prosélitos. Originalmente, éstos no tenían derecho a los méritos de Abraham. Este privilegio quedaba reservado solamente para los descendientes según la carne. Recién en el siglo II d. C., los prosélitos fueron incluidos entre los descendientes del patriarca. Este avance se basaba en Gn 17,5; cf. J. Jeremias, *Jerusalén en tiempos de Jesús*, p. 340 y n. 116, con referencias a la literatura de la época. Cf. también M. Simon, "Sur les débuts du prosélytisme juif", en: *Festschrift für A. Dupont-Sommer*, 1971, p. 509-520; y S. Zeitlin, "Proselytes and Proselytism during the Second Commonwealth and Early Tannaitic Period", en: *Festschrift für H. A. Wolfson*, II, 1965, p. 871-881; *passim*.

pero en dependencia invertida: en vida, el rico jamás se habrá imaginado que algún día iba a necesitar al pobre. Ahora cabe plantear por qué el atormentado no se dirige directamente a Lázaro, ya que lo necesita para varias cosas. La respuesta se halla en el nivel de la isotopía ideológica: el relator necesita al patriarca para que este mismo destruya la imagen errada del valor de su persona, y para indicar a las claras cuáles son sus verdaderas preferencias.

Lc 16,25 sitúa a *Abraham* en el papel temático de doble juez: confirma la validez del juicio condenatorio sobre el ex rico, y subraya la bienaventuranza de Lázaro. Esta verbalización del juicio inversor establece una conjunción entre el patriarca receptor de Lázaro y Dios mismo. El paralelo estructural entre Lc 16,25 y 1,52s subraya esta identificación, ya que las realizaciones del Magníficat pertenecen a Dios.

Lc 16,29.31 destaca con nuevas figuras el papel del *Abraham defensor de los pobres*. *Abraham* remite para siempre a la práctica de la voluntad de Dios, concretada en el amor a los pobres y marginados, en el compartir y en el establecimiento de relaciones nuevas. Esta indicación coloca a *Abraham* en el centro del arco conformado por el sujeto colectivo *pobres* por un lado y por Dios por el otro: el patriarca representa a ambos, al uno frente al otro y viceversa; y a los dos frente a los ricos que no producen frutos de arrepentimiento.

En el ámbito ideológico, estamos ante dos inversiones fundamentales: la distribución de la riqueza y la pobreza, suerte y miseria, salud y enfermedad, deja de ser un orden correcto y merecido por cada cual. La riqueza se convierte en responsabilidad mayor. En segundo lugar, *Abraham* deja de ser el ancla salvífico, el comodín de aquellos que confían en su ascendencia; y se convierte en el ancla de los pobres, enfermos, ignorados; en defensor de los que deben ser beneficiados por el cumplimiento de la voluntad de Dios.

Estos datos pueden agregarse a los respectivos papeles temáticos del *siervo de Dios* y del *siervo del mamón* de Lc 16,13. El *siervo de Dios* practica la Ley divina expresada en Moisés y los profetas y ya no sostiene ninguna seguridad mentirosa basada en su ascendencia; el *siervo del mamón* vive confiado en su privilegio mentiroso y cree poder plantearle exigencias a Dios por ser descendiente de *Abraham*.

Lc 19,9 completa la trilogía de los *hijos* y la *hija de Abraham*. Es de estimarse que este *logion* originalmente no haya sido una aprobación jesuana de las promesas de Zaqueo, sino la respuesta a los murmuradores frente a los cuales Jesús tenía que fundamentar la necesidad de su visita a la casa del despreciado, alegando la pertenencia de éste al linaje de *Abraham*.[1069]

El segmento Lc 19,9b hace juego simétrico con el v. 2, superándolo y reemplazando la calificación socioeconómica del Zaqueo como *jefe de publicanos y rico* por una calificación soteriológica: *hijo de Abraham*. Aunque aquí se introduzca la dimensión étnico-religiosa, ella carece de valor concreto para ejercer una sobredeterminación del sujeto en cuestión: el nuevo Zaqueo es *salvado* en y por el encuentro con Jesús y su nueva praxis anticipada narrativamente en el anuncio de compartir bienes y hacer justicia. El discurso coloca el énfasis salvífico sobre las nuevas relaciones establecidas en el proceso narrado por la unidad: la salvación depende de éstas, y no de la filiación abrahamítica. Además, ésta, por más que originalmente haya cumplido una función de justificación de la visita de Jesús al sujeto despreciado, pasa por una transformación semántica: de objeto acaparado por los puros, perfectos, prestigiosos y despreciadores, pasa a ser objeto atribuido a un pecador despreciado y perdido (*despreciado*, según la valoración del sujeto colectivo *todos*; *perdido*, por la verificación de Jesús en el v.10).

[1069] W. Grundmann, *Das Evangelium nach Lukas*, p. 360.

Con los datos recogidos, se constata que el papel temático alternativo construido por el discurso consiste en *EL ABRAHAM LIBERADOR*, definido como: *Abraham de los pobres, oprimidos, mujeres, enfermos, pecadores, despreciados.*

Papel temático: [EL ABRAHAM LIBERADOR] (Aspecto virtual)

Definido como: El Abraham de los pobres, oprimidos, mujeres, enfermos pecadores, despreciados

Desplegado en los siguientes conjuntos figurativos: con estas figuras (aspectos realizados):

Inversión	Redefinición de los destinatarios de las acciones histórico-salvíficas (Magníficat y Benedictus) Piedras-hijos en vez de Abrahamitas carnales Exclusión de Abrahamitas e inclusión de masas de todo el mundo Primeros últimos – últimos primeros Inversión de los destinos temporales y eternos De Abraham salvador "Sí o sí" a Abraham juez
Sustitución de los autosuficientes por un nuevo pueblo de Dios	Transformación de piedras en hijos de Abraham Afluencia masiva desde todo el orbe
Paternidad y filiación secretas y verdaderas	La enferma marginada hija de Abraham Lázaro, el ex pobre, recibido y defendido por Abraham El despreciado publicano hijo de Abraham
Preferencia por pobres y pecadores	Curación de la mujer encorvada Salvación eterna de Lázaro Salvación del publicano Zaqueo
Solidaridad con los pobres	Defensa de Lázaro Indicación de la necesidad salvífica del cumplimiento de la Ley de Dios que beneficia a los pobres Referencia a conversión/arrepentimiento con concreción práctica a favor de personas necesitadas
Afluencia de gente de todo el mundo: por extensión: afluencia de paganos	Gente de oriente-occidente-norte-sur
Confirmación de la suficiencia salvífica de la voluntad de Dios	Referencia a la voluntad de Dios expresada en Moisés y los profetas Referencia al arrepentimiento
Antepasado universalista de Jesús	Abraham en la genealogía de Jesús Extensión de la lista hasta Adán y Dios
Universalismo	Afluencia de gente de todo el mundo al reino Abraham en la genealogía universalista de Jesús
Cumplimiento de las	Pleno cumplimiento cristológico de las

promesas hechas a Abraham	promesas hechas a Abraham y a su linaje
Juicio sobre los autosuficientes, despreciadores y ricos	No huir de la ira inminente Hacha puesta a la raíz del árbol Condena y exclusión de los hacedores de injusticia Confirmación de la condena al invierto; el abismo y la inversión

3.1.1.4. Síntesis de la inversión ideológica

La lectura estructural de los pasajes del EvLc que mencionan a *Abraham* permite establecer la existencia de dos papeles temáticos diametralmente opuestos, que son los respectivos representantes de dos grupos antagónicos en los órdenes religioso, social y económico. Este resultado permite estudiar de manera similar a todo sujeto que proporciona modelos de identificación, trátese de personajes mesiánicos, culturales, étnicos, religiosos, políticos, históricos, literarios[1070] o de la índole que fuere. Estimamos que no es lícito simplificar las cosas y afirmar, por ejemplo, que Juan el Bautista y Jesús de ninguna manera menospreciaron la descendencia de *Abraham*, sino que tan sólo enfatizaron la responsabilidad de cada descendiente y la posibilidad de la pérdida de la gracia divina que llegaba vía *Abraham*. Por el contrario, en el caso de los textos bíblicos, se impone verificar y comprender estructuralmente y describir teológicamente los procesos de destrucción, por un lado, y de creación simbólica, por el otro, de los diversos sujetos; y evaluar sus resultados como productos de las representaciones de grupos, sectores y clases sociales que de esta manera buscaron explicar, justificar, cuestionar o impulsar determinadas relaciones y actitudes.

Proponemos el siguiente esquema oposicional para identificar el doble proceso de destrucción del *Abraham mentiroso* y de creación del *Abraham liberador*.

Los sujetos autosuficientes, confiados en su ascendencia, no arrepentidos, ricos, basados en privilegios, en síntesis: *sujetos privilegiados* de acuerdo a la ideología que sostienen, pasan a ser juzgados como tales; y se les señalan sus obligaciones en el orden de la ortopraxis salvífica. Pasan a ser *obligados* a una determinada praxis.

Los sujetos marginados, humildes, pobres, mujeres, enfermos, pecadores, en síntesis: *sujetos despreciados* según la ideología de los *privilegiados*, pasan a ser aceptados por Juan el Bautista y por Jesús como verdaderos *descendientes del patriarca*; *beneficiados* por la acción de Dios ejecutada por Jesús (curación de la mujer encorvada, visita a Zaqueo), por Abraham (Lázaro) o por Dios mismo (creación de hijos de *Abraham* a partir de piedras, incorporación de masas al reino). En todos estos casos, el discurso estatuye a *Abraham* en el papel de *padre*. En resumen, los *despreciados* y *marginados* llegan a ser verdaderos *privilegiados*.

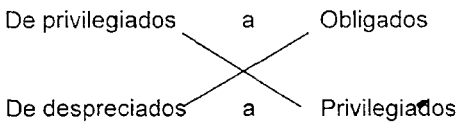
Se trata de proceso sumamente complejo de verificación: los *privilegiados* por cuenta propia son declarados *mentirosos* (*parecen*, pero *no son*); mientras que los *marginados* resultan ser en primer término *privilegiados secretos* (*son*, aunque *no parezcan* serlo), y luego *verdaderos privilegiados* (por la combinación del *ser* con el *parecer*). Su verdadero ser estaba oculto bajo el manto de los prejuicios, los menosprecios y los desprecios sostenidos por los prestigiosos. La acción de Jesús destruye ese manto sucio y demuestra la calidad del ser: la curación de la enferma, la salvación de Lázaro, la relación con Zaqueo son signos evidentes de ese *ser* oculto pero traído a la luz por Jesús. No interesa en lo más mínimo que en el caso de Lázaro se trate "solamente" de una parábola. A nivel del proyecto literario, el proceso

---

[1070] La identificación masiva con ciertos personajes literarios, totalmente ficticios –piénsese, p. ej., en Harry Potter–, es un fenómeno altamente significativo, pues evidencia la existencia de profundas necesidades no respondidas por figuras "reales" de liderazgo, paradigma e identificación.

presentado por el discurso parabólico es tan "real" como la mismísima curación de la encorvada o el hospedaje en la casa del odiado publicano.

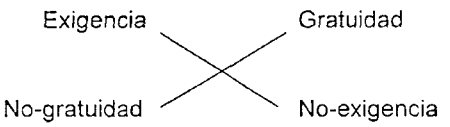
El doble proceso forma un quiasmo:



Debe enfatizarse fuertemente que los *privilegiados* no se convierten en *odiados* o *despreciados*; sino que son enfrentados con las obligaciones de una praxis histórico-salvífica. Mediante este mandato, son puestos en el lugar correcto frente a aquellos que ellos desprecian.

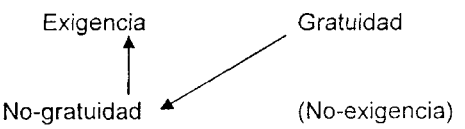
Es fundamental que la destrucción de la figura justificadora de los *privilegiados* no se realice de manera abstracta o mediante un discurso sobre verdades religiosas o filosóficas, y ni siquiera por la necesidad – totalmente justificada – de protestar contra determinados privilegios. El discurso realiza su cuestionamiento desde una óptica compleja formada por una parte por el punto de vista de los marginados, que reclaman su valor como criaturas de Dios y la posibilidad de vivir dignamente; y por otra, a partir de la convicción de la necesidad salvífica de la práctica del amor al pobre, pecador y despreciado.

La oposición fundamental que regula el paso de un valor a otro en este proceso de destrucción de un *Abraham* y de creación de otro puede sintetizarse mediante el binomio oposicional */exigencia/* versus */gratuidad/*:

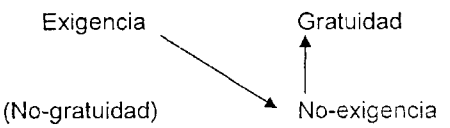


Abraham, acaparado y exigido por los autosuficientes como garante de sus privilegios y su salvación, es negado por el discurso; en cambio, se propone un *Abraham* que se caracteriza por valores que pueden ser subsumidos bajo el título de *gratuidad*, ya que los sujetos beneficiados "no se lo merecían" según la óptica de los *exigentes*. La negación de la gratuidad se traduce en menosprecio.

De esta manera, sale a luz la circulación del relato: los *autosuficientes* niegan la *gratuidad* a los *marginados*, sosteniendo de manera exigente sus propios beneficios:



El EvLc niega ese derecho a las *exigencias* y sostiene la *gratuidad*.



Paralelamente, el proceso narrativo revierte el juego, sustituyendo los *privilegios* de los *despreciadores* por *obligaciones*. El discurso niega la gratuidad de una salvación

fácil vía *Abraham* y plantea las *exigencias* relacionadas con su condición de conocedores de la voluntad de Dios.

Éste es el mecanismo subyacente a los procesos de inversión del valor ideológico de *Abraham*. Como mecanismo de inversión, pertenece a la estructura profunda. Los diversos programas y las figuras son realizaciones de este binomio oposicional y reciben su explicación última a partir de la identificación del mismo.

La inversión abrahamítica es parte del gran programa de inversiones anunciado en las secciones de capacitación del EvLc: el tiempo mesiánico traerá la transformación inversora de todos los valores y relaciones. Los himnos de esa sección habían destacado que el nacimiento de Jesús cumple las promesas hechas a *Abraham* y a su descendencia. Las condiciones que capacitan a una persona para recibir esas promesas son redefinidas en términos de conversión/arrepentimiento, que viene a reemplazar la descendencia/ascendencia somática o religioso-carnal.[1071] Nadie queda librado de la necesidad de la conversión – por ende, ella también es exigida a los descendientes de *Abraham*.[1072] A la vez, las situaciones son redefinidas en términos de humildad, pobreza, marginación, sufrimiento. Téngase también en cuenta que el nuevo *Abraham* es polémico, ya que siempre se opone a algún componente de la ideología de los grupos dominantes. Esta afirmación se extiende también a Lc 20,37-38, donde la constatación *Abraham vive* se dirige contra los saduceos antirresurreccionistas (Lc 20,27).

La inversión ideológica tiene otro aspecto significativo más. La expropiación de *Abraham* de las manos de los privilegiados y su transformación en un nuevo *Abraham* de los pobres y marginados estatuye que la relación del *verdadero* pueblo de Dios con su matriz, el pueblo del pacto, se establece a través de los pobres, pecadores y despreciados; y no sobre la base del sistema superestructural de religiosidad tradicional. La figura del nuevo *Abraham* y sus *hijos* e *hijas* colabora, pues, en la continuidad histórico-salvífica establecida entre el movimiento jesuano y la historia pasada del pueblo de las promesas. La discusión sobre la legitimidad del nuevo movimiento abandona así el delicado terreno religioso y de las relaciones del Dios de Israel con el resto de las naciones, para trasladarse al campo relacional y socioeconómico, proyectando su juicio sobre las propias filas.

El *Abraham* lucano de personas pobres, marginadas y despreciadas es la concreción jesuano-lucana del anuncio de la bendición universal dada a *Abraham* en Gn 12,3b: *Serán benditas en ti todas las familias de la tierra*. Luego de la especificación del sentido de esta bendición en Gn 17,4 (*Serás padre de muchedumbre de gentes*), Gn 22,18a vincula la bendición universal a la descendencia de *Abraham*: *En tu simiente serán benditas todas las naciones de la tierra*. Es evidente que el primer texto (Gn 12,3b) tiene un horizonte más amplio que las sucesivas aclaraciones.[1073] El EvLc, con su proyecto peculiar de inclusión de marginados de todo tipo y situación en la comunidad de beneficiados por Dios, expande radicalmente las

---

[1071] W. P. Loewe, "Towards an Interpretation of Lk 19,1-10", p. 326.

[1072] R. Martin-Achard, *Actualité d'Abraham*, p. 149.

[1073] Recuérdese que ya von Rad, hablando del relato de la vocación de Abraham, había señalado que "al comienzo de esta historia de elección particular encontramos ya indicada la meta final y universal a donde Yahvéh quiere conducirla", de manera que "la verdadera conclusión de la historia primitiva de la humanidad no se encuentra en la torre de Babel, sino en la vocación de Abraham (Gén 12,1-3)", Gerhard von Rad, *Teología del Antiguo Testamento I*, Salamanca, Sígueme, 1978, p. 217.

perspectivas soteriológicas vinculadas a *Abraham*, y resuelve de esta manera el problema de las relaciones de Dios con quienes habían quedado excluidos.

Como representación o esquema mental simbólico, el nuevo *Abraham* refuerza la idea lucana expresada en la unidad programática de Nazaret en Lc 4,14-32, con la que Lucas demuestra que el movimiento cristiano mantiene la continuidad con la historia; y que determinados personajes del sistema religioso cerrado de su entorno tienen la culpa del rompimiento con su propia continuidad por no aceptar el universalismo, cuyos gérmenes más profundos se hallan en el Antiguo Testamento;[1074] y por rechazar al realizador de este amor universal materializado concretamente en la solidaridad con todo tipo de marginadas y marginados.

[1074] M. Tolbert, "Die Hauptinteressen des Evangelisten Lukas", p. 340.

3.2. La isotopía relacional en el EvLc

Isotopía relacional es el nivel de sentido conformado por las coherencias que se constatan en las distintas relaciones que establecen los diferentes sujetos en el texto. La consideración del discurso evangélico desde el punto de vista de la isotopía relacional permite verificar numerosas formas de comunicación, acercamiento, enemistad, amistad, rechazo, aprecio, menosprecio, desprecio, tratos positivos y negativos, perdón, rencor, amor. Estas relaciones no se dan de manera aislada, sino que forman *redes* que atraviesan el texto en su totalidad. Sus tramas reciben diversas clases de justificación religiosa, teológica, ideológica; y permiten agrupar a los sujetos implicados ordenando las respectivas relaciones. De esta manera se constata que aparecen grupos antagónicos que representan y defienden determinados intereses y valores.

Sobre este trasfondo de los antagonismos verbalizados frecuentemente por el discurso se destacan nítidamente las realizaciones de Jesús. Él desarrolla acciones y verificaciones que por una parte benefician a determinados sujetos, mientras que por otra hieren profundamente a otros sujetos que se oponen a los primeros y a los programas de Jesús.

Los programas relacionales de Jesús pueden subsumirse bajo los títulos de *practicar solidaridad con personas despreciadas*, *perdonar a personas pecadoras*, *ayudar y beneficiar a personas enfermas*, *establecer comunión con personas marginadas* (económica, social, cultural, religiosa y relacionalmente). Estas acciones, verificadas positivamente por las personas beneficiadas y por Jesús mismo y negativamente por otros sujetos que con ello asumen el papel temático de *despreciadores* y *prestigiosos*, son acompañadas por juicios de Jesús y del evangelista Lucas sobre los anti-sujetos.

La coherencia de todos estos elementos del gran conjunto de las relaciones positivas y negativas constituye, pues, la isotopía relacional, cuya síntesis proyecta positivamente ante el público lector del EvLc un nuevo modelo de convivencia; y negativamente el rechazo de un anti-modelo relacional.

El núcleo de esta isotopía, en lo que se refiere a la mecánica de la estructura profunda que regula los procesos y pasos de un valor a otro, queda conformado por una *inversión relacional*, que consiste en la anulación de categorías de sobredeterminación de los sujetos a partir de su prestigio, estatus, poder, perfección; y en la creación de una manera alternativa de vivir, basada en una sobredeterminación originada por el perdón divino conferido por Jesús.

Lucas coloca un énfasis muy especial en la presentación de dos temas descriptivos: *Jesús amigo de las personas pecadoras*, y *Jesús solidario con personas pobres*. El segundo papel será analizado en la isotopía económica. La isotopía relacional enfocará ahora el primer tema.

Cabe preguntar por qué no englobar el tema *Jesús y las personas pecadoras* bajo la isotopía religiosa, ya que *pecado*, *conversión-arrepentimiento*, *perdón* y *salvación* constituyen eminentes temas teológico-religiosos.

Nuestra opción por un acercamiento isotópico-relacional a los datos sobre las personas pecadoras se basa en las proyecciones del discurso mismo. Pretendemos ceñirnos lo más cercanamente posible al texto; y éste no trabaja primordialmente sobre la oposición entre Dios y las personas pecadoras, un ideal de perfección enfrentado a la situación deplorable de seres pecadores, la pureza deseable contra la impureza de las personas despreciables. El discurso lucano se caracteriza más bien por crear un anclaje relacional interhumano, interpersonal, para la problemática del pecado y el perdón. Lucas constata que la superación de determinadas situaciones mediante la relación de amor y perdón ofrecida por Jesús recibe duras críticas por parte de otros sujetos que de esta manera pasan a convertirse en anti-sujetos. Con ello se realiza una lucha a nivel de las relaciones humanas; y es por eso que es preferible enfocar el tema bajo el título de *isotopía relacional*, y no bajo una aproximación de nivel religioso.

El campo lucano de las relaciones interhumanas es muy amplio. Comprende los siguientes complejos: sanos – enfermos, hombres – mujeres, discípulos – pueblo, autoridades – pueblo, mayores – niños, judíos – samaritanos, judíos – paganos, galileos – jerosolimitanos, amigos – enemigos. Lógicamente no todos se enfrentan; también hay grupos que a nivel literario se complementan (mujeres – hombres) y otros que tienen una misión especial (los discípulos para el pueblo y el mundo entero).

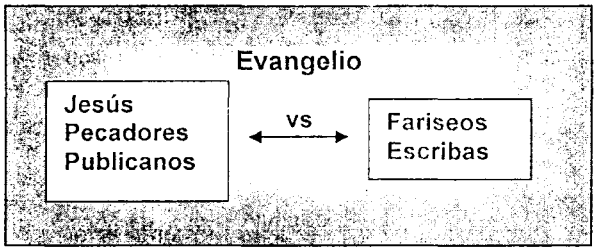
Ahora bien, el mayor enfrentamiento a nivel oposicional se realiza entre /despreciadores prestigiosos/ vs /pecadores despreciados/. Elegimos, pues, esta oposición programática para su correspondiente análisis isotópico.[1075]

3.2.1. Despreciadores prestigiosos vs pecadores despreciados en el EvLc

Sin lugar a duda, una de las principales causas del conflicto entre Jesús y sus oponentes presentados como *fariseos y escribas* consistió en sus actitudes opuestas frente a un determinado grupo de personas que aparecen estereotipados bajo la fórmula *publicanos y pecadores*, hecho ampliamente en la exégesis.[1076] A nuestro criterio, la postura de Jesús frente a la problemática *ricos* vs *pobres* constituye otra causa fundamental; ambas juntas forman el complejo temático *Jesús amigo y salvador de las personas pecadoras y solidario con las personas pobres*, temática narrativo-descriptiva central del EvLc.[1077]

Pueden descubrirse tres niveles en la evaluación exegética de la oposición establecida por el texto evangélico entre Jesús y los fariseos + escribas.

Una apreciación "historicista" afirmaba que los evangelios reflejaban el panorama histórico del conjunto de roces, problemas, enfrentamientos, choques, etc. entre Jesús y sus contrincantes:



Esta lectura fue cuestionada por la crítica de las tendencias evangélicas, la historia de las formas y la crítica redaccional, produciéndose una visión mucho más compleja que sostuvo que las descripciones evangélicas de disputas con fariseos y las grandes composiciones antifarisaicas (y anti-escribas) de Mc 7,1-23 // Mt 15,1-20 y Mt 23,1-36 // Lc 11,37-54 no expresan fidedignamente circunstancias históricas; sino que los evangelios evidencian la tendencia de mostrar a los fariseos como los típicos

---

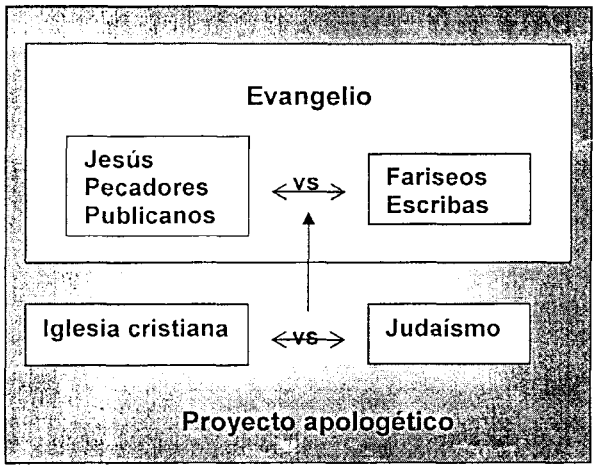
[1075] Todos los grupos, sus relaciones y enfrentamientos, pueden recibir tratamientos muy diversos según sean el acercamiento y la metodología que se elijan: análisis histórico; estudio de sus fundamentos religiosos y teológicos; examen socioeconómico y político; análisis de género; investigación terminológica. El análisis semiótico de la confrontación entre *despreciadores prestigiosos* y *pecadores despreciados* se nutre de ciertas bases históricas y teológicas, pero debe describir fundamentalmente los mecanismos mediante los cuales el discurso valora esas relaciones conflictiva y crea sus proyectos.

[1076] H.-F. Weiss, Art. Φαρισαῖος, B: Die Pharisäer im neuen Testament, *ThWNT*, IX, p. 43.

[1077] No analizaremos aquí la oposición que se despliega en el relato de la pasión, conformada por las realizaciones de sumos sacerdotes, escribas, magistrados, ancianos, Satanás, Judas, la guardia del sanedrín, Pilato, Herodes, soldados. Ahora bien, de hecho hay múltiples relaciones directas e indirectas entre las oposiciones levantadas contra Jesús durante su ministerio y las que lo llevan finalmente a la muerte, hecho que posibilita reducir el conflicto evangélico a un único gran esquema actancial.

representantes de un judaísmo opuesto al cristianismo. Este judaísmo farisaico en verdad ya se oponía a Jesús; pero los verdaderos conflictos graves surgieron por los roces que se produjeron entre las primeras comunidades cristianas con los judíos. Lo que hicieron entonces los evangelistas fue retroproyectar sus problemas eclesiológicos y teológicos al tiempo de Jesús, valiéndose para ello de tradiciones con núcleos históricos, pero elaborando redaccionalmente escenas y enseñanzas a los efectos de suministrarle respuestas legitimadoras –por "legítimas"– a su público lector, en el marco de un gran proyecto apologético.

Esta comprensión fue sostenida por un amplio número de exégetas, en buena parte impulsados por los trabajos de R. Bultmann y los análisis histórico-formales que asignaron la formación de numerosos textos a las comunidades cristianas. Esa línea de investigación tampoco tuvo reparos en hablar de la invención artificial por parte de las jóvenes comunidades de escenas para ubicar allí algún logion jesuano recibido por la tradición (*Gemeindebildung*, en alemán).[1078]



Desde hace ya unas décadas se viene desarrollando una tendencia inversa que busca nuevamente un anclaje de las palabras y escenas evangélicas en la vida de Jesús y en la historia; por supuesto no sólo en lo que hace a la relación con publicanos y pecadores y con fariseos y escribas,[1079] sino de todo el desarrollo de la vida de Jesús. Esta diferencia de rumbo de la investigación no se enmarcó sólo en el vuelco que dieron algunos discípulos de Bultmann, distanciándose de la radicalidad de su maestro; sino que se vino relacionando con nuevas comprensiones de los procesos de transmisión de datos en el mundo bíblico, investigaciones lingüísticas, enfoques filosóficos, análisis sociológicos y sociopolíticos de los textos y de su entorno,

---

[1078] Cf., a modo de ejemplo, R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, p. 14 sobre Mc 2,23-28 y paralelos (espigas); p. 15-16 sobre Mc 7,1-23 y paralelos; p. 16 sobre Mc 2,15-17 y paralelos (cena con publicanos); p. 17 sobre Mc 2,18-22 y paralelos (ayuno). Los ejemplos de la aplicación de esta concepción podrían multiplicarse por legiones.

[1079] Concretamente sobre Jesús y los fariseos puede citarse sólo a modo de ejemplo un interesante estudio de Helmut Merkel, „Jesus und die Pharisäer", en: *NTS* 14 (1967-68) 194-208, que marcó algunas líneas interesantes hace ya cuatro décadas. El autor parte de la constatación que la tradición evangélica se formó en un momento en que coexistían la joven iglesia y la sinagoga, y en el que no había motivos para dibujar problemas y retroproyectarlos al tiempo de Jesús. Esto implica que buena parte de los conflictos transmitidos por los evangelistas debe haberse originado efectivamente en el tiempo de Jesús. No se trata, pues, de escenificaciones inventadas por la comunidad primitiva. Merkel demuestra su deducción con diversos ejemplos: la comunidad primitiva no rechazó el ayuno, ni tuvo discusiones al respecto con la sinagoga. La cuestión del ayuno (Mc 2,18-22) no puede ser, pues, construcción posterior.

descubrimientos arqueológicos, descubrimientos de textos antiguos y otros factores más.[1080]

El análisis semiótico y hermenéutico puede tomar los elementos más valiosos de ambas interpretaciones presentadas y a la vez sobrepasarlas constructivamente. Tanto la lectura "histórica" como los análisis histórico-formales y redaccionales contienen numerosos aciertos. Es innegable que las disputas, discusiones, controversias y preguntas del texto evangélico contienen elementos de los conflictos entre cristianos y judíos; pero al mismo tiempo debe enfatizarse categóricamente que los cuatro evangelios ofrecen muchísimo más material histórico de la vida de Jesús y del entorno que lo que estaba dispuesta a admitir la clásica exégesis histórico-crítica hasta aproximadamente mediados de la segunda mitad del siglo XX, por señalar una fecha muy "elástica".

Ahora bien, la semiótica y los estudios orientados hacia el público lector enseñan a leer los documentos como proyectos de vida. Esto vale muy especialmente para el caso de los evangelios, que despliegan su mundo ante el público lector como oferta-mandato de fe y vida nueva en Cristo. Las noticias históricas de los textos evangélicos colaboran con la producción de sentido que se brinda al lector. Conflictos históricos y su solución, sean originales del tiempo de Jesús y/o provenientes de las primeras comunidades cristianas en su búsqueda de identidad y legitimidad, son empleados como paradigmas para echar luz sobre situaciones intracomunitarias y para la obtención de modelos de praxis cristiana.

Los evangelios son libros para el uso eclesiástico. No pertenecen a la categoría del libro apologético destinado a lectores del tipo "oponentes externos".[1081] Esto implica que los juicios, verificaciones, críticas, condenas, descalificaciones y reproches, presentados por el discurso evangélico, tienen por finalidad desenmascarar determinados prejuicios, actitudes y posturas sostenidos por ciertos grupos dentro de las propias comunidades cristianas; y proponerles a éstas modelos comunitarios alternativos.

Sin entrar a analizar, pues, la situación histórica del tiempo de Jesús ni la de los conflictos subsiguientes entre cristianos y judíos, reflejados ambos en las oposiciones indicadas por el EvLc, sostenemos como hipótesis de trabajo que Lucas ve en los prejuicios, actitudes y posturas de los fariseos despreciadores los prejuicios, actitudes y posturas de cristianos prestigiosos, orgullosos y de influencia. De esta manera, los fariseos y escribas son representantes paradigmáticos de personas que desprecian a individuos y grupos cristianos que no evidencian el mismo estatuto de perfección, "obras buenas", sabiduría, religiosidad o lo que siempre indiquen los textos. Sobre bases históricas (cuya investigación no pertenece al objetivo de nuestro análisis, pero cuya facticidad no puede ser negada ni "tomada a la ligera"), el discurso evangélico puede emplear así la fórmula /publicanos y pecadores/ (también por separado) como principal paradigma de los sujetos despreciados; mientras que por el otro lado se ofrece el paradigma del /fariseo/ y/o /escriba y fariseo/ como principal representante del sujeto despreciador.

El /fariseo/ constituye un sujeto identificable no sólo por la memoria histórica y en el presente de las comunidades, sino que a la vez es una figura paradigmática fácilmente trasladable al interior de esas comunidades como alguien que goza de un elevado concepto social (o estatus) y que asimismo tiene un elevado concepto de sí mismo, exigiendo por consiguiente su aprecio social. Por ello cree poder darse el lujo de despreciar a otros sujetos, representados narrativamente por /publicanos y pecadores/;

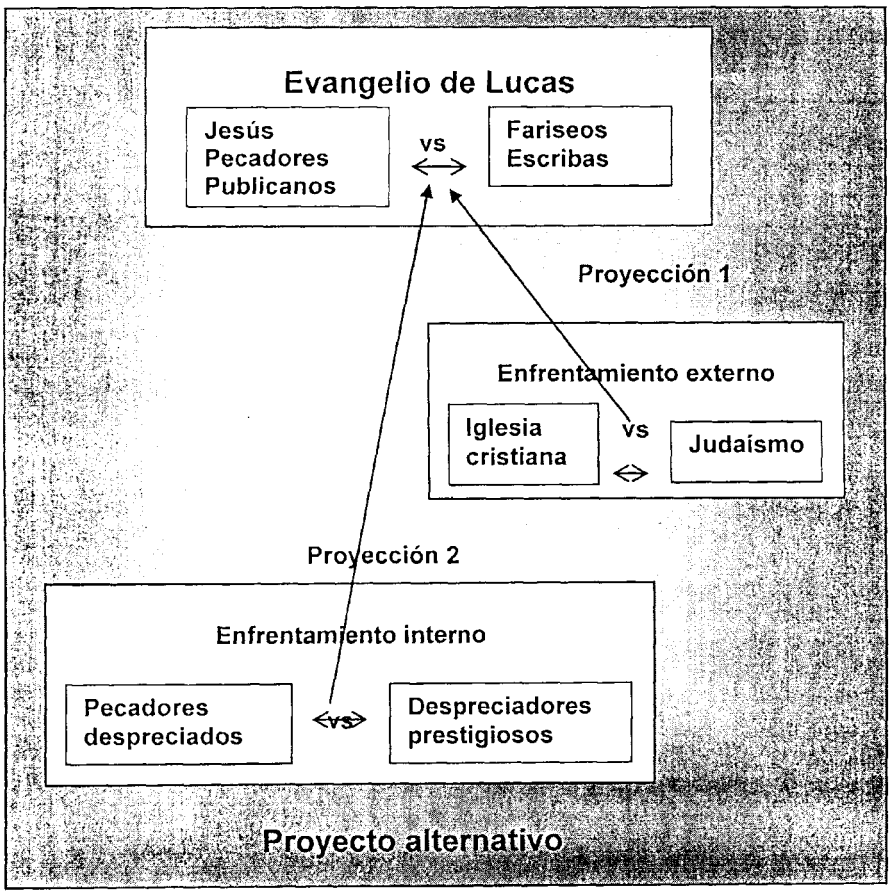
[1080] Cf. la síntesis de argumentos en contra (escepticismo histórico) y a favor (revaloración de las fuentes) del empleo del material evangélico para la reconstrucción histórica en Gerd Theissen y Annette Merz, *Der historische Jesús. Ein Lehrbuch*, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1996, p. 96-119.

[1081] Esto no significa que los productos apologéticos no hayan sido leídos también –y acaso principalmente– por los propios cristianos. Lo que queremos remarcar es la dirección distinta, no tanto los destinatarios de los textos.

gente de bajo concepto social y también de bajo concepto de sí misma. Lo de "concepto social" tiene primordialmente vigencia intracomunitaria, pues la iglesia forma la primera sociedad de referencia de los creyentes.

Mientras que Mateo relee al fariseo de la época de Jesús como *fariseo cristiano superjusto e hipócrita*, Lucas lo concibe como fariseo cristiano rico, prestigioso y despreciador. El recorrido semiótico del EvLc ha destacado reiteradas veces esta combinación de los rasgos semánticos de estado calificado /rico/ + /prestigioso/ + /despreciador/.

En la presentación narrativa y descriptiva del conflicto entre /publicanos y pecadores/ y /fariseos y escribas/ por el evangelista, se superponen así tres niveles: el conflicto de la época y vida de Jesús; el enfrentamiento externo entre la iglesia y el judaísmo durante la fase de transmisión de los relatos y dichos; y el enfrentamiento interno entre despreciadores prestigiosos y pecadores despreciados en el seno de las comunidades lucanas. Uno de los grandes objetivos de Lucas consiste en la formulación de un proyecto de superación de ese conflicto. Para ello construye un modelo alternativo de relaciones comunitarias:



Luego del relevamiento de datos, repasaremos la conjunción entre Jesús y los pecadores, los ataques de los despreciadores prestigiosos y finalmente la propuesta de un modelo de comunión basado en el perdón que capacita para amar.

3.2.1.1. Relevamiento de datos

El EvLc muestra una fuerte conjunción entre Jesús y el sujeto colectivo presentado como /pecadores y publicanos/. Esta combinación puede ser explícita o implícita; al mismo tiempo, ambos sujetos también actúan por separado. La siguiente tabla contiene las menciones directas de estos sujetos en el EvLc:

Publicano	Combinación explícita de publicano + pecador	Combinación implícita	Pecador
3,12			
			5,8
5,27			
5,29			
	5,30		
			5,32
			6,32.33.34.34
7,27			
	7,34		
			7.37.39
			13,2
	15,1		
			15,2
			15,7.10
18,10.11			
		18,13	
19,2			
		19,7	
			24,7

A excepción de Lc 6,32-34 y 24,7, todos los demás pecadores y publicanos están en estado de conjunción con Jesús. A los efectos de indicar el grado de conjunción conviene discriminar en un segundo paso los diversos programas narrativos de llamado, acudimiento, confesión, comunión realizada, reproche por parte de anti-sujetos, defensa de la conjunción por parte de Jesús. Para no elaborar dos tablas sucesivas, se indicarán los respectivos sujetos en el EvLc mediante Pu (publicanos), Pe (pecadores), Pu+Pe (ambos explícitamente) y (Pu+Pe) (combinación implícita). Además, se agregará Lc 15,18-21 como confesión de u pecador.

Llamado	Acudimiento	Confesión	Comunión	Reproche	Defensa
	3,12 Pu				
		5,8 Pe			
5,27 Pu					
			5,29 Pu		
				5,30 Pu+Pe	
					5,32 Pe
		7,29			

		Pu			
				7,34 Pu+Pe	7,34 Pu+Pe
			7,37-38 Pe		
				7,39 Pe	
					13,2 Pe
			15,1 Pu+Pe		
				15,2 Pe	
					15,7.10 Pe
		15,18.21 Pe			
	18,10 Pu				
				18,11 Pu	
		18,13 (Pu+Pe)			
	19,2 Pu				
				19,7 (Pu+Pe)	

Debe tenerse en cuenta que esta tabla de menciones directas de publicanos y pecadores es tan sólo una primera aproximación a la problemática del conflicto, y de ninguna manera equivale a un cuadro completo de los programas enfrentados en el discurso. La razón de su deficiencia es obvia: la narración no menciona constantemente a publicanos y pecadores. Lo hace en determinados momentos culminantes, por lo general para introducir, recordar y sintetizar los programas y sus correspondientes sujetos. El texto que "rellena" el esqueleto formato por estos pequeños hitos también pertenece a los ítems de seguimiento, confesión, comunión, reproche, defensa. Así, p. ej., todo Lc 15,3-32 es defensa de la conjunción atacada; lo mismo vale para la breve parábola de Lc 7,41-43 y para el emblema en Lc 19,10. Con todo, la tabla de menciones directas de los sujetos en cuestión conserva su valor como muestrario de determinados momentos culminantes.

Ahora el análisis debe pasar al inventario de comunión realizada (que incluye llamado, acudimiento, confesión, visita, hospedaje, comida, aceptación, perdón), reproches (criticas) y defensas. Para ello, se toman en cuenta los segmentos con mención directa juntamente con los párrafos sin ella.

Comunión realizada	Crítica levantada contra Jesús y/o sujetos despreciados	Defensa por parte de Jesús
3,10-14 Gente con Juan el Bautista		
5,1-11		

Pedro		
5,18-20 Paralítico 5,24b-25	5,21	5,22-24a
5,27-29 Leví	5,30	5,31-32
		7,28 Sobre Juan el Bautista
	7,34	Incluido en 7,31-35
7,36-38 Pecadora 7,48+50	7,349 7,49	7,40-47
	11,37-38 11,53-54	11,38-52 Contra fariseos y legistas
		12,2-5
15,1 Publicanos y pecadores	15,1	15,3-32
	18,9 Despreciadores	18,10-14
19,1-6 Zaqueo 19,8	19,7	19-9-10
23,40-43 Segundo cocrucificado		
		¡El segundo cocrucificado defiende a Jesús!
		24,47 EMBLEMA

Las defensas de los discípulos que arrancan espigas y las de las curaciones en sábado también podrían entrar a formar parte de esta tabla: la de los discípulos, pues Jesús legitima una actitud considerada pecaminosa por los fariseos; la de las curaciones, por la relación establecida por la ideología religiosa entre pecado y enfermedad o desgracia. Este aspecto es tematizado en Lc 5,18-25 y en 13,1-5; pero también subyace a las historias de las curaciones en sábado, sin ser su tema principal.

En la medida en que la ideología religiosa veía esa relación entre pecado, culpa y castigo (que podía ser enfermedad, mala suerte, "destino", muerte), *todas* las

curaciones y resurrecciones son ataques a ese desprecio que en última instancia legitimaba las riquezas y el bienestar de los individuos sanos y con suficientes medios para vivir. Ahora bien, como esa problemática no recibo tratamiento explícito sobre la isotopía relacional, no es posible incluirla en este estudio.

Las críticas de la conjunción establecida entre Jesús y el sujeto colectivo *publicanos y pecadores* provienen por regla general de *fariseos* o *fariseos y escribas*. El programa de los despreciadores toma la forma de un anti-programa, recibiendo su correspondiente oposición mediante un programa de defensa desplegado por Jesús. Con esta apología, Jesús legitima su acción y la comunión establecida con las personas despreciadas, desenmascarando al mismo tiempo el carácter y el estado de los oponentes y proponiéndoles reiteradas veces un modelo alternativo de relación. Debe destacarse que el texto lucano describe algunas conjunciones virtuales entre Jesús y fariseos (y otros sujetos emparentados narrativamente con ellos).

Conjunción virtual de fariseos y otros sujetos con Jesús	Disyunción realizada por la crítica desarrollada por esos sujetos	Disyunción realizada por la defensa de Jesús y por las críticas dirigidas contra los anti-sujetos
2,46-47 Jesús a los doce años con maestros en el templo		
4,16-17 En Nazaret	4,28-29 Los asistentes	4,30
5,17 Fariseos y maestros de la Ley	5,21 Escribas y fariseos Pensamientos	5,22-26
	5,30 Comida de Leví Fariseos y escribas Murmuración y reproche dirigido a los discípulos	5,32-32
	5,33 *Ayuno* "Ellos" (= Fariseos y escribas) Reproche dirigido a Jesús	5,34-39
	6,2 Espigas Fariseos Reproche dirigido a Jesús	6,3-5
	6,7	

	Curación en sábado Escribas y fariseos Acecho para acusar 6,11 Enojo, deliberación Contra Jesús	6,8-10
		7,30-35 Juicio sobre fariseos y legistas/esta generación
7,36 Comida Fariseo 7,43	7,39 Pecadora Fariseo Pensamientos contra la pecadora y Jesús 7,49 Comensales	7,40-42 7,44-47
10,26-28 Gran Mandamiento 10,37a+b	10,25 Legista Trampa 10,29 Autojustificación	10,30-36 Parábola del Samaritano
11,37 Comida Fariseo	11,38 Extrañeza	11,39-44
	11,45 Legista Reproche 11,53-54 Escribas y fariseos Pregunta, acecho, insidia	11,46-52
		12,1 Hipocresía
13,10 Enseñanza en la		

sinagoga	13,14 Jefe de la sinagoga Reproche	13,15-17
13,31 Fariseos Advertencia sobre Herodes		13,32-33
14,1a Comida Principal de los fariseos	14,1b Observación	14,2-6 Pregunta a legistas y fariseos
		14,7-14 Asientos
	14,15 Comensal Objeción teológica	14,16-24 Excusas
	15,2 Fariseos y escribas Murmuración, verificación negativa	15,3-32
	16,14 Fariseos amantes del dinero Burla	16,15(-31)
17,20a Fecha del reino de Dios Fariseos		
		17,20b-21
	18,9 Despreciadores	18,10-14 Fariseo y publicano
	19,7 Todos Murmuración con Verificación negativa	19,9-10 Salvación de Zaqueo EMBLEMA: Misión del Hijo del Hombre
	19,39	

	fariseos reproche por aclamación mesiánica 19,40	
20,39 Escribas Adulación antisaducea		
		20,46-47 Contra escribas

La tabla indica tres grandes líneas isotópicas: el establecimiento de comunión entre Jesús y determinados sujetos llamados *pecadores y publicanos*; la crítica de esa comunión por parte de otros sujetos comúnmente presentados bajo el título *fariseos – escribas* (– legistas, en menor escala); y la respuesta de Jesús en forma de defensa combinada con contraataque. De este conjunto figurativo isotópico */conflicto por relación con despreciados/* emerge una cuarta línea, expresada preponderantemente por combinaciones cruzadas y múltiples:

Pecado-pecador-pecar;
Conversión/arrepentimiento-convertirse/arrepentirse;
Perdón/perdonar.

También integran este léxico las calificaciones de estado *enfermo*, *sano*, *justo*.

La siguiente tabla muestra el empleo de los tres lexemas principales, indicando las mencionadas relaciones cruzadas:

Convertirse/arrepentirse Conversión/ arrepentimiento	Pecado Pecar pecador[1082]	Perdonar Perdón
	1,77 Anuncio de la misión de Juan el Bautista	
3,3 Bautismo de conversión para perdón de pecados		
3,8 Frutos de conversión/ arrepentimiento		
	5,8 Acción de conversión/ arrepentimiento de Pedro (implícita)	
	5,20-24 Perdón de los pecados otorgado al paralítico	
5,32 Llamar a pecadores a la conversión/al arrepentimiento		
	7,47-49 La pecadora perdonada	
10,13 Comparación con Tiro y Sidón		
	14,4 Padrenuestro: Perdón de los pecados	
11,32 Comparación con ninivitas arrepentidos		
		12,10 Perdón y no-perdón
13,2-5 Tragedias no por más pecadores que otros. Necesidad de conversión/arrepentimiento		

[1082] Inventariamos aquí estos lexemas sólo cuando aparecen en combinación con conversión/arrepentimiento, convertirse/arrepentirse y/o perdón y perdonar

15,7 Justos que no necesitan conversión/ arrepentimiento	
15,7.10 Un pecador que se convierte/arrepiente	
15,18.21 Pecador que se convierte/arrepiente (sin empleo explícito del lexema)	
16,30 Exigencia de un muerto resucitado para convertirse/arrepentirse	
17.3.4 Perdón múltiple al hermano pecador que se convierte/arrepiente	
18,13 Confesión del pecador, acción implícita de conversión/arrepentimiento	
	23,34 *Padre, perdónales*
24,47 CONVERSIÓN/ARREPENTIMIENTO Y PERDÓN DE PECADOS	

Este conjunto de datos permite definir dos papeles temáticos claramente definidos: *despreciadores prestigiosos*, que critican a Jesús por establecer relaciones con personas marginadas, como también a otras personas; y *pecadores* y *despreciados*, buscados por Jesús mediante actitudes relacionales concretas.

Este segundo papel es enriquecido por los conjuntos figurativos de la *conversión* (o *arrepentimiento*) y del *perdón*, siéndole propuesto al público lector un modelo de comunión entre *personas pecadoras perdonadas*.

3.2.1.2. La conjunción entre Jesús y los pecadores despreciados, atacada por los despreciadores prestigiosos

El discurso lucano establece una conjunción definitiva entre Jesús y el sujeto colectivo *pecador despreciado*. Este sujeto colectivo se compone de numerosos individuos y de grupos sociales, todos ellos estigmatizados como pecadores y gente despreciable y despreciada por la praxis de fariseos y escribas.

La conjunción indicada comienza con el anuncio del nacimiento de Juan el Bautista, ya que Elizabet llevaba el estigma de la esterilidad, mitente para vergüenza y desprecio público.

La unión se profundiza programáticamente con el anuncio del nacimiento de Jesús a los *pastores*, grupo social perfectamente identificado como *despreciado*. Ello es *programático* porque allí emerge la oposición a la línea teológico-ideológica que descalificaba a esos sujetos. El evangelio llega a los pobres, despreciados, pecadores: he aquí el inicio de la transformación semántica del papel temático de las personas marginadas, que pasan a ser destinatarias preferenciales de la transferencia del objeto "colectivo"[1083] *amor de Dios/perdón/salvación*.

En Lc 3,12 se presentan por primera vez los *publicanos*. En Lc 7,29 Jesús valora positivamente esa afluencia, contraponiéndola al anti-programa de los fariseos y legistas que se opusieron al plan de Dios. Esa verificación incluye luego al Hijo del Hombre en Lc 7,34. La breve secuencia es una especie de recuerdo programático de las conjunciones y disyunciones: publicanos y pecadores unidos a Juan el Bautista y a Jesús; y éstos en disyunción con fariseos y legistas.

Hay 21 menciones de τελώνης [*cobrador de impuestos, publicano*] en el NT, todas ellas en los Sinópticos: 8 en Mt, 3 en Mc y 10 en Lc.[1084] Esos sujetos aparecen en

---

[1083] "Colectivo" como asimilación de "Sujeto colectivo".

[1084] Sobre la identificación histórica de los τελῶναι [*cobradores de impuestos, publicanos*] remitimos a Otto Michel, Art. τελώνης, *ThWNT*, VIII, p. 88-106; también a John R. Donahue, "Tax Collectors and Sinners. An Attempt at Identification", en: *CBQ* 33 (1971) 39-61; L. Schottroff y W. Stegemann, *Jesús de Nazaret*, p. 23-34; Fritz Herrenbrück, „Wer waren die ‚Zöllner'?", en: *ZNW* 72 (1981) 178-194 (sugiere que se trata probablemente de pequeños

todos los estratos de la formación de los textos: en la tradición recogida por el EvMc en 2,13-17 (// Mt 9,9-13 y Lc 5,27-32); en la tradición de los logia: Mt 11,16-19 // Lc 7,31-35; Mt 5,46-47 // Lc 6,32-33; en el material peculiar de Mateo: Mt 10,3; 18,15-18; 21,28-32; y en el material peculiar lucano: Lc 3,12-13; 15,1-2; 18,9-14; 19,1-10 (incluimos las respectivas redacciones de los evangelistas bajo este rubro). El puesto del cobrador, τελώνιον [*puesto u oficina del cobrador de impuestos*], aparece sólo en Mc 2,14 (// Mt 9,9 y Lc 5,27). Se constata la importancia de la relación de Jesús con publicanos, ya que la temática atraviesa todos los niveles de la tradición sinóptica: Mc, logia, M, L, redacciones mateana y lucana. Asimismo, se destaca la importancia del publicano en el material L. Por regla general, la exégesis acepta el amplio sustrato histórico de los encuentros de Jesús con publicanos.[1085]

El acudimiento de publicanos al bautismo de Juan en Lc 3,12 con su pregunta τί ποιήσωμεν; [*¿Qué haremos?*] (cf. también Lc 3,10.14) es un doble anuncio. Presagia la relación de Jesús con publicanos y proclama la dimensión ortopráctica del proyecto evangélico. El discurso lucano retoma la fórmula interrogatoria sobre la correcta praxis en Lc 10,25; 16,4; 18,18; y luego en Hch 2,37; 16,30 y 22,10.

La combinación del *publicano* con la pregunta ortopráctica y la frecuencia de ésta en la doble obra lucana revela que el proyecto de Lucas no divulga una "gracia barata", como lo creen los críticos de Jesús; sino que se trata de una "gracia distinta". El desarrollo narrativo se encarga de darle contenido a ese tema descriptivo, relatando una y otra vez encuentros y relaciones entre Jesús y los sujetos descalificados.

Una palabra breve sobre la afluencia de gente. Lucas muestra una preferencia peculiar por la construcción de escenas de acudimiento de grandes masas: Lc 4,42; 5,1.19; 6,19; 8,19-40; 12,1; 21,38. Con estos segmentos redaccionales el evangelista forma marcos ampliados para las unidades de sus textos. De esta manera es posible

---

arrendatarios helenistas, y no *publicani* romanos [= grandes arrendatarios de impuestos], ni *portitores* [= empleados de las sociedades romanas que arrendaban impuestos]. En 1990, el mismo autor publicó un estudio exhaustivo sobre la temática: Fritz Herrenbrück, *Jesus und die Zöller*. Herrenbrück presenta sintéticamente todas las investigaciones hasta 1990. Su detallado análisis de las menciones de publicanos en los Sinópticos se halla en las p. 228-280. Cf. también el panorama sintético de Frank M. Ausbüttel, *Die Verwaltung des Römischen Kaiserreiches. Von der Herrschaft des Augustus bis zum Niedergang des Weströmischen Reiches*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998, p. 82-88; el estudio de Ernst Badian, *Zöllner und Sünder. Unternehmer im Dienst der römischen Republik*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1997; y el exhaustivo ensayo monográfico de Peter Astbury Brunt, "Publicans in the Principate", en: P. A. Brunt, *Roman Imperial Themes*, Oxford, Clarendon Press, 1990, p. 354-432. Más concretamente sobre los publicanos en Lc cf. A. M. Okorie, "The Characterization of the Tax Collectors in the Gospel of Luke", en: *CThM* 22 (1995) 27-32.

[1085] De tanto en tanto aparece algún exégeta que pone en tela de juicio la relación de Jesús con los publicanos. Un juicio de ese tipo, bastante tajante, proviene de W. O. Walker, "Jesus and the Tax Collectors", en: *JBL* 97 (1978) 221-238. Walker parte del hecho de que sólo los Sinópticos contienen tradiciones sobre la relación de Jesús con publicanos; pero que los mismos Sinópticos también muestran que Jesús sostenía un concepto negativo con respecto a quienes desempeñaban tal profesión: Mt 5,46-47 // Lc 6,32-33. Además, dice Walker, las supuestas relaciones generalmente son mencionadas en las acusaciones levantadas por los fariseos y escribas. Por consiguiente, no queda para nada claro si estas acusaciones realmente se basan en hechos concretos. En cuanto a las dos únicas comidas con publicanos (Leví y Zaqueo), Walker sostiene que se trata de construcciones artificiales. Para rematar su juicio, Walker afirma que es posible –no seguro– que las referencias a los publicanos sean el resultado de una transliteración errónea al griego de un término arameo que significa más o menos algo parecido a "Playboy" (¡!). Concluye que no se puede afirmar que Jesús no se haya relacionado con publicanos, pero tampoco puede establecerse definitivamente lo contrario. La cuestión debe quedar, pues, abierta.
Esta lectura de Walker se opone a los resultados de numerosas investigaciones sobre la materia, coincidentes en afirmar el vínculo histórico entre Jesús y los sujetos en cuestión, y cuyo listado no es necesario presentar aquí. Asimismo, el planteo de Walker se opone a la lógica interna del proceso de creciente oposición levantada contra Jesús.

deducir que el tema descriptivo *afluencia masiva* es típicamente lucano,[1086] integrado a la manera cuantitativa al gran conjunto del *universalismo*.

En Lc 5,8 aparece el importante lexema ἁμαρτωλός [*pecador*]. De sus 47 empleos en el NT, el EvLc acapara 18 (Mt: 5; Mc: 6; Jn: 4).[1087] El término no aparece en Hch. El verbo ἁμαρτάνω [*pecar*] aparece 3 veces en Mt, en Lc y 4 en Jn; ἁμάρτημα [*pecado*] se emplea dos veces en Mc; ἁμαρτία [*pecado*] se usa 7 veces en Mt, 6 en Mc, 11 en Lc y 17 en Jn. Mateo, Marcos y Juan no emplean el calificativo *pecador* como autoverificación; en cambio, Lucas lo hace dos veces: Lc 5,8 y 18,13. A ello se agrega el uso confesional de *pecar* en Lc 15,18.21 en boca del hijo pródigo. (En Mt 27,4: como reconocimiento de Judas).

La vinculación del llamado al discipulado con la confesión de ser pecador explicita un aspecto central de la comunidad de seguidores y seguidoras: se trata de *personas pecadoras aceptadas y enviadas*, no rechazadas ni despreciadas. De esta manera, se van perfilando las diferencias con respecto a otros movimientos del entorno, sobre todo con relación a los fariseos y a Qumrán.

En la época de Jesús, el contenido del papel temático *pecador* abarcaba varios aspectos: despreciador de Dios y de sus mandamientos, "pecador notorio", persona de vida inmoral (p. ej., adúltero, tramposo, ladrón); pero también persona con profesión despreciada, deshonesta, impura; gente descalificada por diversos motivos relacionados, p. ej., con el concepto de pureza ritual, sospecha de manejos fraudulentos, suciedad, relación con mujeres.

A la categoría de "pecadores por su profesión" pertenecían pastores de ovejas, vendedores ambulantes, publicanos, curtidores, recaudadores de impuestos, tenderos, camelleros, carniceros.[1088] Existían fórmulas de asociación de profesiones despreciadas, de las cuales se encuentran las siguientes en el NT: *paganos y publicanos*, Mt 18,17;[1089] *publicanos y prostitutas*, Mt 21,31b-32; *publicanos y pecadores*, Lc 5,30; 7,34; 15,1 e implícitamente en Lc 18,13 y 19,7; *ladrones, injustos, adúlteros y publicanos*, Lc 18,11

El *publicano* también podía ser llamado directamente *pecador*, como lo evidencia Lc 15,2 y 19,7.

Téngase en cuenta que las listas judías sobre profesiones despreciadas no eran jurídicas en el sentido legal actual del término, sino que se trataba de opiniones socioculturales y religiosas sobre el estatuto moral, ritual y religioso de las personas en cuestión. Es decir, reflejaban la opinión religioso-teológico-ideológica y expresaban de manera cabal los prejuicios.

Sobre el trasfondo de los textos judíos y neotestamentarios pertinentes,[1090] la dedicación de Jesús a "esa clase de gente"[1091] adquiere los rasgos de un programa narrativo altamente provocativo. Se trata de una verdadera *inversión relacional*, ya que Jesús (y anticipadamente Juan el Bautista) forma(n) comunidad con sujetos rechazados por los fariseos y escribas (y también por Qumrán).

[1086] J. Jeremias, *Die Sprache des Lukasevangeliums*, p. 130-131.

[1087] Estadísticas limitadas a los evangelios.

[1088] Cf. la síntesis sobre profesiones y oficios despreciados en J. Jeremias, *Jerusalén en tiempos de Jesús*, p. 315-327.

[1089] Paganos y publicanos representaban a dos grupos de personas que no pertenecían a la comunidad israelita. Los paganos de por sí no formaban parte del pueblo del pacto; los publicanos se habían alejado del verdadero Israel. Por ello Mateo hace una extrapolación a la pertenencia/no pertenencia a la comunidad cristiana. En el entorno cristiano la fórmula designaba a los miembros excluidos por su propia actitud.

[1090] Textos judíos citados en el análisis de J. Jeremias, *Jerusalén en tiempos de Jesús*, p. 315-327.

[1091] Parafraseando Lc 7,38.

En Lc 5,17 el discurso introduce a un nuevo sujeto colectivo: *fariseos y maestros de la Ley*. Hay 99 menciones de *fariseo* en el NT. 27 pertenecen al EvLc; 30 a Mt; 12 a Mc y 20 a Jn. Si bien los fariseos frecuentemente aparecen solos en los evangelios, hay una serie de combinaciones interesantes:

– Escribas y fariseos: 2 veces en Mc, 5 en Lc (Lc 5,21.30; 6,7; 11,53; 15,2); y con mayor frecuencia en Mt: 11 veces. Agréguese Jn 8,3 con la debida advertencia por la situación de crítica textual de la unidad entera.

– Fariseos y saduceos: peculiar (6 veces) de Mt (y 3 veces en Hch con respecto a las diferencias entre ambos grupos).

– Fariseos y herodianos: peculiar (2 veces) de Mc.

– Magistrados (principales, gobernantes) y fariseos: sólo en Jn 7,48.

– Fariseos y legistas (intérpretes de la Ley): sólo en Lc 7,30 y 14,3.

– Fariseos y maestros de la Ley: sólo en Lc 5,17.

El γραμματεύς [*escriba*] aparece 63 veces en el NT: 14 veces en Lc, 22 en Mt, 21 en Mc y 1 en Jn. (4 en Hch y 1 en 1 Co 1,20, mención altamente significativa). En Lc 5,17 el νομοδιδάσκαλος [*maestro* o *intérprete de la Ley*] y en Lc 7,30; 10,25; 11,45.46.52; 14,3 el νομικός [*experto de la Ley*, *legista*] ocupan rangos similares al del escriba. Se trata de especificaciones para lectores helenistas: el estatus y la posición sociocultural de los escribas se volvían más transparentes al hablar de *maestros de la Ley* y *legistas*.

Lc combina *escribas* y *fariseos*. Pero en las unidades sobre la pasión (conspiraciones, anuncios, hechos) los *escribas* aparecen juntamente con *ancianos* y *sumos sacerdotes* (Lc 9,22; 20,1; 22,66) o sólo con *sumos sacerdotes* (Lc 19,47; 20,19; 22,2; 23,10).

Hay una sola conjunción de los escribas con Jesús: Lc 20,39. Se trata del aplauso aprobatorio (construido redaccionalmente a partir de Mc 12,25) de algunos escribas por la refutación jesuana de la trampa levirática planteada por los saduceos antirresurreccionistas. Pero la conjunción tiene el componente negativo de formarse a partir del rechazo común de la postura de los saduceos. Semióticamente los dos sujetos coinciden en un punto negativo, es decir, en una disyunción común con respecto a un tercer sujeto, y en realidad no tienen mayor conjunción positiva entre ellos. Además, el leve acuerdo es destruido de inmediato por el severísimo juicio de Jesús sobre los escribas en Lc 20,45-47.

La exégesis debe distinguir dos niveles en la mención conjunta de *escribas* y *fariseos*. A nivel histórico ha de diferenciarse entre el juicio de Jesús sobre los fariseos y el juicio sobre los escribas, ya que los fariseos no poseían la profunda formación escriturística y teológica de los letrados. En este sentido, la fórmula empleada frecuentemente por Mateo induce a errores de apreciación, sobre todo en su aplicación casi programática en Mt 23,1-32. Lucas, en cambio, transmite una diferenciación:

Lc 11,39-43.44:	Juicio sobre los fariseos;[1092]
Lc 11,46-52 y 20,46:	juicio sobre los legistas;
Lc 11,53.54:	reacción de ambos sujetos enjuiciados.

A nivel semiótico, la fórmula combinada *escribas y fariseos* debe aceptarse como tal, es decir, como combinación de dos tipos de sujetos; realizadores de dos tipos de programas que se complementa, constituyendo finalmente una unidad. La fórmula y su empleo califican así a los escribas como despreciadores que se oponen a las

[1092] Si bien Lc 11,43 habla de los fariseos, en realidad los ataca por algo que era propio de los escribas, tal como aparee en Lc 20,46; cf. J. Jeremias, Art. γραμματεύς, *ThWNT*, I, p. 742 y nota 14.

conjunciones de Jesús con determinados sujetos que adquieren calificación de *despreciados*.

En las demás combinaciones: *escribas* + *ancianos* + *sumos sacerdotes*, o *escribas* + *sumos sacerdotes*, los contextos narrativos caracterizan a los escribas como *oponentes violentos* que llevan a Jesús a la muerte. Mientras que su caracterización como *despreciadores* se desprende de su condición de portadores de una instancia doctrinal, su caracterización como *oponentes violentos* se deriva de su carácter de miembros del sanedrín: allí actuaban los rabinos más importantes (a la vez, líderes de los fariseos).[1093]

A diferencia de Mc 2,2, que habla en tono popular de πολλοί [*muchos*], Lc 5,17 introduce explícitamente y de inmediato a los fariseos y maestros de la Ley, creando una conjunción virtual que luego se evidencia como mentirosa cuando esos sujetos de oponen al programa *perdonar* realizado por Jesús. En Lc 5,21 el texto recuerda la presencia de escribas y fariseos, formándose la siguiente miniestructura (agregamos a Mc para hacer notar lo peculiar de Lc):

Mc /Jesús y paralítico perdonado/ disyunción /escribas y fariseos/;

Lc: /Fariseos y maestros de la Ley/ conjunción con /Jesús/

↑

Antítesis

↓

/Escribas y fariseos/ disyunción con /Jesús y paralítico/

Como el texto lucano no indica ninguna transformación semántica de los fariseos y doctores de la Ley, resulta que su conjunción virtual con Jesús era *mentirosa*: *parecían* positivamente interesados en su doctrina, pero no lo *eran*.

Aquí se anuncia una especie de *Leitmotiv* del EvLc: una serie de unidades presenta una conjunción inicial virtual entre determinados sujetos y Jesús; pero esta unión queda desbaratada por los programas de oposición levantados por esos sujetos contra relaciones, prácticas y palabras de Jesús. Éstos son los principales ejemplos:

En Nazaret, los asistentes de la sinagoga de Lc 4,16-27 se transforman en asesinos potenciales en Lc 4,28-30.

El fariseo Simón, invitador y anfitrión de Jesús en Lc 7,36, intérprete acertado de la miniparábola (Lc 7,43), se opone a la identidad misma de Jesús y a la pecadora en Lc 7,39.

El legista conocedor del gran mandamiento en Lc 10,26-28 y correcto intérprete de la parábola del samaritano en Lc 10,37, en realidad se presenta para tenderle una trampa a Jesús, y además busca justificarse.

El fariseo invitador y anfitrión de Jesús en Lc 11,37 vuelve sus sentimientos contra su huésped porque este omite las abluciones (Lc 11,38). Esta mutación sirve de marco escénico para el discurso contra los fariseos en Lc 11,39-44.

La aceptación de Jesús expresada en su participación en la enseñanza en la sinagoga, Lc 13,10, se transforma en dura crítica por parte del jefe de la sinagoga en Lc 13,14, luego de la curación de la mujer encorvada.

En la curiosa unidad Lc 13,31-33, los fariseos que vienen a advertir a Jesús parecen ser enviados de Herodes mismo: así por lo menos lo sugiere el hecho de que Jesús los hace retornar con un mensaje para el zorro.[1094] El papel temático no es, pues, nada claro. La relación isotópica de estos fariseos con todos los demás hace inclinar la

---

[1093] J. Jeremias, Art. γραμματεύς, *ThWNT*, I, p. 741.

[1094] W. Grundmann, *Das Evangelium nach Lukas*, p. 288.

balanza hacia el lado negativo. Cabe una sospecha: ¿No habrían expresado un deseo propio al transmitir el deseo o la amenaza de Herodes?

Los fariseos y legistas de Lc 14,1.3 son desenmascarados como sujetos en busca de prestigio, reconocimiento y estima social. Lc 14,7-11 constituye un núcleo esencial del proceso de denuncia de los prestigiosos, pues estigmatiza su pretensión de estatus como programa de obtención de πρωτοκλισία [*lugar de honor, primer lugar*] (Lc 14,7).

La pregunta aparentemente interesada y sincera de los fariseos en Lc 17,20-21 puede recibir diversas explicaciones, ninguna exhaustiva y totalmente convincente. La cuestión de la venida del reino de Dios suele plantearse en la obra lucana con relación a Jerusalén: Lc 19,11; 21,7; Hch 1,6. Las respuestas de Jesús suelen ampliar el círculo estrecho de la esperanza sostenida por quienes preguntan. Sobre este trasfondo, la pregunta de los fariseos en Lc 17,20 recibe tintes negativos. También puede ser que Jesús se oponga a la afirmación que sostenía que el cumplimiento estricto de la Ley aceleraba e proceso de la venida del reino. Lo que sí puede afirmarse certeramente es que la respuesta jesuana anula la tendencia farisaica de buscar y establecer seguridad salvífica dentro del marco prediseñado. Esto implica que Jesús toma en serio a los interlocutores, pero rechaza presupuestos y suposiciones de cálculo y señales fijas.

Prosiguiendo con la lista de conjunciones virtuales, llegamos a Lc 20,39; pero ya quedó establecido que la adulación no implica verdadera conjunción.

Queda sólo la conjunción entre el Jesús a sus doce años y los maestros en el templo, Lc 2,46-47. Al respecto, deben considerarse dos cuestiones. La unidad pertenece a la secuencia de capacitación de Jesús, y por consiguiente no le "conviene" mostrar disyunciones o enfrentamientos, sino que debe dar realce al creciente poder del héroe. Al mismo tiempo –y esto es lo segundo–, los maestros de la Ley, legistas y escribas serán grandes oponentes de Jesús. La conjunción inicial entre el niño Jesús y los maestros será, pues, anulada reiteradas veces por culpa de aquellos que no entienden ni aceptan el programa del Jesús adulto.

La oposición de los anti-sujetos de Lc 5,21 tiene su paralelo en Lc 7,39.49. Se trata de una oposición cristológica, ya que es un ataque de un determinado programa de Jesús en rechazo de lo que él afirma ser. Sobre la isotopía del poder, Lc 11,14-22 también pertenece a este tipo de oposiciones.[1095]

Esta oposición cristológica es uno de los itinerarios figurativos asumidos por el programa complejo de rechazo de Jesús. Otro itinerario se forma con las actitudes divergentes ante interpretaciones de la Ley, las "tradiciones de los padres" y la postura frente a los pecadores. El discurso asume este segundo itinerario en la escena de la comida ofrecida por Leví, Lc 5,29-32. En el v. 30 aparece por primera vez la fórmula combinada *publicanos y pecadores*, empleada luego también en Lc 7,34 y 15,1.

La acción de los oponentes es calificada de *murmuración*, estableciéndose una conjunción entre estos anti-sujetos y los israelitas que murmuraron contra Dios en diversos momentos de la historia salvífica. Esta paralelización sugiere simultáneamente una conjunción entre la práctica de Jesús y la acción liberadora de Dios.

La crítica levantada por los anti-sujetos se deriva consecuentemente de la praxis de éstos, compuesta por su teoría muy específica sobre la pureza y el pecado y por su práctica cuya seriedad no puede ser negada, pero cuyos fundamentos la degeneraron en hipocresía, desprecio, autoelogio y preocupación por prestigio sociorreligioso. El principal postulado teológico sobre el que descansaba la construcción farisaica consistía en la afirmación de que era posible vivir sin pecado con ayuda de la Torá.[1096]

La transferencia del ideal de la pureza levítica a la vida cotidiana; la elaboración de disposiciones minuciosas en torno a los preceptos propiamente dichos de la Torá a los

---

[1095] La formulación *oposición cristológica* proviene de J. A. Ziesler, "Luke and the Pharisees", en: *NTS* 25 (1978-79), p. 155.

[1096] Cf. Strack-Billerbeck, I, p. 814-816; también la síntesis de K. H. Rengstorf, Art. ἁμαρτωλός κτλ, *ThWNT*, I, p. 329.

efectos de protegerla profilácticamente de quebrantamiento con 613 preceptos (248 mandamientos y 365 prohibiciones), resultando literalmente un cerco o valladar en torno a la Ley, como lo dispone el tratado Abot 1,1 de la Mishná;[1097] la realización de las obras supererogatorias;[1098] todo ello creaba un esquema teológico-práctico de distanciamiento creciente y finalmente total de aquellos que no estaban en condiciones religiosas, teológicas, sociales, emotivas o lo que fuere, de compartir estos ideales y ejercicios perfeccionistas. En la práctica, ello implicaba en última instancia que para un fariseo todo no-fariseo era un hombre que no conocía la Ley. De esta manera se operó una transferencia de la división entre justos y pecadores a la división entre fariseos y no-fariseos, estigmatizándose el grupo de los últimos como *'am-ha'ares*.

Esta división peyorativa y su consecuencia relacional de juicio sobre los "pecadores" por parte de los que se estimaban juntos y perfectos aflorada cada tanto a nivel del texto evangélico. Conforma la línea de coherencia isotópica que permite hablar de la oposición entre *despreciadores prestigiosos* y *pecadores despreciados*.

La formulación *'am-ha'ares*, literalmente *pueblo del país (de Israel)*, pasó por una importante transformación semántica. En un momento de la historia, la fórmula se refería a la gran masa del pueblo de Israel. Luego pasó a calificar al conjunto poblacional resultante de la mezcla de habitantes israelitas con colonos paganos, llevados a esas tierras en ocasión de las invasiones y conquistas extranjeras. Como esta población, que era campesina por su origen y mixta por su nueva composición, no se caracterizaba precisamente por mucho conocimiento de la Ley ni por las posibilidades de aplicarla en la vida diaria con todas sus exigencias, el movimiento farisaico extendió la fórmula a todos los que no compartían su interpretación de la Torá, fundamentalmente en su extensión de las prescripciones de pureza levítica a la vida diaria y de la obediencia a las reglamentaciones del "cerco" formado por las tradiciones. Así, un *'am-ha'ares* era una persona que ignoraba la Ley.

La aplicación de la fórmula a la masa popular no-farisaica (gente rural y urbana, laicos y también miembros no-fariseos del clero) se realizó a partir del siglo II a. C.

Uno de los elementos del desprecio tenía un trasfondo económico y a la vez una consecuencia de la misma índole. Grandes masas del pueblo habían abandonado las obligaciones del diezmo establecido para determinados productos. Por otra parte, los fariseos realizaban un boicot económico contra los "sin Ley" para no contaminarse con sus productos y con los alimentos vendidos por agricultores y comerciantes no-fariseos. Este distanciamiento económico era, pues, la consecuencia práctica del boicot religioso-social.[1099]

El distanciamiento relacional tenía otro componente legitimador. Sobre la base de la concepción vigente en la época de Jesús de que el pueblo de Israel vivía en un tiempo en el que se había extinguido el espíritu, siendo por ello también un tiempo bajo el juicio, los "justos" se veían impulsados a ejercer una mayor marginación de los "pecadores", ya que de otra forma ellos mismos quedaban bajo ese juicio. La recepción de los pecadores brindada por Jesús implicaba el fin del tiempo del juicio, hecho asumido por Lucas e indicado claramente con el establecimiento de la relación del Espíritu Santo con Jesús.

[1097] Tratado *Padres – Abot* de la Misna, 1,1: "Estos decían tres cosas: sed cautos en el juicio, haced muchos discípulos, poned una valla en torno a la Torá (וַעֲשׂוּ סְיָג לַתּוֹרָה)", C. del Valle (Ed.), *La Misna*, p. 837. La nota 5 explica lo de la valla: "Es decir, adoptad normas o decisiones que aseguren el cumplimiento de los preceptos".

[1098] El EvLc menciona las siguientes obras farisaicas supererogatorias: la pureza, Lc 11,39-40; el diezmo ampliado de los fariseos, Lc 11,42 y 18,12; el ayuno dos veces por semana, Lc 18,12.

[1099] Cf. la amplia documentación sobre los juicios farisaicos y rabínicos sobre el *'am-ha'ares* y los "pecadores" en Strack-Billerbeck, II, p. 494-519. No remitimos a ningún estudio en particular sobre el *'am-ha'ares*, ya que muchas investigaciones suelen citar con frecuencia los textos recopilados por Strack-Billerbeck.
El EvJn conservó la calificación farisaica del *'am-ha'ares* en Jn 7,49: ὁ ὄχλος οὗτος ὁ μὴ γινώσκων τὸν νόμον ἐπάρατοί εἰσιν [*esta gente que no conoce la Ley es maldita*].

Sobre este trasfondo, la dirección de la relación de Jesús y de su mensaje forzosamente debía caer bajo el severo juicio de los fariseos. Si alguien opina que es deseable la muerte de alguna persona, como lo sostenían los fariseos con relación a los "pecadores" ya que la muerte les evitaba más pecados y culpas,[1100] lógicamente debe llamarle la atención esa dedicación que dispensa un maestro instruido a los sujetos odiados.

El EvLc indica que las conjunciones (o, para emplear un término de la práctica cotidiana, la solidaridad) entre Jesús y los "pecadores" tenían dos aspectos: una dimensión práctica, conformada por sus relaciones concretas: llamado, visita, hospedaje, comida; y una dimensión teórica, constituida por la negación de la validez del cuerpo de tradiciones e interpretaciones legalistas y casuísticas en la medida en que despreciaban al grupo de afectados. Las consecuencias prácticas de esa negación fueron múltiples: no lavarse las manos, "quebrar" el sábado, no ayunar, no aceptar la divisoria entre pureza e impureza.

Ahora bien, es materia de discusión en la exégesis la aparente aceptación jesuana de la fórmula divisoria "justos – pecadores".[1101] Comúnmente los comentaristas sostienen que Jesús reconoció esa división, ya que la él la aplicaba consecuentemente para legitimar su dedicación a los "enfermos", "pecadores", publicanos. Esto descalificaría la interpretación del empleo de la división como ironía.

Aquí el análisis estructural puede aportar un dato nuevo a la discusión. En primer lugar, los datos evidentes de los textos indican que si bien Jesús empleó la fórmula, también levantó severísimos juicios sobre fariseos, escribas, legistas. La abundancia de estas condenas debería dar de pensar a todo exégeta que sigue afirmando que Jesús aceptó verdaderamente la existencia de una división entre justos, perfectos, "sanos" por una parte; y pecadores y "enfermos por otra.

La profundidad del desenmascaramiento de la falta de amor, de la hipocresía, del carácter externo y mentiroso de disposiciones y prácticas perfeccionistas, es tan convincente que ello sugiere pensar en un empleo irónico y hasta sarcástico de la fórmula dicotómica.

En la medida en que Jesús se relacionó con los pecadores despreciados, destruyó la fórmula desde adentro, ya que obró exactamente a la inversa de lo que ella presuponía, expresaba y exigía: separación y marginación de los pecadores. Esta destrucción "desde adentro" prohíbe pensar en un empleo afirmativo del giro. Pero la demolición es mucho más que ironía:[1102] es inversión.

Es sobre todo a partir del relevamiento de la estructura profunda de Lc 15 que aparece con nitidez la inversión de la fórmula en cuestión. El hijo pródigo excluido es incluido, el hijo mayor incluido se autoexcluye. La estructura de la estructura profunda de la parábola del hijo pródigo y la estructura total del capítulo proyectan ante el público lector el ofrecimiento del amor integrador, y este público se autoexcluye si sigue excluyendo al hermano. Jesús transfiere la dicotomía de la fórmula del nivel religioso al nivel relacional, transformando radicalmente su contenido.

Finalmente, Lc 7,41-43 es una clara indicación que para el relator los justos y perfectos no son tales, sino que también necesitan el perdón de Dios. En todo caso, se reconocen diferencias cuantitativas, pero en ambos casos se trata de deudas. Además, el texto estigmatiza la falta de amor del fariseo Simón, acumulando así culpa concreta, no tanto pasada, sino presente por producirse en el encuentro-desencuentro con Jesús. Hay más: la pecadora agradecida se convierte en ejemplo; y Jesús obliga al fariseo a leer su anti-praxis sobre este modelo de praxis ejemplar de una despreciada.

[1100] K. H. Rengstorf, Art. ἁμαρτωλός κτλ, *ThWNT*, I, p. 326-327.

[1101] Conviene recordar el léxico de las autodesignaciones de los fariseos: *piadosos*, *justos*, *los que temen a Dios*, *pobres*, *separados*, *santos*.

[1102] I. Larsen dedica un largo estudio al empleo de *justos* en Lc 5,32 y 15,7 como designación irónica de fariseos y maestros de la Ley, "A Point of Irony", en: *BibTrans* 50 (1999) 411-427. La interpretación como ironía es cómoda, por ello tiene muchos adherentes.

Lc 7,36 introduce el tema de una conjunción inicial entre fariseos y Jesús, expresada en la invitación y la comida. El tema es retomado por el texto en Lc 11,37 7 14,1.

Del empleo del conjunto figurativo *Jesús huésped y comensal de fariseos* debe deducirse que los fariseo no lo consideraban a Jesús como miembro del 'am-ha'ares. Precisamente por eso tenían que criticar tan duramente su relación positiva con "esa gente sin Ley", tal como lo ilustran las tablas de críticas y disyunciones ya presentadas.

La posición redaccional y estructural de la unidad de Zaqueo en Lc 19,1-10 como conclusión sublime del proceso de relación de Jesús con personas despreciados y el sabio empleo de πάντες [*todos*] en Lc 19,7 ilustran el punto culminante del conflicto relacional, pues allí Jesús se relaciona con un sujeto despreciado por el pueblo mismo. Difícilmente los miembros del 'am-ha'ares habrían aceptado a ese *Zaqueo jefe de publicanos y rico* como uno de los suyos.

La conjunción inicial entre el fariseo y Jesús en Lc 7,36 resulta ser simplemente virtual, ya que no llega a establecerse e instalarse. Se afirma por el contrario la conjunción con la pecadora; así como en Lc 11,37-12,1 la conjunción farisaico-jesuana virtual es reemplazada por una conjunción con el sujeto colectivo *engañados por la apariencia externa, perjudicados por la falta de amor y por cargas intolerables; profetas asesinados; excluidos.*

En Lc 14,1-24 la conjunción virtual es sustituida por la unión de Jesús con el sujeto colectivo *personas con discapacidad, gente insignificante, pobres, lisiados, cojos, ciegos, vagos, mendigos, vagabundos.*

Es decisivo que este proceso de sustitución estructural de una conjunción inicial, virtual pero mentirosa por no ser lo que muestra, por una disyunción cuyo mitente combinado es la conjunción de Jesús con pecadores despreciados y la ideología perfeccionista y excluyente, se imponga como clave para la lectura de los textos evangélicos, a los efectos de depurar la exégesis de afirmaciones simplistas y hasta ingenuas sobre la relación de Jesús con ciertos fariseos. La lectura estructural revela que el discurso presenta esas relaciones inicialmente positivas sólo para dar realce a su inversión, y no porque le interese destacar que Jesús –"a pesar de todo"– no andaba tan mal con los fariseos.

Las sustituciones relacionales están construidas sobre la oposición entre el concepto de los oponentes de Jesús, según el cual es imposible que Jesús pueda relacionarse positivamente con pecadores; y la opción concreta de Jesús por las personas marginadas.[1103]

La sustitución de la relación de Jesús con fariseos por la conjunción de Jesús con pecadores tiene un componente polémico: el desenmascaramiento de los fariseos y legistas como anti-sujetos. Se trata de una constante que agrava el papel temático de estos sujetos como *mentirosos*: su transformación en *oponentes* y *egoístas hipócritas* no aparece una, sino reiteradas veces, comenzando con la presentación de Jesús en Nazaret y concluyendo con la adulación anti-saducea de los escribas. Donde más aflora el desenmascaramiento es en las historias sabáticas; en el discurso contra fariseos y legistas en Lc 11,37-52+12,1; en las conversaciones de sobremesa de Lc 14,7-24 y en la parábola del fariseo y el publicano de Lc 18,9-14.

Lc 11,53-54 es respuesta directa de escribas y fariseos. El segmento marca un hito importante en la constitución cada vez más definida de los anti-sujetos y en su clara caracterización como oponentes.

El conjunto figurativo *oposición* se compone de una serie de figuras: pensamientos (Lc 5,21); murmuración (Lc 5,30; 15,2; 19,7); murmuración y reproche dirigido a los discípulos (Lc 5,30); murmuración con verificación negativa sin destinatario directo (Lc 15,2; 19,7); reproche dirigido a Jesús (Lc 5,33; 6,2; 11,45; 13,14); acecho para poder acusar a Jesús (Lc 6,7; 11,53-54); enojo y deliberación contra Jesús (Lc 6,11);

[1103] Destcado muy bien por G. Braumann, „Die Schuldner und die Sünderin", p. 492.

cuestionamiento cristológico (Lc 5,21; 7,39.49; 19,39); objeción teológica (Lc 14,15); trampa (Lc 10,25); autojustificación (Lc 19,29); extrañeza (Lc 11,38); preguntas insidiosas (Lc 11,53-54); observación (Lc 14,1b); burla (Lc 16,14). Se trata de un despliegue verdaderamente abigarrado de figuras descriptivas, complementadas luego por las figuras que pintan la oposición que produce la muerte de Jesús.

Lc 15,1 y 19,7 constituyen dos momentos culminantes de la isotopía relacional: Lc 15,1 presenta a *todos* los publicanos y pecadores en conjunción con Jesús; Lc 19,7 habla de la oposición de *todos* los observadores. El sujeto colectivo *todos* de Lc 15,12 confirma el rango del tema descriptivo *acudimiento de publicanos y pecadores* en el EvLc.[1104] Estos despreciados asumen un rol activo en el proceso de salvación, tal como lo indica la introducción del concepto de μετάνοια [*conversión*, *arrepentimiento*], originalmente no perteneciente a las dos parábolas menores de Lc 15.[1105] De esta manera, la secuencia entera no sólo es defensa y legitimación jesuano-lucana contra los que se oponen al programa de Jesús, sino que al mismo tiempo –y acaso preponderantemente– es invitación dirigida a los oponentes a deponer su actitud y a integrarse a nuevos modelos relacionales.

La ampliación de la murmuración a *todos* en Lc 19,7 contiene una proyección particularmente interesante. Luego de las constantes críticas de los fariseos y legistas, el público lector espera ahora su lógica aparición como oponentes. Pero aparecen *todos*: el fariseo y el escriba quedan reemplazados por un evidente salto en el discurso. El clásico opositor es sustituido –y sustituible– por todo sujeto que cuestione la praxis relacional de Jesús. Todo individuo, todo sector cristiano prestigioso y despreciador, perfeccionista y cuestionador, retratado desde Lc 5,17 por fariseos y legistas, puede y debe verse a sí mismo como uno de esos *todos*.

Así ambos círculos, el de *todos los despreciados* y el de *todos los oponentes*, indican que los respectivos sujetos que los forman pueden separarse de sus condicionamientos históricos y temporales para convertirse en paradigmas relacionales de posturas y actitudes practicadas en el seno de la comunidad cristiana. El sujeto colectivo *todos* de Lc 19,7 es, pues, la simbiosis narrativa del actante *opositor*; así como *Zaqueo* es la simbiosis del *aceptado*, *arrepentido*, *convertido*, *salvado*, *perdido-buscado-hallado*.

Lc 19,1-10 también marca un apogeo en el proceso de relación de Jesús con pecadores despreciados:

– En Lc 5,27-32 Jesús llama, luego va y come con publicanos;
– en Lc 15,1-2 recibe a publicanos y pecadores y come con ellos;
– en Lc 19,1-10 se autoinvita.

Las comidas, por su parte, también constituyen un importante tema descriptivo. Tratándose de comidas con pecadores (que deben diferenciarse de las comidas con fariseos, pues éstas invierten su significado de conjunción virtual a disyunción realizada), son expresión de la misión de Jesús en su aspecto de búsqueda y relación positiva con *perdidos*. Son anticipos del banquete mesiánico. Sin lugar a duda, la última *cena* recibió mucha carga semántica de estas comidas diseminadas por el texto evangélico.

Las comidas a su vez se integran a la manera de figuras prácticas al gran tema descriptivo del *Cristo caminante y huésped*.[1106] En esta cristología de la visitación, la *casa* se convierte en lugar de recepción, visita, encuentro, comunión y perdón;[1107] pero

---

[1104] M. Völkel, „‚Freund der Zöllner und Sünder'", p. 8.
[1105] M. Völkel, „‚Freund der Zöllner und Sünder'", p. 9.
[1106] Debemos esta formulación a W. Grundmann, que ha postulado que "el Jesús caminante o viajante y huésped" es una verdadera categoría cristológica; y que esta categoría determinó la forma literaria del relato del *viaje*; cf. *Das Evangelium nach Lukas*, p. 28; y también „Fragen der Komposition des lukanischen ‚Reiseberichts'", p. 252-253.
[1107] R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, p. 390.

también de satisfacción de la necesidad básica de alimentación; y lo que sucede en el compartir en torno a esas mesas es elemento crítico propuesto a la comunidad para su acción de discernimiento enmarcado en su testimonio.[1108]

El momento culminante del desenmascaramiento del sujeto *prestigioso y despreciador* se halla en Lc 18,9-14. Se trata de una verdadera síntesis de la postura de Jesús frente a la praxis de los fariseos. Si bien el EvLc reconoce en diversas ocasiones el esfuerzo farisaico como subjetivamente honesto y auténtico, la parábola del fariseo y el publicano hace eclosión definitiva. Allí revienta, por así decirlo, la crítica jesuano-lucana, verificando que ese esfuerzo es totalmente nocivo a nivel relacional, pero también en lo soteriológico: el arrepentido se salva; el despreciador, no. Sin negar la dimensión teológica, sino afirmándola con la mención de Dios, una vez más el texto transfiere la discusión sobre la salvación del nivel de las prácticas religiosas al nivel de las prácticas relacionales. Se estatuye la validez soteriológica de una actitud que no espera nada del propio esfuerzo, pero sí todo de Dios.[1109] En cambio, el prestigioso cumplidor minucioso es transformado en pecador y reducido a abominación para Dios. Nótese que el EvLc ya había indicado que el listado del breve catálogo de pecados de los cuales se distancia el fariseo se invierte y se vuelca sobre los mismos prestigiosos: ellos son ἅρπαγες [*ladrones*], Lc 11,39 y 20,47; φιλάργυροι [*amantes del dinero*], Lc 16,14; ἄδικοι [*injustos*], Lc 16,15; μοιχοί [*adúlteros*], Lc 16,18.[1110] Un desenmascaramiento realmente irónico.[1111]

Luego de esta tremenda inversión de *pecador a perdonado/justificado* y de *perfecto a pecador y abominación*, debe quedar perfectamente claro que Jesús descalificó definitivamente la fórmula "justos vs pecadores". Los parentescos estructurales de Lc 7,41-43; 15,11b-32 y 18,9-14 indican que *todos*, sin excepción, son pecadores y deudores; y que precisamente los que son marginados por aquellos que se creen justos se convierten en ejemplos para sus despreciadores por asumir el programa jesuano-lucano de conversión/arrepentimiento.

Esta crítica de los prestigiosos y autoconfiados tiene un anclaje en la constatación que el fariseo no toma en serio la profundidad del pecado. El tejido ideológico de su casuística y de sus méritos le obnubila la conciencia de ser pecador.

Esta ceguera es el punto de arranque del desprecio censurado por Jesús. Atacando el desprecio, el discurso también destapa sus raíces y coloca a los sujetos en cuestión en estado calificado de *pecadores*. Queda superado el concepto limitativo del pecado que lo atribuía sólo a determinados grupos. El proceso de ampliación conceptológica enfrenta dos proyectos diametralmente opuestos: el de los fariseos, escribas, ritualistas; y el jesuano-lucano. El primero se construía sobre el sistema de pureza, la casuística, obras supererogatorias, conocimientos teológicos, la reparación de daños para la obtención del perdón. El segundo se basaba en la necesidad de tomar en serio el pecado como situación englobante y no los diversos actos pecaminosos aislados. Asimismo se basaba en la gratuidad del perdón y en la gratitud expresada en obras de amor, en la negación del esquema *culpa – castigo* y en la consiguiente aceptación de enfermos, personas con discapacidad y "castigadas", en la transferencia de la práctica de la fe desde lo meramente religioso a lo teológico-relacional. En última instancia, el proyecto evangélico se nutre de una profunda compasión activa –apasionada, no de espectadores– para con la persona marginada. La oposición entre ambos modelos puede sintetizarse mediante el binomio antagónico *exclusión* vs *inclusión*, identificándose cada esquema con su respectivo término.

[1108] Sandro Gallazzi, "Pues yo estoy en medio de ustedes como ¡aquel que sirve! (Lc 22,27)", en: *RIBLA 44* (2003), p. 105.

[1109] H.-F. Weiss, Art. Φαρισαῖος, B, *ThWNT*, IX, p. 44.

[1110] F. W. Horn, *Glaube und Handeln in der Theologie des Lukas*, p. 209.

[1111] Remitimos al estudio de J. J. Killgallen dedicado íntegramente a este punto: "Luke 18,11 – Pharisees and Lucan Irony", en: *RB* 113 (2006) 53-64.

Un papel importante desempeñan los samaritanos en la realización del modelo de inclusión. El EvLc va construyendo su papel temático de *preparados para recibir el evangelio*, mostrándose luego en Hch la realización de la misión en Samaria.

El papel positivo de los samaritanos se destaca nítidamente en la parábola de Lc 10,30-37 y en la curación de los diez leprosos en Lc 17,11-19, cuyo único agradecido era un samaritano.

En Lc 9,51-56, su actuación no es para nada positiva, muy por el contrario.[1112] Pero lo decisivo es que el texto los coloca en conjunción *secreta* con Jesús (*ser + no parecer*): Jesús los protege contra la ira de Santiago y Juan. La ira de los discípulos contra los samaritanos antihospitalarios no se inscribe en el odio popular contra ese pueblo, pues en tal caso no habrían consentido en ir a solicitar alojamiento; sino que se trata de una fuerte indignación por la violación de la sagrada ley de hospitalidad. El rechazo jesuano del pedido de castigo fogoso prepara entonces el nuevo papel temático de los samaritanos, calificándolos implícitamente como *dignos de perdón*. Es perdón es una primera fase, natural y necesaria a nivel narrativo, para la constitución del campo de misión *Samaria*, surcado por los misioneros en Hch. Los textos lucanos atribuyen la legitimación de esta misión a Jesús mismo. Quizá puede estimarse, pues, que el "escándalo samaritano" (es decir, la misión) no sólo necesitó la autorización jesuana, sino que la mentalidad de oposición entre judíos y samaritanos exigía como primer paso un cheque en blanco para poder dirigirse a los tradicionales rivales.[1113] A nivel étnico-geográfico, los samaritanos ocupan un lugar intermedio para la misión que parte del centro del mundo judío y se dirige al centro del mundo pagano. Con ello, las tres unidades samaritanas del EvLc tienen función anticipatoria y legitimadora de la constitución de las comunidades cristianas en Samaria.[1114]

A nivel relacional, los habitantes de Samaria ocupan una zona intermedia entre relaciones judías legítimas (judíos con judíos) y relaciones negadas (judíos con paganos). Juntamente con enfermos, pecadores, publicanos y otros sujetos de

---

[1112] El rechazo de los peregrinos debe verse sobre el trasfondo de los ancestrales conflictos entre judíos y samaritanos. Cf. una síntesis de los picos violentos de ese conflicto en Philip F. Esler, "Jesus and the Reduction of Intergroup Conflict: The Parable of the Good Samaritan in the Light of Social Identity Theory", en: *BibInt* 8 (2000), p. 330-331.

[1113] Sobre las tres unidades con samaritanos en el EvLc cf. el extudio exhaustivo de Martina Böhm, *Samarien und die Samaritai bei Lukas. Eine Studie zum religionshistorischen und traditionsgeschichtlichen Hintergrund der lukanischen Samarientexte und zu deren topographischer Verhaftung*, WUNT 2. Reihe 111, Tubinga, Mohr-Siebeck, 1999. Böhm hace diversas clarificaciones metodológicas y repasa una serie de textos, dedicándose exhaustivamente a Lc 9,51-56; 10,25-37; 17,11-19 y Hch 8,4-25. Además de constatar que Lucas presenta a los samaritanos de manera correcta en cuanto a las dimensiones geográfica e histórica, subraya que el evangelista los considera como parte de Israel.
Remitimos también a los siguientes estudios con valiosos datos sobre el tema samaritano en la obra lucana: Morton S. Enslin, "Luke and the Samaritans", en: *HThR* 36 (1943) 277-297; J. L. Espinel, "Jesús y el pueblo samaritano", en: *CB* 34 n. 269 (1977) 243-256 (dedicado al EvJn, pero con buenas referencias a Lc); J. Jeremias, Art. Σαμάρεια, en: *ThWNT* VII, 1964, p. 88-94; P. Haudebert "La Samarie en *Luc Actes*. Lc 9,51-56 – Ac 8,4-8", en: *Impacts* 1 (1994) 25-34 (subraya que el incidente en la aldea samaritana es un componente de la concepción teológica de Lucas, para quien los samaritanos ocupan la función intermediadora entre el judaísmo y el mundo gentil); J. Massyngbaerde Ford, "Reconciliation and Forgiveness in Luke's Gospel", en: Richard J. Cassidy y Philipp Scharfer (Eds.), *Political Issues in Luke-Acts*, Maryknoll, Nueva York, Orbis Books, 1983, análisis de los textos samaritanos en p. 88-94; A. M. Moyo, "The Gospel and Common Humanity: Jesús' Tolerant Attitude towards the Samaritans in the Gospel of Luke", en: *ATJ* 24 (2001) 91-97, con análisis de la oposición de Jesús a la exclusión de los samaritanos de la herencia de Israel; y André Thomas y Andries G. van Aarde, "Samaria as belangeruimte in Lukas-Handelinge", en: *HTS* 54 (1998) 760-788, mostrando la función de Samaria como *espacio destacado, de importancia* o *de interés* para la expansión del evangelio.

[1114] Remitimos a la disertación de V. J. Samkutty, *The Samaritan Misión in Acts*, LNTS 328, Londres, Nueva Cork, T&T Clark, 2006, sobre la presentación lucana de la validez de la misión en Samaria según Hch, anticipada y legitimada a su vez por los relatos samaritanos en el EvLc.

profesiones despreciadas, agregándose en Hch también los simpatizantes del judaísmo (los *temerosos de Dios*),[1115] forman una periferia alrededor del judaísmo, compuesta por personas que no son ni totalmente "legítimas", pero tampoco totalmente "prohibidas" y/o "ilegítimas". Sobre el plan geográfico de la doble obra, esta periferia de personas marginadas constituye una zona de transición por la cual puede y tiene que pasar la propagación misionera cristiana para alcanzar los confines del mundo. A nivel relacional, esta zona de transición incluye a sujetos cuya integración y salvación pueden justificarse en determinados casos mediante la referencia abrahamítica (Lc 13,16 y 19,9).

Una vez traspasados los límites relacionales establecidos por los despreciadores, esta legitimación ideológica se hace innecesaria; y alcanza con la autoridad del Espíritu de Dios que destroza fronteras étnicas, religiosas, rituales y mentales.

Ahora pueden sintetizarse los elementos preponderantes del tema descriptivo *perdón* en el EvLc. No nos corresponde estudiar el contenido del proceso de conversión/arrepentimiento y el perdón, ni definir los pasos del *ordo salutis*. Lo que aquí interesa es el papel paradigmático del perdón divino realizado por Jesús, en cuanto facilitador de aceptación mutua y convivencia comunitaria entre pecadores personados.

Así como Lucas se destaca por ver y estructurar isotópicamente el papel temático /publicanos y pecadores/, presentándolo como un tema que abarca la totalidad de la misión jesuana,[1116] también da importancia decisiva al tema descriptivo del /perdón/: Lc 1,77; 3,3; 5,17-32; 6,27-42; 7,36-50; (también 11,5-13); 12,10.57-59; 15,1-32; 17,3-4; 18,9-14; 19,1-10; 23,34.39-43; 24,47.

La terminología relacionada con el complejo /pecado-conversión/arrepentimiento-perdón/ se compone de ἁμαρτάνω [*pecar*] (4 menciones en el EvLc); ἁμαρτωλός [*pecador*] (18 veces); τελώνης [*publicano*] (10 veces); ἁμαρτία [*pecado*] (11 veces); μετανοέω [*convertirse, arrepentirse*] (de las 16 menciones sinópticas, hay 9 en Lc, 5 en Mt y 2 en Mc); μετάνοια [*conversión, arrepentimiento*] (5 en Lc, 2 en Mt y 1 en Mc); ἐπιστρέφω [*convertirse, volver*] (4 veces en Lc en el sentido de *convertirse*); ἀφίημι [*dejar, perdonar*] (15 veces en el EvLc como *perdonar* y 17 como *dejar*); ἄφεσις [*perdón*] (de las 8 menciones sinópticas, 5 son de Lc, 1 de Mt y 2 de Mc). Agréguese el lexema ὑγιαίνω [*estar sano*] con 3 menciones en el EvLc; y el empleo variado de δίκαιος [*justo*] y δικαιόω [*declarar justo, hacer acepto* (*ante Dios*), *justificar*] .

El relevamiento terminológico evidencia la supremacía lucana de la conceptología en cuestión, en lo que al contexto sinóptico se refiere. Las referencias cruzadas son interesantes: todas las menciones de ἁμαρτία [*pecado*] se combinan con el *perdón*: tres veces con ἄφεσις [*perdón*] y 8 veces con ἀφίημι [*perdonar*]. Esto significa que todas las veces que se habla explícitamente del pecado, el texto lo pone en relación con el perdón. Las menciones de ἁμαρτάνω [*pecar*] también evidencian lo mismo, agregándosele la combinación con el *arrepentimiento*: Lc 15,18.21 contiene una conversión en acción, mitente para el perdón; Lc 17,3.4 enumera explícitamente los tres ingredientes.

[1115] Sobre los *temerosos de Dios* cf. el estudio muy completo con exhaustivo análisis terminológico de los textos cristianos y rabínicos, citando fuentes y amplia bibliografía: Bernd Wander. *Gottesfürchtige und Sympathisanten. Studien zum heidnischen Umfeld von Diasporasynagogen*, WUNT 104, Tubinga, Mohr Siebeck, 1998. Véanse también los estudios de L. H. Feldman, "Jewish Proselytism", en: H. W. Attridge y G. Hata (Eds.), *Eusebius, Christianity, and Judaism*, Leiden, Brill, 1992, p. 372-408; y de M. Goodman, "Jewish Proselytizing in the First Century", en: J. Lieu, J. North y T. Rajak (Eds.), *The Jews Among Pagans and Christians in the Roman Empire*, Londres, Routledge, 1992, p. 53-78.

[1116] M. Völkel, „Freund der Zöllner und Sünder'", p. 6-7.

En el discurso parabólico de Lc 15, el pecador arrepentido-perdonado llega a cumplir una doble función estructural. Negativamente es mitente para el anti-programa del hijo/hermano mayor; positivamente ofrece la base para la construcción de un modelo de integración comunitaria. Téngase presente que en este punto el discurso interrumpe su relato, dejando a cargo del público oyente/lector la realización de la integración.

Lc 18,9-14 profundiza este proyecto, estableciendo que la imagen de un Dios excluyente defendida por el fariseo no es correcta, mientras que el concepto de un Dios perdonador sostenida por el publicano pecador es acertada. Como el Dios perdonador del publicano está en las antípodas del Dios excluyente del fariseo, y debido a que la actitud de este sujeto, por excluir al publicano, se revierte sobre él mismo excluyéndolo de la comunión con el Dios afirmado como verdadero, puede deducirse que la imagen de Dios se realiza en las relaciones interhumanas y comunitarias y en actitudes frente al prójimo. De esta manera, la unidad no sólo ilustra lo que es la *gracia de Dios*,[1117] siendo así proclamación y revelación de Dios;[1118] sino que es componente esencial del proyecto relacional del EvLc.

Las críticas jesuano-lucanas de los prestigiosos y despreciadores y la relación de Jesús con pecadores y despreciados desembocan isotópicamente en la negación de la sobredeterminación de las personas a partir de su prestigio, estatus, poder, perfección; a la negación de toda exigencia de reconocimiento y de la apropiación de categorías de valoración; en la destrucción de la autoverificación de los prestigiosos como tales.

Por otra parte, las críticas jesuano-lucanas confirman la atribución gratuita de una nueva sobredeterminación por el perdón divino. Es esencialmente importante que después de la resurrección de Jesús, el lexema *pecador* sea empleado una sola vez en la doble obra lucana, precisamente en Lc 24,7 (*hombres pecadores)*, aplicado a los sujetos que dieron muerte al Mesías. Esto no sólo revierte todos los juicios de los despreciadores sobre los pecadores; sino que al mismo tiempo emerge un cambio definitivo de la posibilidad significante del lexema: su capacidad de sobredeterminación negativa se extiende únicamente a "quien intenta asesinar la presencia de Dios en el mundo".[1119]

Este proceso recibe una bella ilustración en la transformación del /sano/: en Lc 5,31, Jesús habla del sano que tiene salud por apropiación. Este sano es desenmascarado más y más como mentiroso, hasta quedar sustituido por el verdaderamente *sano* que hace su aparición en Lc 15,27. Este verdadero *sano* lo es por atribución gratuita, y no por apropiación prepotente. Verdaderamente *sano* es, pues, aquel que pasa de un estado calificado de muerte, perdición y pecado al estado calificado de vida, hallazgo o encuentro, perdón e integración.[1120]

La combinación de la negación de la sobredeterminación por apropiación de valores con la afirmación de la sobredeterminación por atribución de un valor alternativo, el *perdón*, suministra así las coordenadas para la construcción de un modelo alternativo de relación cuya base es el común denominador de todos los sujetos que forman la comunidad: *ser personas pecadoras perdonadas*. Este proyecto relacional aclara definitivamente el carácter del empleo del binomio *sanos/justos* vs

---

[1117] A. Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesu*, II, p. 607.

[1118] F. Schnider, „Ausschließen und ausgeschlossen werden", p. 52.

[1119] Francisco de la Calle, "'Amor' de Jesús a los pecadores", *BF* 8 n. 22 (1982), p. 24.

[1120] La relación establecida entre ambas unidades recibe un considerable refuerzo lexemático mediante el ἐγόγγυζον [*murmuraban*] de Lc 5,30 y el διεγόγγυζον [*murmuraban*] de Lc 15,2: dos de las tres menciones de ὑγιαίνω [*estar sano*] coinciden con dos de los tres empleos de *murmurar*, dándose en ambos casos el mismo contexto de la relación con publicanos y pecadores, el arrepentimiento y la formación de comunidad nueva.

enfermos/pecadores: la oposición entre los dos es transformada semánticamente en una oposición entre la aceptación nominal y verbal de la división y la solidaridad de Jesús con los pecadores despreciados. Paralelamente a la sustitución del *sano* mentiroso por el *sano* verdadero, el texto emplea otro par similar: el *justo* mentiroso y el *justo* verdadero.

El *justo* de Lc 5,32 y 15,7 se evidencia como mentiroso y falso en Lc 16,15, recibiendo la calificación de *abominación* – acaso uno de los peores epítetos en el lenguaje religioso de la Biblia. Es desenmascarado como autosuficiente y despreciador en Lc 18,9-14; para colmo, es tramposo según Lc 20,20; con el agravante de que este carácter no se mantiene en la dimensión teológica, sino que se relaciona directamente con el programa *acusar a Jesús y poder llevarlo a la muerte*. Con estas indicaciones, el *justo* por cuenta propia queda totalmente descalificado. Es reemplazado por aquel que es *justificado, declarado justo por Dios*; y ello se da sobre la base de la conciencia de pecado, la humillación y la conversión a Dios, Lc 18,14.

Esta enormidad de datos, programas, figuras, inversiones y procesos de calificación/descalificación permiten bosquejar un el papel temático del sujeto *despreciador prestigioso*, antimodelo de actitud relacional.

Papel temático: [DESPRECIADOR PRESTIGIOSO] (Aspecto virtual)

Definido como: Sujeto con sobredeterminación de prestigio social, religioso cultural, legal, teológico; calificado por su perfeccionismo y su saber; con autovaloración positiva; con actitud de desprecio hacia los no-perfectos (que no son como él)

Desplegado en los siguientes conjuntos figurativos: con estas figuras (aspectos realizados):

Conjunción virtual con Jesús, mentirosa	Invitación a la casa y a comer Preguntas que reconocen a Jesús como maestro Advertencia sobre los planes de Herodes Adulación anti-saducea
Destrucción de la conjunción virtual	Pensamientos adversos, murmuración, reproche, acecho, preguntas tramposas, extrañeza, insidia, observación, objeciones, burla
Oposición cristológica	Oposición al programa *perdonar pecados*
Oposición por actitudes jesuanas contrarias a la interpretación de la Ley y las tradiciones	Crítica por curaciones en sábado, reproche por arrancar espigas en sábado Asombro por no lavar las manos antes de comer
Oposición general	Pensamientos, murmuración con reproche a los discípulos y con verificación negativa sobre pecadores, reproche, acecho para acusar, enojo Deliberación contra Jesús, oposición cristológica, crítica teológica Trampas, asombro, insidia, observación, burla
Desprecio de pecadores	Pregunta acerca del porqué de la comunión de mesa, pensamientos hostiles contra pecadores, valoración negativa de la comunión de mesa

	Desprecio abierto del publicano en el templo Verificación negativa de la conjunción con Zaqueo

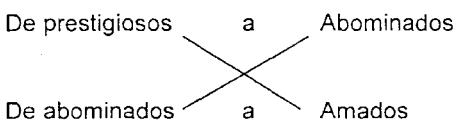
Este sujeto *despreciador prestigioso* es declarado *abominación*, *pecador perdido* y *excluido* por despreciar y excluir.

A la verificación negativa de este papel temático se le opone la construcción de un nuevo papel temático positivo: sujeto *pecador arrepentido perdonado*. Esta caracterización es el lado positivo y afirmado del papel; su faz negativa queda conformada por el estigma *pecador despreciado*. Esta sobredeterminación es destruida por la relación establecida por Jesús que confiere una nueva sobredeterminación como sujeto *aceptado* por el amor y el perdón divinos. Los ataques dirigidos contra los sujetos despreciados y la conjunción de Jesús con ellos encuentran la más viva oposición por parte de Jesús. La defensa de los marginados y su autoapología lo convierten en el portavoz de la dignidad y de las necesidades de relación de los atacados.

3.2.1.3. Síntesis de la inversión relacional

El EvLc opone la relación de Jesús con los despreciados, la autoconfesión de los pecadores (Lc 5,8; 15,18.21; 18.13), su inclusión en la comunión salvífica y en la comunidad de seguidores a la imagen de importancia y perfección que ostentan los prestigiosos y a su desprecio arrogante de los "pecadores". La actitud usurpadora es mitente para la condena de sus realizadores. A nivel soteriológico, esta condena virtual implica la exigencia de conversión, planteada por el EvLc como necesidad urgente; ya que si los despreciadores prestigiosos no cambian su actitud antirrelacional (¡y su imagen de Dios!), la condena virtual se transformará en definitiva.

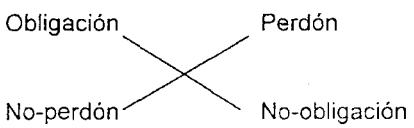
El proceso de afirmación del valor de los despreciados y la negación del estatus de los prestigiosos forma un quiasmo:



Debe subrayarse que los prestigiosos no pasan a ser condenados o destruidos. Una y otra vez el texto presenta tan sólo su condena virtual, exigiéndoles el cambio de actitud que consiste en la sustitución de una anti-relación despreciadora por una relación integradora.

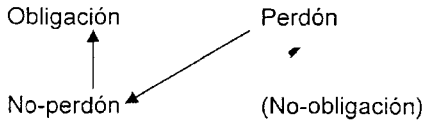
El EvLc realiza su juicio sobre los prestigiosos desde un doble punto de partida: la relación de Jesús con marginados y pecadores; y la exigencia soteriológica de la conversión relacional al prójimo odiado. El despreciador debe convertirse al despreciado, caso contrario se perderá definitivamente.

Proponemos como binomio oposicional *obligación* vs *perdón* como esquema subyacente a los procesos de desprecio, desenmascaramiento, creación de nueva identidad y exigencia de conversión:

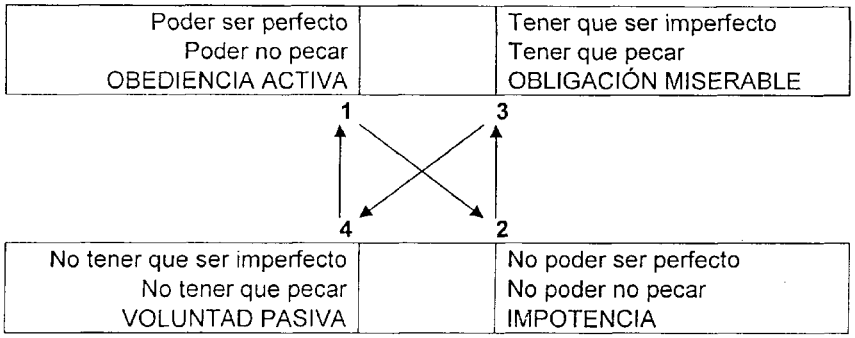


Este esquema permite reconstruir la circulación del relato: los prestigiosos niegan el perdón y el amor relacional a los pecadores, afirmando vehementemente la imposición

de obligaciones fijas: arrepentimiento – reparación – perdón; y la realización del ideal de pureza en la vida diaria y el cumplimiento de un minucioso código de interpretaciones de la ley. Este modelo ofrece un amplio margen para obras meritorias. Sus pasos estructurales son: negación del perdón – afirmación de la obligación:



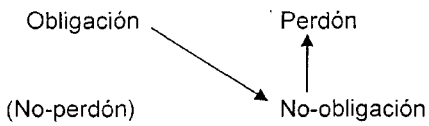
Como la conversión de los pecadores era considerada (muy difícil), prácticamente quedaban excluidos de la posibilidad salvífica. Este pensamiento, combinado con la afirmación de la posibilidad de una vida perfecta sin pecado, permite establecer un complejo esquema estructural:



Los prestigiosos, rechazando totalmente a los pecadores, afirman que los despreciados no pueden ser perfectos ni pueden no pecar (de 1 a 2). Declaran así que forzosamente tienen que pecar (de 2 a 3). Rechazando a estos pecadores (de 3 a 4), afirman por el contrario su propia perfección (de 4 a 1).

Como el sistema de exigencias y sus posibilidades se limitaban a grupos menores, los mecanismos indicados producían grandes masas de personas a las cuales los prestigiosos les negaban el reconocimiento, la aceptación relacional, el acceso a Dios, el amor. El conjunto de las correspondientes estructuras mentales produce la opresión de aquellos que no pueden participar en los ideales de los "perfectos".

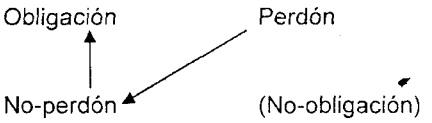
Jesús, gracias a su capacitación (Lc 1,5-4-13), puede transformar la situación desventajosa de los despreciados. Su proyecto nuevo niega la legitimidad de las obligaciones y confiere perdón de los pecados:



Este perdón gratuito capacita para obras de amor. Con estas se estructuran nuevas relaciones cuyas bases no son el poder, el valer, el tener; sino la humildad, el servicio, el "derroche generoso". El nuevo sujeto verdaderamente *justo* y *sano* sustituye al mentiroso que se autopostula *justo* y *sano*. Allí vibra la oposición entre ambos sistemas en pugna en el EvLc.

Las reparaciones, el "derroche generoso", las obras de amor, son ahora *consecuencia* y no *requisito* o *condición* del perdón. El publicano de Lc 5,27-32, la

pecadora de Lc 7,36-50, el jefe de publicanos de Lc 19,1-9 entregan lo suyo por alegría, y no para conquistar méritos. Paralelamente, el proceso narrativo revierte las operaciones negando el perdón apropiado por los prestigiosos, y les impone la obligación de convertirse al hermano "imperfecto":



Estos mecanismos se producen una y otra vez en el EvLc. Téngase presente que el binomio identificado como *obligación* vs *perdón* (y/o viceversa) pertenece a la estructura profunda de la isotopía relacional; y recién la lectura conjunta – la isotopización de todo el EvLc sobre el plano relacional – permite elaborar el esquema.

Un aspecto importante de la inversión relacional consiste en la destrucción de la ética de reciprocidad y de la idea del mérito. En el ámbito del reino de Dios, el mitente para la obra de amor es la gratuidad del perdón y el llamado al discipulado, y no el miedo o la especulación con la recompensa.

Una palabra final sobre el componente ideológico. Los sacrificios y las ofrendas tenían gran importancia en el esquema construido sobre el antagonismo entre pureza e impureza. Como estos instrumentos para lograr el perdón colaboraban en la mantención y el enriquecimiento de los administradores de la religión, la insistencia en las diferencias era vitalmente importante y elemento ideológico funcional para legitimar la práctica económica de la explotación de las masas del pueblo por parte de la casta sacerdotal que administraba el monopolio sacrificial.

El proyecto jesuano-lucano subvierte esta explotación al negarle validez al esquema diferencial y al ofrecer gratuitamente perdón y amor relacional.

Al plantearles a los despreciadores la necesidad urgente de una conversión al hermano despreciado, el proyecto alternativo prepara al mismo tiempo las bases para una práctica económica distinta: el *dar*, el *compartir los bienes con los pobres*, sustituye el tradicional *explotar al prójimo*.

Si se quiere, puede verse en el esquema del perdón gratuito que capacita para obras de amor una ideología positiva que legitima el objetivo económico-relacional de la satisfacción de las necesidades materiales de los pobres y de las necesidades de amor y aceptación de los despreciados.

La novedad del proyecto jesuano-lucano consiste precisamente en esta combinación de las dimensiones relacional y económica. Leyendo conjuntamente las isotopías correspondientes, podemos afirmar que

EL PERDÓN POSIBILITA EL COMPARTIR.

Las dimensiones de ese compartir son materia de la isotopía económica.

3.3. La isotopía económica en el EvLc

Isotopía económica es el plano de sentido compuesto por las relaciones coherentes, tanto a nivel conjunto como disyuntivo, que establecen entre sí los múltiples elementos narrativos pertenecientes a la dimensión económica: pobres, hambre, opresión, dinero, bienes, ricos, tesoro, riqueza, posesiones, vender, dar, limosna, repartir, ser rico, Mamón. El recorrido analítico del discurso evangélico desde el punto de vista de la isotopía económica permite descubrir clasificaciones taxonómicas y valorativas de estos elementos. Se perfilan claramente tres complejos temáticos:

-El abismo entre pobres y ricos;

-La solidaridad de Jesús con los pobres; y como su anverso, el juicio sobre los ricos egoístas;

-La ética del compartir.

El discurso impulsa una relación dinámica entre estos tres campos. Es de suma importancia constatar que esta relación no recibe descripción filosófica, ontológica, estética, "enciclopédica"; sino que la interrelación de los sujetos que intervienen en las tres áreas y el intercambio de objetos se realizan como ejemplificaciones y personalizaciones. El discurso, en vez de filosofar sobre la pobreza, el dinero, la generosidad o cosas por el estilo, enfrenta directamente a sujetos pobres y ricos. Con justa razón puede hablarse de una ética puesta en acción, de ética económica aplicada, de ortopraxis vivida por un lado; y de egoísmo, perdición, opresión en acción por el otro.

El núcleo de la estructura profunda de la isotopía económica del EvLc se compone de una inversión económica: de la destrucción de la seguridad basada en la riqueza a la bienaventuranza de los pobres; y, correlativamente a ambas, la creación de un modelo de compromiso de los que tienen más con los que tienen menos o no tienen nada.

Reduciendo los tres complejos temáticos indicados a una sola fórmula oposicional, se destila el binomio *ricos* versus *pobres* como título bajo el cual pueden subsumirse los diversos sujetos y sus realizaciones económicas. El papel temático *rico generoso* o *rico que comparte* pertenece al polo /pobres/, ya que por su acción deja de ser rico.[1121]

Sobre la fórmula oposicional indicada actúa una inversión económica que elimina los beneficios de los ricos, sometiéndolos al más duro juicio, y proponiéndoles al mismo tiempo un compromiso activo en beneficio de los pobres. Éstos, por su parte, reciben la adjudicación de la bienaventuranza, tanto a nivel del discurso como en acciones concretas realizadas por Jesús.

3.3.1. Ricos vs pobres en el EvLc

El EvLc y la Epístola de Santiago comparten el primer puesto en el NT en lo que se refiere al tratamiento exhaustivo del problema de la relación entre ricos y pobres. Juntamente con su tema descriptivo gemelo, /Jesús amigo y salvador de los pecadores/, el tema /Jesús solidario con los pobres/ forma la temática sobresaliente del EvLc. Esta apreciación goza de amplio reconocimiento en el mundo exegético, variando considerablemente la evaluación de ese /Jesús y sus preferencias/.

El estudio del enfoque lucano del problema *ricos* versus *pobres* o *ricos* y *pobres* suele destacar frecuentemente que a excepción de los llamados sumarios en Hch 2 y 4, esta temática ya no es asumida con el mismo vigor por el autor en el segundo tomo de su doble obra. Por ello, muchos exégetas se atreven a deducir que hay que negar

---

[1121] No es lícito introducir el concepto moderno de *clase media* a la isotopía económica del EvLc. Por una parte, la estructura socioeconómica de aquel momento y contexto prohíbe generalizar masivamente ese concepto, ya que en efecto se enfrentaban mayoritariamente ricos y pobres; en segundo lugar, el discurso lucano mismo opone estas dos clases, sin mencionar estratos intermedios. En todo caso, los estudios socioeconómicos del mundo del NT deberán verificar, confirmar o corregir los cuadros presentados por los textos; pero el análisis semiótico debe limitarse estrictamente a los datos del texto.

que detrás del tema *ricos* versus *pobres*, tal como aparece en el EvLc, haya un conflicto real en las comunidades lucanas. Entonces empiezan a hablar del valor simbólico, paradigmático, metafórico, literario y de otras extravagancias interpretativas con relación a la cuestión "ricos – pobres" en el Evangelio. Abundan los ejemplos de este tipo de distorsión de los datos del texto.[1122] Muy distinta es la propuesta de solución del aparente conflicto entre el EvLc y Hch en lo que a *ricos – pobres* se refiere, elaborada desde una perspectiva sociológica que toma los dos documentos como reflejos de momentos diferentes de la evolución del movimiento cristiano. Este ejercicio fue elaborado por D. B. Kraybill y D. M. Sweetland.[1123] El trabajo destaca que el EvLc tiene muchísimos materiales de la fase rudimentaria y entusiasta del movimiento social iniciado por Jesús; Hch, en cambio, muestra ya una organización social emergente, como segunda fase o momento de institucionalización del proceso de la historia cristiana.[1124]

El problema de la relación "económica" entre ambos documentos es sumamente complejo y no se resuelve con una descripción de los momentos históricos diferentes. Si bien Hch evidentemente muestra una etapa posterior del desarrollo cristiano, debe tenerse presente que Lucas escribe su evangelio para comunidades históricamente posteriores a la comunidad primitiva de Jerusalén, y lo formula expresamente como proyecto de vida. Con todo, el estudio mencionado es un aporte muy positivo.

Es un cortocircuito exegético sumamente peligroso afirmar que Lucas no le dio verdadera importancia a este problema en su segundo tomo, alegando que en Hch no aparece como tal. El procedimiento de deducir cosas *e silentio* es metodológicamente irresponsable para el acercamiento a textos de la antigüedad. Con ese argumento habría que afirmar, p. e., que una serie de comunidades paulinas no conocían la Cena del Señor; y que para Mateo, Marcos y Juan la historia de la iglesia carece de significado, pues no se conocen obras semejantes a Hch emanadas de sus estilos ("plumas").

Hay otra objeción más grave aún. Sólo una miopía exegética puede afirmar que el tema de los bienes no le interesó a Lucas a la hora de redactar su segundo volumen. Ese extenso documento es severamente tajante con relación al conflicto entre el evangelio de Jesucristo y el dinero. En los sumarios de Hch 2,41-47 y 4,32-35 se expresa una normatividad de la dimensión económico-comunitaria de la primera iglesia, en el sentido de un paradigma para todo su desarrollo posterior. Eso es lo que indica estructuralmente la ubicación redaccional –corroborada por el tono sumamente radical– de esos sumarios en la descripción de la comunidad de Jerusalén, y no, p. e., en la de Antioquía, de Corinto o de Roma. Nótese asimismo que hay pena de muerte (¡!) – ejecutada por Dios mismo– para los engañadores Ananías y Safira, Hch 5,1-11. El conflicto entre el evangelio y el Mamón atraviesa todo el documento. En una serie de pasajes aflora el reflejo de un horizonte de experiencias negativas con relación a la concreción problemática de la relación entre Dios y el dinero: Hch 1,15-26, la sustitución de Judas; Hch 8,9-25, Simón el Mago y la compra del Espíritu Santo, con la consiguiente maldición del dinero y de su portador; Hch 16,16-24, la adivina y el conflicto por la destrucción de esta fuente de ingresos; Hch 19,23-27, la revuelta de los orfebres por ver amenazado su floreciente negocio; Hch 24,26, la coima esperada por Félix.

[1122] Dos ejemplos sobresalientes: Luke Timothy Johnson, *The Literary Function of Possessions in Luke-Acts*, Missoula, Scholars Press, 1977, que concibe la pobreza y las posesiones tan sólo como metáforas o símbolos; los ricos son aquellos que rechazan al profeta; y los pobres representan a los que lo aceptan (p. 131 y 263); Thomas Hoyt, *The Poor in Luke-Acts*. Ph.D. Dissertation, Michigan, Ann Arbor, 1975, que cree que Lucas ha transferido el esquema ético *pobres – ricos* a la dimensión del perdón y a la *aceptación/no aceptación*.

[1123] Donald B. Kraybill y Dennis M. Sweetland, "Possessions in Luke-Acts: A Sociological Perspective", en: PRS 10 (1984) 215-139.

[1124] D. B. Kraybill y D. M. Sweetland, "Possessions in Luke-Acts", p. 216-227.

Hechas estas constataciones sobre la importancia del tema *pobres – ricos* para Lucas, importancia ésta que se refleja en el EvLc como proyecto de vida y en Hch como muestra de su puesta en práctica como también de los conflictos que ocasiona, corresponde pasar al relevamiento de datos de la isotopía económica del EvLc. Este estudio comienza con el nivel lexemático, pasa luego a los perfiles de los papeles temáticos y concluye con una síntesis de la inversión económica.

3.3.1.1. Relevamiento de datos

Se distinguen dos niveles de datos pertenecientes a la isotopía económica del EvLc: el plano lexemático y el horizonte de las prácticas. Al nivel praxeológico pertenecen las acciones concretas de Jesús en cuanto relaciones con pobres, marginados, enfermos, oprimidos. Se trata sobre todo de historias de milagros. El nivel de las verbalizaciones queda conformado por dichos, bienaventuranzas, ayes, sermones, parábolas, observaciones, explicaciones, juicios, mandatos. Aquí haremos un relevamiento terminológico de este nivel verbal, con la advertencia obvia de que este plano constituye sólo un aspecto parcial de la materia, precisamente el explícito; y que para obtener un cuadro completo de las preferencias de Jesús, también debe considerarse el plano de la dimensión práctica. Con todo, el léxico de la isotopía económica verbalizada, sus ubicaciones y formas estructurales tienen su importancia decisiva a la hora de apreciar determinados momentos sobresalientes en el proceso de formación de la conciencia del público lector.

El documento emplea una amplia gama de términos para construir los papeles temáticos del pobre, el rico y el sujeto que comparte. Los lexemas que revisten el primer papel son *pobre*, *no tener*, *tener hambre*, *humilde*, *bajeza* o *humildad*.[1125] El segundo papel se expresa con el siguiente vocabulario: *rico*, *ser rico*, *tener*, *Mamón*, *riqueza*, *tesoro*, *atesorar*, *amante de riquezas*, *codicia*, *abundancia*, *posesiones*, *bienes*, *hacienda*. Las realizaciones del sujeto que comparte incluyen *limosna*, *dejar*, *abandonar*, *vender*, *todo*, *prestar*, *dar*, *repartir*, *devolver*, *hacer el bien*, *tener misericordia*, *hacer misericordia*, *ser rico en dios*, *hacerse amigos*.

El carácter conflictivo de la relación entre *ricos* y *pobres* en el EvLc salta a la vista al confrontar la terminología misma a partir de la construcción de un listado con las menciones de uno y otro, tal como van apareciendo en el texto.[1126]

		Pobres	*Ricos*
1,48	L	Ha mirado... la bajeza (humildad)	
1,52	L		Quitó de los tronos a los poderosos
1,52	L	Exaltó a los humildes	
1,53	L	A los hambrientos colmó de bienes	

[1125] El empleo del verbo *humillarse* en Lc 14,11 y 18,14 pertenece más bien a la isotopía relacional. En Lc 3,5, la lectura isotópica puede relacionarlo tanto con la dimensión económica como con la política.

[1126] Fuera del orden semiótico, pero de sumo interés para el estudio de las fuentes lucanas, sus orígenes y tradiciones, se constata que la mayoría de las referencias a pobres y ricos y a los bienes pertenecen al material peculiar L. Con este dato es posible reconstruir tendencias y teologías de ese material. A los efectos de completar nuestro cuadro, indicamos la respectiva procedencia después de la cita lucana mediante *Mc* = EvMc, *L* = material peculiar; *FD* = Fuente de los Dichos. La sigla *Lc* = redacción lucana, indica trabajo redaccional lucano y citas hechas por este evangelista. Para una profundización de esta temática, cf. H. Klein, *Barmherzigkeit gegenüber den Elenden und Geächteten*, passim; Bernhard Heininger, *Metaphorik, Erzählstruktur und szenisch-dramatische Gestaltung in den Sondergutgleichnissen bei Lukas*, Münster, Aschendorff, 1991, un análisis de las parábolas L desde la perspectiva de la teoría narrativa y un estudio de sus monólogos.

1,53	L		A los ricos envió vacíos
3,11	L/FD?		El que tiene dos túnicas...
3,11	L/FD?	Dé al que no tiene	
4,18	Lc/Is	Dar buenas nuevas a los pobres	
6,20	F	Bienaventurados ustedes los pobres	
6,21	F	B. los que ahora tienen hambre	
6,21	F	B. los que ahora lloran	
6,22	F	B. los que son perseguidos	
6,24	Lc?		Ay de ustedes, ricos
6,25	Lc?		Ay, los que ahora están saciados
6,25	Lc?		Ay, los que ahora ríen
6,26	Lc?		Ay, adulados
7,22	F	A los pobres es anunciado el evangelio	
8,14	Mc		Ahogados por los afanes y las riquezas
12,16	L		Cierto hombre rico
12,21	Lc		El que atesora para sí
14,12	L		No llames a vecinos ricos
14,13	L	Llama a los pobres etc.	
14,21	L	Trae acá a los pobres etc.	
14,24	L		Ninguno de aquellos hombres cenará
16,1	L		Había un hombre rico
16,19	L		Había un hombre rico
16,20	L	Había también un pobre, llamado Lázaro	
16,21	L	Ansiaba saciarse	
16,21	L		de lo que caía de la mesa del rico
16,22	L	Murió el pobre	
16,22	L		Murió también el rico[1127]
18,22	Mc	Reparte entre los pobres	
18,23	Mc		Se puso muy triste, porque era muy rico
18,25	Mc		¡Cuán difícilmente entrarán en el reino de Dios los que tienen riquezas!
19,2	L		Zaqueo era rico
19,8	L	La mitad de mis bienes doy	

[1127] Si bien hay un paralelo fáctico en el hecho de morir, el texto opone los destinos eternos de ambos sujetos, razón por la cual la muerte del primer personaje se enfrenta a la muerte del segundo. Además, el texto menciona el sepelio del rico, pero no el de Lázaro.

a los pobres; restituyo daños

21,1	Mc		Vio a los ricos
21,2	Mc	Vio también a una viuda muy pobre	
21,3	Mc	Esta viuda pobre echó más que todos	
21,4	Mc		Todos aquellos echaron de lo que les sobra
21,4	Mc	Ésta, en su pobreza echó todo el sustento que tenía	

Lo decisivo es que la mayoría absoluta de las menciones de *pobres* y de *ricos* tiene carácter conflictivo y oposicional. En última instancia, todas las referencias a *pobres* y *ricos* contienen ese elemento. Es decir, se oponen. Al subsumir la humildad de la esclava de Lc 1,48 bajo los calificativos de estado de los humildes de Lc 1,52, el texto enfrenta a María en persona con los poderosos derribados.

La conjunción de Jesús con los pobres en Lc 4,18 encuentra su oposición en el programa narrativo *despeñar a Jesús* de Lc 4,29. Con ello, los sujetos que intentaron realizar este programa, se oponen a los sujetos *Pobres* de Lc 4,18.

Lc 7,22 es eco verificatorio del anuncio programático de Nazaret, y sus pobres se oponen a los que no aceptan el evangelio.

El rico de Lc 12,16.21 se opone a los pobres perjudicados por el acaparamiento de cereales. Un caso algo más curioso es el del rico de Lc 16,1: primero se opone al mayordomo, que según la denuncia derrocha sus bienes; el doble juego del *Señor* en el v. 8 sugiere una conjunción con los beneficiados por la rebaja de las deudas.

Los ricos que tan difícilmente entran al Reino de Dios, Lc 18,24s, forman oposición al Reino que según Lc 6,20 pertenece a los pobres. Esta relación oposicional se confirma por el hecho de que Jesús hace ese juicio hiperbólico a partir del caso del magistrado rico que no quiso repartir sus bienes a los pobres.

He aquí que explícita e implícitamente *todos* los *pobres* del EvLc se oponen a *ricos*; como también inversamente *todos* los *ricos* se oponen a *pobres*. Esta reciprocidad oposicional es un dato de suma importancia: para el autor del EvLc no hay pobres aislados. Siempre se confrontan con ricos. Tampoco existen ricos independientes, "inocentes". Siempre se oponen a algún pobre o a su clase como tal. Finalmente debe notarse que la correspondencia antagónica es total: la totalidad de los pobres se opone a la totalidad de los ricos, y viceversa.

Una profundización de los contenidos de estas oposiciones, el punto referencial enfatizado como anuncio y/o mandato programático, el declive ortopráctico, informarán ahora sobre las pociones del Jesús lucano, y de esta manera sobre el proyecto de Lucas mismo.

3.3.1.2. La conjunción de Jesús con los pobres

La lectura sincrónica de los datos lexemáticos revelados permite realizar una primera aproximación isotópica a la temática en cuestión. En primer lugar, llama poderosamente la atención que Lucas no habla de πτωχεία [*pobreza*],[1128] sino de los πτωχοί [*pobres*; en realidad: *paupérrimo*; cf. infra]. De los 34 empleos de este lexema en el NT, 5 pertenecen a Mt y 5 a Mc; 10 se hallan en el EvLc. De estas 10, 2 provienen del EvMc (Lc 18,22 y 21,3), 2 son de la Fuente de los Dichos (Lc 6,20 y 7,22); 6 son del material peculiar lucano y/o de la redacción del evangelista. A este

[1128] El NT emplea este lexema sólo en 2 Co 8,2.9 y Ap 2,9. En Mc 12,44 se emplea el término ὑστέρησι [*necesidad*] como sinónimo de *pobreza*; en Lc 21,4: ὑστέρημα [*necesidad*].

inventario debe agregarse el adjetivo hapaxlegómenon πενιχρά [*pobre*] en Lc 21,1. Todas estas menciones de *pobres* tienen carácter programático. Esto revela la dirección del programa narrativo del Jesús lucano.[1129]

Cabe destacar que πτωχός [*pobre, paupérrimo*] no designa simplemente al *pobre*, sino sobre todo al *paupérrimo*, a la persona que se halla en la indigencia total. A diferencia del término πένης [pobre],[1130] que designa a una persona que carece de bienes y medios, el término πτωχός [*pobre, paupérrimo*] califica a quien se halla en la indigencia total. Para sobrevivir, el πτωχός [*pobre, paupérrimo*] debe mendigar. Es decir, se trata de una persona sumamente pobre. A pesar de que los diccionarios y léxicos indican claramente este significado del término,[1131] la mayoría de las versiones traducen πτωχός [*pobre, paupérrimo*] meramente con *pobre*, pasándose por alto la semántica de la pobreza total. Esto es un viejo defecto, pues ya la LXX empleó varias veces el término πένης [*pobre*], además de πτωχός [*pobre, paupérrimo*], para traducir los términos hebreos אֶבְיוֹן [*pobre, necesitado*], עָנִי [*miserable, pobre, humilde*] y דַּל [*pobre; pequeño, débil*], que en realidad apuntan más a la pobreza absoluta, oscureciendo de esta manera la clara diferenciación que poseían ambos términos en el mundo griego. El término πένης [pobre], referido a la persona obligada al trabajo manual, pero por lo menos dueña de algún pequeño bien (herramientas, una casa sencilla, quizá una pequeña parcela de tierra), era algo más presentable en sociedad y menos chocante que el vocablo miserable πτωχός [*pobre, paupérrimo*], referido a alguien obligado a mendigar para poder sobrevivir. De esta manera, la Biblia griega correspondía mejor a la sensibilidad helenística, pero abandonó una dimensión esencial.[1132] En el NT se retomó nuevamente la designación πτωχός [*pobre, paupérrimo*], que corresponde mejor a las intenciones del AT. La necesidad de traducir el concepto con *paupérrimo, totalmente menesteroso*, hace, pues, a la coherencia de la materia y está en la línea del texto hebreo y del NT griego.[1133] En todas las menciones del término en el EvLc, debe verse, pues, al *paupérrimo*.

En segundo lugar, hay una conjunción total entre el Jesús lucano y los *pobres*. Los segmentos del Magníficat y del sermón de Juan el Bautista, indicados en la tabla, pueden subsumirse bajo el rubro *Jesús lucano*, ya que en el primer caso Jesús habla a través de su madre; y en el segundo, por boca de su precursor. Esta conjunción verbalizada coincide totalmente con la conjunción de Jesús con aquellos sujetos que podemos llamar *representantes de los pobres*, personas efectivamente pobres y en estado de necesidad y carencia. El carácter paradigmático de las realizaciones de Jesús a favor de los mismos los convierte narrativamente en representantes de su clase. Los numerosos enfermos, la viuda de Naín, el cocrucificado arrepentido, son "muestras" emergentes de los estratos socioeconómicos bajos, puestos en conjunción con Jesús.

[1129] Sobre el uso lucano de πτωχός [*pobre, paupérrimo*] y otros términos de la isotopía económica (riqueza, renuncia, ricos) cf. W. Heard, "Luke's Attitude Toward the Rich and the Poor", en: *TJ* 9 (1988) 47-80.

[1130] Usado en el NT sólo en 2 Co 9,9 en la cita del Sal 112,9 (LXX 119,9). El concepto tiene el mismo significado que πενιχρός [*pobre*].

[1131] Bauer, *Wörterbuch*, c. 1457-1458. Las explicaciones son clarísimas: *mendigando, dependiente de la ayuda de otros, paupérrimo, indigente, pobre*. El verbo πτωχεύω [*hacerse pobre* o *paupérrimo*] significa *llegar a ser paupérrimo* o *indigente*; πτωχίζω [*empobrecer*] es *convertir en mendigo, hacer paupérrimo*. Helmut Merklein señala que para la comprensión de πτωχός [*pobre, paupérrimo*] en el NT deben tomarse en cuenta los componentes semánticos formados por la historia veterotestamentaria y judía del concepto, cf. Art. πτωχός πτωχεία πτωχεύω, *EWNT* III, p. 467-468.

[1132] Lothar Coenen, *Arm* πένης, *ThBLNT* I, p. 39.

[1133] Véase el panorama lexical sobre πτωχός κτλ [*pobre, paupérrimo, pobre*, etc.] en Hans-Helmut Esser, *Arm* πτωχός πτωχεύω πτωχεία, *ThBLNT* I, p. 39-43. Cf. también W. Braun, *Feasting and Social Rhetoric in Luke 14*, p. 81-82 y nota 54 con referencias bibliográficas.

En tercer lugar, cabe destacar que las menciones de los *ricos* pueden agruparse bajo dos categorías: juicios muy severos y mandatos. Diversos ricos hacen juego oposicional con pobres, convertidos así en representantes típicos de su clase: el heredero, el rico necio, los fariseos amantes del dinero, el rico derrochador; de alguna manera también el hijo pródigo, Zaqueo antes de su conversión, los ricos que dan de lo que les sobra.

A esta altura conviene hacer una aclaración terminológica. En América Latina ha adquirido derecho de piso y hasta prestigio la fórmula "opción (preferencial) por los pobres". Numerosos documentos, estudios, sermones, reflexiones, etc. la han impuesto a lo largo y a lo ancho del continente. Lógicamente también se produjo un vaciamiento de su contenido liberador, ya que la fórmula ha sido incorporada masivamente a declaraciones oficiales a nivel de episcopados, encuentros pastorales y teológicos en todo el continente y también más allá de sus fronteras, e incluso a la terminología del Vaticano – en su advertencia en contra de la teología de la liberación.[1134] En el campo exegético, ha ocurrido un fenómeno de transferencia cuya validez debe ser interrogada y cuestionada desde los textos mismos. Con relativa frecuencia se habla de "la opción de Jesús por los pobres". Cabe aquí una sospecha relacionada con el lugar hermenéutico y epistemológico de pastores, pastoras, sacerdotes, pensadores, pensadoras, exégetas y otras personas que usan esta fórmula ampliada. Desde una posición social ubicada a cierta distancia de los realmente pobres, paupérrimos, carenciados y excluidos, lógicamente se impone hablar de "opción por los pobres". Pero la cuestión es distinta si hablan los mismos pobres: su propia situación, su sufrimiento, su praxis cotidiana, su vivencia no son opción, sino crudo dolor. Es legítimo hablar de *opción* con relación a su lucha por la vida, resistencia o de liberación; pero en última instancia tampoco se trata de una opción más entre otras, sino de una consecuencia. Si hay acuerdo exegético sobre el origen y la vida pobres de Jesús, debe imponerse, pues, una precisión en el lenguaje. Se ha de sustituir el lema "opción de Jesús por los pobres" por el de "solidaridad de Jesús con los suyos" o "con los pobres". Jesús no optó por los pobres, sino que en su solidaridad con ellos se convirtió en portavoz, expresión, voz de los pobres. Es por ello que es preferible emplear el término semiótico *conjunción*: un sujeto se pone en unión con otros sujetos. Por supuesto que podría haber también otras posibilidades: disyunción por retiro al desierto, resignación, colaboración con los explotadores (como en el caso de publicanos extorsionadores o soldados explotadores, cf. Lc 3,12-14), emigración en busca de pan y trabajo, criminalización, muerte. En el caso de Jesús asistimos a una solidaridad activa en obras y palabras, como lo destaca la doble obra lucana una y otra vez.

La pobreza de Jesús, base infraestructural de su misión para con sus congéneres pobres, se desprende de una serie de datos del texto evangélico. Sin incursionar en los demás evangelios, se obtienen los siguientes indicios sobre la pertenencia de Jesús a la clase pobre de su país:

– María, su madre, es portavoz de los humildes según el Magnificat. Estamos hablando del nivel narrativo. Éste se combina con el origen de esta pieza lírica en círculos de pobres.

– El sacrificio ofrecido en ocasión del nacimiento de Jesús, Lc 2,24, consistió en la llamada "ofrenda de los pobres", según la concesión de Lv 12,8. La ofrenda común

---

[1134] Cf. esta formulación en la "Instrucción de la Congregación para la Doctrina de la Fe 'Libertatis conscientia'" del 22 de marzo de 1986, en Heinrich Denzinger y Peter Hünermann, *El Magisterio de la Iglesia. Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum de Rebus Fidei et Morum*, Barcelona, Herder, 1999 (Versión castellana de la 38ª edición alemana, Friburgo/Brisgovia, 1999[38]), p. 1317 (Párrafo 4761). Esta Instrucción, tomando distancia de la teología latinoamericana de la liberación, presenta los elementos de la doctrina católica sobre la libertad y la liberación. Es en este contexto que se emplea la formulación en un sentido afirmativo, agregando al final del párrafo "Dicha opción no es exclusiva".

consistía en un cordero y una paloma; los indigentes podían ofrecer dos tórtolas o pichones. El dato reviste carácter de signo llamativo.

– Jesús aceptada ayudas y subsidios, Lc 8,1-3.

– Jesús no tenía hogar, Lc 9,58.

– Lc 20,20-26 sugiere que Jesús no llevaba dinero consigo. Si bien Lc 20,24 persigue un efecto "antitramposo", el dato condice con otros indicios similares, como, p. ej., Mt 17,24-27 y sobre todo Mc 11,12-14. La maldición espontánea de la higuera es un dato tan curioso que difícilmente pueda atribuirse el hecho a la fantasía creativa de los seguidores. El enojo de Jesús es lisa y llanamente expresión de su situación de pobreza aguda y de hambre, y basta. No es necesario recurrir a otras explicaciones, como lo suele hacer la exégesis clásica, hablando de "maldición simbólica del Israel estéril", "leyenda etiológica", "visión apocalíptica" y otras fantasías.[1135]

A pesar de estas evidencias, hay exégetas que se atreven a afirmar que Jesús no fue pobre, pues no pertenecía a los estratos pobres y proletarios de jornaleros y arrendatarios sin tierra, desposeídos y marginados; sino que era miembro de la "clase media artesanal" de Galilea, de la cual también provenían sus discípulos.[1136] Más allá de la categorización endeble, no siempre queda claro qué es lo que se propone un exégeta cuando encuadra a Jesús en una categoría tal.

El EvLc anuncia la conjunción de Jesús con los pobres y marginados ya en la Anunciación. Los títulos transferidos a Jesús por la acción de Dios forman otras tantas oposiciones con determinados sujetos que usurpan esos títulos: los poderosos, ricos y soberbios, tal como lo establece el Magníficat, cuya tabla de oposiciones se superpone con la de la Anunciación.

La Anunciación, el Magníficat y las Bienaventuranzas están íntimamente relacionadas, mostrando una explicitación progresiva de la preferencia de Dios: lo que se anuncia implícitamente en el primero de estos textos (anulación de los anti-sujetos que usurpan los títulos-objetos que pasan a Jesús), se hace explícito en el canto de María. A su vez, el recuerdo agradecido puesto en boca de la Virgen es convertido en nuevo anuncio, ya que la alabanza de los hechos históricos es transformada en programa narrativo futuro por relacionarse con el referente cristológico. Este anuncio encuentra su cumplimiento en las Bienaventuranzas, verbalización directa que atribuye el Reino de Dios y sus objetos-valores a los pobres y oprimidos. Los tres textos están compenetrados del esquema de inversión, actualizado en los órdenes económico, político, relacional y de poder. Esta significativa imagen de la inversión, tan apreciada y divulgada en la piedad de los pobres de Israel y con anclaje tradicional escriturístico, p. e. en Is 57,15; 65,1-11),[1137] alimenta el papel temático de Dios que actúa en Jesús, y proporciona las figuras de los conjuntos *elevar a los marginados* y *juzgar a los poderosos y ricos*.

No es lícito esquivar una pregunta muy inquietante. La inversión anunciada, ¿se realizó en algún momento? ¿La realizó Jesús? ¿La realizaron los pobres? ¿O fue todo eso acaso tan sólo una linda ilusión? A primera vista, sorprende que a diferencia de las promesas de curación para enfermos y personas con discapacidad, cumplidas en milagros de curación, las promesas programáticas de bienestar para los pobres no se vean cumplidas por historias de milagros, tales como los del ciclo de Elías y Eliseo – a excepción de la alimentación de los varios miles.[1138]

[1135] Cf. Claus-Hunno Hunzinger, Art. συκή, *ThWNT*, VII, p. 756-757 y las notas 46-55 con abundantes referencias bibliográficas; también W. Grundmann, *Das Evangelium nach Markus*, p. 305-308 con notas correspondientes.

[1136] M. Hengel, *Propiedad y riqueza en el cristianismo primitivo*, p. 37. ("Clase media artesanal" con comillas en el texto de Hengel. Por otra parte, Hengel es uno de los exégetas que más ha insistido en la absoluta radicalidad de la postura de Jesús con respecto a la propiedad, cf. ibídem p. 33-36; enfatizando que ella se ubica en el marco de la predicación mesiánica sobre la proximidad del reino de Dios, p. 39.

[1137] Cf. también 1 Henoc 92-104.

[1138] M. A. Beavis, "'Expecting Nothing in Return'", p. 360.

Estimamos que la respuesta debe buscarse a nivel narrativo en dos direcciones. Por una parte, por lo menos Lucas entendió que la inversión de puso en marcha. Por ello la incluyó en los diversos textos programáticos: Anunciación, Magníficat, Benedictus, Sermón en Nazaret, Bienaventuranzas y Ayes, otros dichos y algunas parábolas. Por otra parte, el EvLc es un texto programático en su totalidad, un proyecto de vida; y sus anuncios apuntan a la ortopraxis de la comunidad cristiana que tiene la posibilidad de realizar las inversiones de modo paradigmático en su propio seno, tal como se desprende de los sumarios en Hch sobre la primera iglesia.

De importancia capital para la comprensión del proyecto económico del EvLc es la definición de *pobre*. El recorrido del Evangelio destaca constantemente el valor material, el sentido literalmente crudo y económico, y la aplicación original del lexema en cuestión.

La introducción al Sermón del Llano no habla de la calidad de los pobres o de su pobreza como de una virtud, sino como de una necesidad; como estado calificado de hambre, llanto y persecución.[1139] Los Ayes, por su parte, subrayan esta lectura económica del término, indicando claramente que las Bienaventuranzas se dirigen a los pobres en el sentido más literal.[1140] Este sentido queda ilustrado por una serie de parábolas, cuyas figuras van insistiendo en los aspectos del estado de los pobres: carencia de los bienes materiales básicos y necesarios para la mantención y el desarrollo de la vida, hambre, mendicidad, enfermedad.

Si bien en el ámbito judío el término *pobre* también se empleaba como designación de los Piadosos, la amplia evidencia interna del texto lucano desautoriza aplicaciones metafóricas, figuradas, simbólicas o retóricas. La transferencia de sentido en el ambiente judío se debió al hecho de que las personas carenciadas eran más abiertas a las esperanzas y promesas de transformación, como se desprenden del concepto del reinado o reino de Dios.

La constante estructuración oposicional terminológica y narrativa de las unidades con *pobres* y *ricos* es otro dato esencial a tomar en cuenta a la hora de definir quién es el *pobre* en el EvLc. Las unidades que contienen la pareja antagónica hablan patentemente de la "vida material": alimento, ropa, bienes, dinero, salud, casa, ayuda, compromiso. El carácter exhortativo de numerosos textos y el amplio léxico que describe la praxis económica propuesta es otro dato decisivo en la precisión del término.

El Jesús lucano traduce su solidaridad con sus congéneres pobres a una serie de acciones concretas de liberación. Las curaciones y, en menor escala, las revivificaciones,[1141] son señales visibles de la implantación de la presencia de Dios en Jesucristo. Dentro del programa narrativo relacionado con Jesús, cada curación implica una liberación concreta de una persona oprimida y marginada. Ubicándonos en el horizonte de la época, podemos afirmar que las curaciones no eran meros actos de valor individual, sino que tenían varias dimensiones. Eran hechos sociales, económicos, teológicos, culturales y religiosos. Su trascendencia ciertamente no era menor que la del Éxodo como evento liberador.[1142] Lucas coloca a los pobres en conjunción con enfermos crónicos, personas con discapacidad, cojos, paralíticos, ciegos, sordos, leprosos. Esto de ninguna manera modifica o suaviza su definición del *pobre*, sino que la radicaliza, pues describe la dura realidad de su sociedad: los enfermos crónicos y las personas con discapacidad pertenecían mayoritariamente a los

---

[1139] A. Schlatter, *Die Theologie der Apostel*, Stuttgart, Calwer Vereinsbuchhandlung, 1922², p. 443.

[1140] L. Goppelt, *Theologie des Neuen Testaments*, p. 615.

[1141] Teológicamente no corresponde hablar de resurrecciones, ya que este concepto tiene contenido escatológico y se refiere a la intervención de Dios en Jesucristo, luego de la crucifixión y sepultura de éste; y a la resurrección escatológica de los muertos.

[1142] Tomás Hanks, *Opresión, pobreza y liberación: Reflexiones bíblicas*, Ed. Caribe, Miami 1982, p. 66.

grupos sociales marginales y marginados.[1143] La combinación lucana de pobreza, enfermedad y marginación encuentra su culminación en el papel temático del pobre, llamado Lázaro, Lc 16,20-21. Sus estados calificados son suficientes como para disipar cualquier duda sobre el alcance del significado del lexema *pobre* en el EvLc. La crudeza de su condición de paralítico, enfermo, hambriento, ulceroso y semidesnudo prohíbe toda transferencia espiritualizante a "paganos", "pobres en espíritu", "personas con actitud sencilla" y otras deformaciones.

Sobre el trasfondo de la situación de los enfermos de aquella sociedad, las curaciones son signos palpables y visibles de la liberación verbalizada en diversos anuncios programáticos.[1144] Restablecen la salud, la dignidad humana, el acceso a Dios según la imaginería conceptual del momento. Posibilitan el ejercicio de una profesión y garantizan ingresos mínimos para la subsistencia. Destruyen la ideología de los privilegios de los sanos y de los castigos de los pecadores. Son el NO de Dios en Jesús contra situaciones de miseria. Una culminación de esta reacción contra la pobreza es el relato del joven de Naín. Jesús se opone a la futura (o actual) pobreza de una anciana sin marido ni hijo sostén. Se opone al desprecio social de una mujer "doblemente castigada" por la muerte del marido y la del hijo. Pasa por encima prescripciones de pureza y comete una violación del hecho de la muerte, ley "natural" para todo el mundo, para ricos y pobres.

El conjunto de acciones a favor de la liberación de marginados y de la presencia de Dios en sus vidas es otro dato para la definición de los *pobres*: se trata de personas que no tienen ni pueden tener esperanza alguna para la solución de su situación marginal, pues se hallan excluidos de los resortes sociales, políticos, económicos y religiosos.[1145]

Anuncios programáticos, Bienaventuranzas, curaciones: he aquí las modalidades del programa narrativo jesuano-lucano en lo que se refiere a la solidaridad con los pobres. La concientización y el convertir a los marginados en seres humanos son, pues, los pasos concretos mediante los cuales Jesús inicia su programa de liberación.[1146] Al mismo tiempo debe subrayarse que el proceso de formación del ser humano nuevo, restablecido en su integridad, apreciado y amado, va acompañado por la destrucción ideológica de las estructuras mentales del poder opresor; y del juicio sobre las estructuras sociales, económicas y políticas y también sobre las personas que ejercen la opresión.

El significado económico del *pobre* lucano, tan evidente por su relación con los estados de mendicidad, hambre, enfermedad, y por su constante referencia oposicional al *rico*, ha sido puesto en tela de juicio por una serie de exégetas. Una modalidad muy sutil ve en los pobres del EvLc sólo los discípulos pobres, no el pobre "común" del pueblo. Según esta lectura, la pobreza de los discípulos se deriva de su discipulado; y el EvLc se dirige a una iglesia gravemente oprimida, llevándole consuelo.[1147] La primera pregunta que surge ante esta interpretación se refiere a los juicios lucanos sobre los ricos. Si los pobres son "simplemente" los discípulos pobres, ¿por qué, entonces, las severísimas críticas contra los poseedores egoístas de bienes y las constantes exigencias de conversión económica?[1148]

[1143] R. Albertz, „Die ‚Antrittspredigt' Jesu", p. 199.

[1144] Equipo de Reflexión de Cali/Colombia, "Lectura de S. Lucas desde los oprimidos", en: *Contacto* 14 (1977) 26-30, passim.

[1145] Jacques Matthey, "Puissance et pauvreté. Notes sur la mission de l'église à partir de la théologie de Luc", en : *BCPE* 30 (1978), p. 48.

[1146] J. S. Croatto, "Liberar a los pobres: Aproximación hermenéutica", en: Varios, *Los pobres. Encuentro y compromiso*, La Aurora, Buenos Aires 1978, p. 24.

[1147] J. Jeremias, *Teología del Nuevo Testamento*, p. 137.

[1148] Es una constante de J. Jeremías el relacionar diversos textos con juicios sobre los ricos y la riqueza con la imprecación de Jesús contra la ligereza con la que esa gente se desentiende de las advertencias ante la gran catástrofe escatológica final. Esta lectura, llena de falencias, a la postre permite esquivar las verdaderas consecuencias de la radicalidad de los textos.

Aquí se introduce una segunda interpretación, sostenida por W. Schmithals. Este exégeta afirma que las exigencias de renuncia y la "piedad de la pobreza" tienen su matriz en la situación de persecución de las comunidades lucanas, y se limitan a ella. Ante la constante amenaza de persecución, nadie podía estar seguro de sus bienes. En este contexto, las exigencias económicas tienen por objeto apuntalar la unidad de la comunidad, la firmeza de la confesión de fe[1149] y la generosidad de los cristianos ricos para con sus pares empobrecidos por la confiscación de sus bienes.[1150] Aquí vale la misma objeción: ¿Qué hacer con las acusaciones y críticas dirigidas contra los ricos? La radicalidad de los textos, fundamentalmente de los que contienen material peculiar lucano, es tan drástica que no permite paralelización alguna con recursos a la generosidad, la benevolencia, la filantropía, la compasión "clásica" para con los pobres.

Una interpretación similar es sostenida por R. J. Karris: las exhortaciones económicas tienen su *Sitz im Leben* en las persecuciones.[1151] Los ricos, al confesar su fe, se exponían al riesgo de la pérdida de sus bienes. Lucas se propone prepararlos para esta situación, impulsándolos al mismo tiempo a ayudar a los que ya sufrieron las consecuencias económicas de su firmeza de fe.

Hay más interpretaciones del espinoso tema *pobres vs ricos en Lucas*, que también desplazan el significado económico del lexema *pobre* (y también *rico*) hacia otras dimensiones. E. Bammel, en su extenso artículo sobre πτωχός [*pobre, paupérrimo*] en el *ThWNT*,[1152] llega a afirmar que Lucas no piensa ni escribe desde el punto de vista del pobre – en Hch ni siquiera emplea el lexema. Lo que le interesa es la salvación de los ricos; y Lc 16,9 es la expresión más clara de esta "refariseización".[1153] Como tantas veces, también aquí una verdad a medias es una equivocación entera. Es correcto decir que a Lucas le interesa la salvación de los ricos. Pero este interés y su traducción literaria se enmarcan totalmente en una visión cuyas coordenadas se forman por la perspectiva del pobre[1154] y por un proyecto de liberación de la situación de pobreza, marginación, desprecio y necesidad. Si a Lucas no le hubieran interesado los pobres, habría podido exigir otras cosas (p. e., ritos, oraciones, etc.) y no renuncia, entrega y compartir. Tampoco es lícito establecer una diferencia entre la radicalidad de los materiales prelucanos y la redacción lucana propiamente dicha. La incorporación de una pieza tradicional implica aceptación de su contenido dentro del propio proyecto. La íntima compenetración de mensajes de materiales tradicionales, fuentes y redacción, obliga incluso a redimensionar el concepto de autoría. Sin restarle originalidad a un autor ni coquetear con la idea rechazable de la "formulación o formación comunitaria" de muchos materiales (*Gemeindebildung*, en alemán), ha de reforzarse el concepto del autor como *líder literario y portavoz de grupos y proyectos*. En este sentido, es lícito hablar de Lucas como el *portavoz de los pobres, despreciados y despreciadas* en el

---

[1149] W. Schmithals, "Lukas – Evangelist der Armen", en: ThViat 12 (1973-74), p. 162 y 165.

[1150] W. Schmithals, *Einleitung in die drei ersten Evangelien*, 358.

[1151] R. J. Karris, "Poor and Rich: The Lukan Sitz im Leben", en: E. H. Talbert (Ed.), *Perspectives on Luke-Acts*, Vanderbilt, Danville, Edimburgo 1978, p. 112-125.

[1152] Ernst Bammel, Art. πτωχός, *ThWNT*, VI, p. 885-915.

[1153] E. Bammel, Art. πτωχός, *ThWNT*, VI, p. 907.

[1154] Cf. los correspondientes elementos exegético-hermenéuticos para el NT señalados por Néstor Míguez en los siguientes artículos: "Compartir o acumular: una aproximación bíblica", en: *RB* 59 (1997) 223-237; "Contexto sociocultural de Palestina", en: *RIBLA* 22 (1996) 21-31; y "El imperio y los pobres en el tiempo neotestamentario", en: *RIBLA* 5-6 (1990) 87-101.
Nos permitimos remitir también a dos estudios propios sobre el particular: en la obra colectiva: Ulrich Duchrow, Reinhold Bianchi, René Krüger Vincenzo Petracca, *Solidarisch Mensch werden. Psychische und soziale Destruktion im Neoliberalismos – Wege zu ihrer Überwindung*, Hamburgo, VSA Verlag – Publik-Forum, 2006, Cap. 2, 2.2 Biblische Hermeneutik: Die Notwendigkeit der Annahme der Perspeitive der Opfer damals und heute, p. 67-755; y René Krüger, „Globalisierung' vor zweitausend Jahren und heute. Ausbeutung und Gewaltherrschaft im Römischen Reich und die biblische Perspektive ‚von unten'", en Reichtum – Macht – Gewalt. Sicherheit in Zeiten der Globalisierung, Jahrbuch Gerechtigkeit, Oberursel, Publik-Forum, 2006, p. 52-59.

seno de la iglesia cristiana. Eso lo subraya con vehemencia H. J. Held, que en una breve publicación sobre el tema sostiene precisamente que Lc-Hch fue escrito para cristianos ricos que necesitaban ser confrontados con las demandas sociales radicales de la fe cristiana. Lucas evangeliza, pues, la clase alta, los cuadros de liderazgo en el estado y en la sociedad. A ellos les plantea compartir, no enriquecerse, no aprovechar privilegios, y renunciar al lujo.[1155]

Otra interpretación muy parcial fue propuesta por D. P. Seccombe. Afirma que Lucas retoma concepciones tradicionales para hablar de los pobres. La fórmula "los pobres" proviene del trasfondo isauano-lucano (Lc 4,18; 6,20; 7,22) y constituye una caracterización tradicional del Israel sufriente y humillado.[1156] Según Seccombe, Lucas no afirma que los pobres de las clases bajas sean los herederos especiales de la salvación, ya que las referencias a la pobreza revistan carácter soteriológico y no económico. "Los ricos", por su parte, no se aplica a los ricos en el sentido económico. Se refiere a aquellos que rechazan a Jesús.[1157]

T. E. Schmidt interpreta las afirmaciones lucanas sobre pobres y ricos en el marco de la crítica de la riqueza de los Sinópticos y de las tradiciones de la Biblia Hebrea. Para él, Lucas es un coleccionista y transmisor independiente de las condiciones socioeconómicas. Interpreta la crítica de la riqueza como expresión de confianza en Dios.[1158]

Una senda interpretativa frecuentemente recorrida enmarca el material lucano sobre *pobres y ricos* en un encuadre espiritual y/o religioso. Los ejemplos de esta óptica son legión y abundan sobre todo en los comentarios clásicos. Como muestra valen algunos botones.

En un excurso especial sobre la actitud de Jesús ante la riqueza, J. Schmidt sostiene que la misma es exclusivamente religiosa, y no económica o social.[1159] R. Koch, siguiendo a Schmidt, también sostiene que el punto de vista del Jesús lucano es "meramente religioso".[1160] En la misma línea se ubica R. Schnackenburg. Afirma que la clave para la comprensión de los juicios durísimos sobre los ricos (Lc 6,24 – Ayes; Lc 16,13 – el camello y los ricos) es sólo la visión puramente religiosa de Jesús. Según Schnackenburg, Jesús no quiso cambiar el orden sociopolítico; ningún texto indica que haya asumido expresamente una postura frente al problema económico o social. Lo único que se constata es su gran amor a los hombres sencillos.[1161] Esta lectura –¡presentada en un manual de teología moral, es decir, en una obra que por su género literario y su empleo tiene carácter regulador!– en verdad sabe evitar perfectamente la confrontación seria con la radicalidad de los textos. Así como hay un reduccionismo economicista, también hay un reduccionismo religioso, por exégetas cuando los textos se vuelven radicales.

Otra línea, fructífera por cierto, es la que abrió Halvor Moxnes. Según Moxnes, la crítica de la riqueza tiene por meta suplantar el antiguo sistema de patronazgo por un sistema religioso en el que Dios sea el padre –*patrón y benefactor*– que toma parte en

---

[1155] Heinz Joachim Held, *Den Reichen wird das Evangelium gepredigt. Die sozialen Zumutungen des Glaubens im Lukasevangelium und in der Apostelgeschichte*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1997, p. 73

[1156] David P. Seccombe, *Possessions and the Poor in Luke-Acts*, Linz 1982, SNTU (B), todo el capítulo II, p. 21-96, sobre los pobres y la salvación de Israel.

[1157] David P. Seccombe, *Possessions and the Poor in Luke-Acts*, p. 95-96 y también 225.

[1158] T. E. Schmidt, Hostility to Wealth in the Synoptic Gospels, JSNT.S 15 (1987), p. 162.

[1159] J. Schmidt, *El Evangelio según San Marcos*, Herder, Barcelona 1968, p. 283. El excurso abarca las p. 280-286. Por extensión, lo dicho sobre el Jesús marcano vale también para el lucano.

[1160] Robert Koch, "Die Wertung des Besitzes im Lukasevangelium", en: *Bib* 38 (1957,) p. 154 y 168.

[1161] R. Schnackenburg, „Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments"; Párrafo 13: „Die Stellung zu Arbeit und Besitz"; en: M. Reding (Ed.), *Handbuch der Moraltheologie*, Max Huber Verlag, Múnich 1954, p. 80-81.

los conflictos de patrones y clientes, se preocupa por sus hijos e hijas y emplea su capacidad para beneficiar a los pobres, los más bajos y los que no tienen poder.[1162]

En un polo más radical se ubica la obra conjunta de L. Schottroff y W. Stegemann sobre Jesús, de influencia en la exégesis latinoamericana.[1163] Partiendo de un análisis infraestructural, va destacando los perfiles socioeconómicos originales del movimiento jesuano de pobres, necesitados, marginados y despreciados; y entiende que Lucas cultiva la utopía de una comunidad cristiana material y socialmente equilibrada.

Una mención especial merece la obra de H.-J. Degenhardt. Su tesis fundamental consiste en afirmar que Lucas distingue claramente entre los discípulos y el pueblo.[1164] Los discípulos son los funcionarios, personas con cargos eclesiásticos. Las exigencias económicas no se dirigen a todos los cristianos, sino al grupo de funcionarios que prestan servicios especiales.[1165] Además de su actividad misionera y eclesiástica, estas personas no pueden preocuparse también por cuestiones de negocios y trabajos "seculares".[1166] El estudio de Degenhardt, con mucho material histórico y redaccional que le aseguró un puesto de importancia en el mundo exegético, es citado con suma frecuencia; pero sufre por la limitación del concepto de discípulo a los dirigentes de la comunidad. Esto contamina todos los pasos exegéticos. Detrás de la visión de Degenhardt está la diferenciación medieval entre "pueblo cristiano común" y "personas en estado especial", para las cuales valdrían los "consejos especiales" o "evangélicos" (pobreza, celibato, etc.), mientras que para las primeras sólo deben cumplir los mandamientos generales. La exégesis actual (especialmente, del Sermón del Monte) y el Protestantismo no aceptan esta diferencia, pues introduce diferencias antropológicas y soteriológicas insostenibles.

W. E. Pilgrim, entendiendo que en la comunidad lucana existía un gran declive social, afirma que Lucas dirige su escrito a la vez a pobres y ricos, propagando una comunidad de equidad.[1167]

F. W. Horn también sostiene la tesis de los conflictos sociales en la comunidad lucana. Analizando detenidamente los materiales de proveniencia de la piedad de los pobres, destaca que el motivo de la parénesis lucana está en la discrepancia entre cristianos ricos y necesitados;[1168] y que Lucas integra los materiales recibidos sólo para afirmar una distancia de las posesiones, que posibilita la limosna.[1169] Ha de responderse críticamente que la ética socioeconómica de Lucas no se limita a las limosnas, y que los textos de inversión del pauperismo pertenecen a la parte programática del evangelio.

Una dura crítica fue levantada por H.-J. Klauck, que a partir de la consideración de los acercamientos exegéticos que tratan de resolver la diferencia entre las exhortaciones a dar limosna y el concepto radical de renuncia a los bienes, afirma que la exégesis lucana tiene una tendencia a minimizar hermenéuticamente la radicalidad de los textos, y que los imperativos dirigidos a la iglesia de todos los tiempos son mucho más drásticos que lo que señala la exégesis. Para Klauck sigue teniendo

---

[1162] H. Moxnes, *The Economy of the Kingdom*, p. 137 y 157; "Social Relations and Economic Interaction in Luke's Gospel – A Research Report", en: Petri Luomanen (Ed.), *Luke-Acts – Scandinavian Perspectives*, SESO 54, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1991, p. 71-72; "Patron-Client Relations and the New Community in Luke-Acts", en: NEYREY, Jerome H. (Ed.), *The Social World of Luke-Acts. Models for Interpretation*, Peabody, Hendrickson, 1991, p. 257-258; y "The Social Context of Luke's Community", en: *Interpr* 48 (1994) 379-389.

[1163] L. Schottroff y W. Stegemann, *Jesús de Nazaret, esperanza de los pobres*. (Original alemán de 1981).

[1164] H.-J. Degenhardt, *Lukas Evangelist der Armen*, p. 27-41.

[1165] H.-J. Degenhardt, *Lukas Evangelist der Armen*, p. 41 y 125.

[1166] H.-J. Degenhardt, *Lukas Evangelist der Armen*, p. 131, con una lectura hermenéutica de Lc 16,13.

[1167] W. E. Pilgrim, *Good News to the Poor*, en especial p. 160-163 y 169.

[1168] F. W. Horn, *Glaube und Handeln in der Theologie des Lukas*, p. 246.

[1169] F. W. Horn, *Glaube und Handeln in der Theologie des Lukas*, p. 187.

significado actual la renuncia a las posesiones. Quien puede decidirse a ello, queda invitado a hacerlo. Las circunstancias de cada cual indicarán hasta qué punto alguien podrá cumplir las exigencias más radicales, al lado de las cuales también hay otras de menos radicalidad.[1170]

V. Petracca analizó la misma temática, constatando una amplia pluralidad de instrucciones sobre el empleo del dinero, desde préstamos inseguros pasando por limosnas hasta la total renuncia a las posesiones. Analiza este pluralismo en cada caso a partir de los textos en cuestión, preguntándose qué exigencias se plantean a quién, cuándo y dónde. Constata que las diferenciaciones se relacionan con diferentes círculos de destinatarios: Lucas actualiza diversas tradiciones para responder adecuadamente a situaciones específicas. Petracca no armoniza como muchos otros, sino que constata que Lucas agrupa sus afirmaciones sobre los bienes en dos bloques temáticos: la justicia divina, que fundamenta todo (Lc 1-7); y el desarrollo de esta ética en un bloque narrativo (Lc 10.21), siendo el núcleo de la presentación la oposición fundamental entre amor a Dios y amor al Mamón.[1171]

H.-G. Gradl publicó en 2005 una extensa investigación realizada en perspectiva pragmática. Analiza tres textos claves: 1,1-4, 6,20-38 y 16,19-31; luego pasa a los sumarios de Hch y a la historia de Ananías y Safira. Logra vincular de manera convincente las orientaciones radicales dadas por Jesús, interpretadas como tales y sin espiritualización ni subterfugio pseudoexegético alguno, con las prácticas de la comunidad cristiana; y destaca que primer paso, totalmente decisivo en el contexto de las propuestas lucanas, es la adhesión a esa comunidad.[1172] Los trabajos de Gradl y Petracca constituyen lo más comprometido de la exégesis europea con la hermenéutica que parte de la visión, las necesidades y esperanzas de las personas pobres, marginadas, explotadas, sufrientes y excluidas.

En un rincón diferente, y no sólo metodológico, se coloca el trabajo de H. Stettberger. Partiendo de la pregunta ¿Lucas evangelista de los pobres o de los ricos?, analiza los textos lucanos sobre la base de una metodología lingüístico-cognitiva; y llega a interpretar las palabras salvíficas para a los pobres y las críticas dirigidas a los ricos en primer lugar como impulsos para la acción que tiene por meta funcionalizar las posesiones en el sentido de un medio social. La comunicación en la comunidad significa entonces no sólo *dar*, sino también *recibir*.[1173] El "ablandamiento" de la radicalidad lucana es por demás evidente.[1174]

El tema es tan apasionante que seguramente inquietará a los exégetas por mucho tiempo más.[1175] La cuestión *pobres-ricos* y la praxis económica de los cristianos y

---

[1170] H.-J. Klauck, „Die Armut der Jünger in der Sicht des Lukas", en: *Claretianum* 26 (1986) 5-47; y luego en: KLAUCK, H.-J., *Gemeinde, Amt, Sakrament – Neutestamentliche Perspektiven*, Würzburg, 1989[2], p. 192-193.

[1171] V. Petracca, *Gott oder das Geld*; y del mismo autor, „Gott oder Mammon".

[1172] H.-G.Gradl, *Zwischen Arm und Reich*, p. 432.

[1173] Herbert Stettberger, *Nichts haben - alles geben? Eine kognitiv-linguistisch orientierte Studie zur Besitzethik im lukanischen Doppelwerk*, Herders biblische Studien 45, Friburgo/Brisgovia, Herder, 2005.

[1174] Como deficiencia metodológica cabe señalar que Stettberger pretende analizar la estructura profunda de los textos, empleando la categorización de *estructura de superficie* y *estructura profunda* de N. Chomsky (H. Stettberger, *Nichts haben - alles geben?*, p. 15, nota 4), pero sin pasar por el análisis de los niveles narrativo y descriptivo, como corresponde para un análisis semiótico completo.

[1175] Cf. más bibliografía en F. Bovon, *Luc le théologien*, p. 315-325, con la presentación de los estudios de P. Grelot, E. Percy, F. M. López-Melus, H.-J. Degenhardt, A. George, R. Koch, J. Dupont y J. Y. Theriault. Cf. también W. Schmithals, *Einleitung in die drei ersten Evangelien*, op. cit., p. 356 con referencias a trabajos de diversas épocas; T. E. Phillips, "Reading Recent Readings of Issues on Wealth and Poverty in Luke and Acts", en: *CBR* 1 (2003) 231-269, con presentación de ejemplos de las dos lecturas que identifica Phillips, la histórica y la que atribuye una función simbólica a la cuestión de los bienes: Cassidy, Degenhardt, Schmithals, Karris, Stegemann, Seccombe, Schmidt, König, Kim, Garret, Phillips, Prior, York, Johnson, Kraybill y

cristianas han preocupado profundamente a muchos cristianos y cristianas en general y a pastoras, pastores, sacerdotes, exégetas, teólogos y teólogas de toda América latina. Una vez que la situación desesperante de las masas pobres del continente comenzó a invadir la praxis y la conciencia de muchas personas, surgieron no sólo estudios analíticos de la realidad y reflexiones sistemáticas y prácticas, sino también investigaciones bíblicas sobre el tema. Luego de más de tres décadas, los trabajos publicados son tan numerosos, que es imposible mantener y menos presentar aquí una visión de conjunto. Esta producción frecuentemente sufre bajo el peso de las urgencias. No obstante la brevedad de muchos trabajos, lo decisivo es la empatía que sus productores y productoras del mundo pobre establecen con los textos bíblicos que salieron de contextos pobres y oprimidos.

Volviendo al nivel lexemático, ha de recordarse que el término *pobre* fue usado (o acaparado) por diversos grupos del ambiente neotestamentario. El movimiento zelota, los fariseos, los esenios, los discípulos de Jesús, todos empleaban la designación como título honorífico o real, a partir del postulado veterotestamentario sobre el favor especial que Dios confiere a los pobres. De mucho interés son las autocalificaciones de los qumranitas como *pobres*.[1176] Un campo emparentado queda conformado por el pauperismo. Sin lugar a dudas, el EvLc contiene una serie de elementos de tendencia ebionítica, pero su proyecto sobrepasa los límites de este sistema de pensamiento y acción.

El enlazamiento temático estructural de las unidades con dichos, anuncios y programas explícitos constituye el sostén del programa narrativo de acción y compromiso con los pobres. Lo único positivo de la situación de los pobres consiste en el hecho de que ellos tienen la garantía de la solidaridad de Dios que les llega en Jesús. Esta afirmación excluye otras lecturas de la pobreza como virtud, ideal de vida ascética, castigo divino, destino ciego, examen, prueba para futuras vidas (en el esquema de la reencarnación), consecuencia de la irresponsabilidad o haraganería, pedagogía severa,[1177] refugio de los hartos, y cosas por el estilo. El evangelio no cultiva ningún ascetismo basado en un menosprecio de lo somático o en una supuesta superioridad de lo espiritual. La bienaventuranza de los pobres no apunta a que todo el mundo debe quedar en la pobreza, sino a la superación activa de ese estado deplorable, pues establece que esas personas despreciadas por los ricos y prestigiosos, tienen importancia y gozan del aprecio de Dios.

El ideal, si se lo quiere colocar en esos términos, consiste en el compartir de bienes por parte de los ricos. En el transcurso de este proceso, los ricos se vuelven pobres por vender sus bienes, dar, ayudar, repartir. Con esta propuesta, el EvLc se ubica en la línea básica de la Biblia Hebrea con respecto a la relación entre Dios y los pobres: Dios es el defensor y protector de los pobres.[1178] Con la promesa del Reino de Dios y con su

---

Sweetland; y asimismo John R. Donahue, "Two Decades of Research on Rich and Poor in Luke-Acts", en: D. A. Knighty y P. J. Paris (Eds.), *Justice and the Holy. Essays in Honor of Walter Harrelson*, Atlanta, 1989, p. 129-144.

Para completar algo más el panorama, es justo mencionar también los siguientes trabajos que no hemos incluido en nuestro propio análisis por las dificultades para obtener copias de los originales mecanografiados de los mismos, y cuyos datos figuran en las bibliografías de diversas obras sobre el tema: J. P. Allison, *The Concept of Wealth in Luke-Acts*, Unpubl. Th. D. Dissertation, Nueva Orleans, 1960; L. E. Batson, *A Study of Jesus' Teachings on Possessions as Presented in the Gospel of Luke*, Unpubl. Th. D. Dissertation, Louisville, 1957; M. Behnisch, *Die Radikalkritik des Lukas am Hochstehenden*, Dissertation Rostock, 1976; J. Downey, *Ptochos in Luke. The Background and Significance*, Diss. Studii Biblici Franciscani, Jerusalén, 1974; F. M. López-Melus, *Paupertas et divitiae in Evangelio Sancti Lucae*, Madrid, 1963; F. Poulain, *Etude exégètique sur Jésus et la richesse d'après Saint-Luc*, Diss. Theol, París 1903.

[1176] Cf. la síntesis sobre el particular en K. Berger, *Qumrán y Jesús. ¿La verdad oculta?*, Lumen, Buenos Aires 1996, p. 109-112.

[1177] Cf. este intento de interpretación de la pobreza en el mundo rabínico en Strack-Billerbeck, I, 819-822.

[1178] E. Bammel, Art. πτωχός, *ThWNT*, VI, p. 890.

acción comprometida, Jesús revela que en su persona se hace presente ese Dios de los pobres, precisamente de los pobres reales, los necesitados, enfermos, perjudicados, marginados.[1179] He aquí una auténtica alternativa a los modelos de poder y preferencia de una sociedad que busca éxito, afirmación y salvación a través de los poderes político, militar, económico y religioso establecidos; y que por ello forzosamente margina a los pobres e impotentes.[1180] Con Jesús, llega el juicio a los representantes y ejecutores de estos poderes. Las palabras evangélicas son la faz verbalizada del juicio final ineludible que aniquilará a todos aquellos ricos que no se convierten a Dios y a sus pobres.

3.3.1.3. El juicio sobre los ricos egoístas

El juicio sobre los ricos egoístas constituye el eslabón intermedio de la cadena formada por la conjunción de Jesús con los pobres, la disyunción con los ricos y la serie de mandatos y exigencias. El carácter oposicional de la relación *pobres – ricos*, evidenciado por la tabla indicada, tiene un fuerte arraigo en la tradición del pueblo del pacto. Su profundización lucana no debería extrañar, pues, a nadie.

A nivel terminológico se constata una sola mención de πλοῦτος [*riqueza*] en Lc 8,14, proveniente de Mc 4,19. Hay dos empleos de πλουτέω [*ser rico*], Lc 1,53 y Lc 2,21. En ambos casos se trata de formas substantivadas que pueden ser subsumidas bajo *rico*. El lexema πλούσιος [*rico*] se emplea once veces en el texto lucano, en su doble valor de sustantivo y de adjetivo. Estos once empleos contrastan con los dos mateanos y los dos marcanos sobre el total de 28 en todo el NT. De las once menciones de Lc, tres provienen de Mc: Lc 18,23 (allí Lc transforma el *tenía muchas posesiones* de Mc en *era muy rico*); 18,25 y 21,1. Ocho provienen del material peculiar lucano y de Lc mismo (incluimos aquí Lc 6,24 como construcción lucana). Lucas nunca emplea el término en sentido metafórico, sino siempre en su sentido social y económico para referirse a individuos con muchas propiedades materiales.

El empleo lucano del término no individualiza a éste o a aquel rico ni indica nombres, salvo en el caso de Zaqueo, el único rico que se convierte y se hace pobre. El uso del lexema coloca el énfasis en la responsabilidad y en la culpa personal de cada rico y de todos los ricos, y no en la riqueza como tal. El concepto colectivo de *rico* proviene de la crítica profética del AT, que no se dirigía a ningún rico en particular, sino que atacaba frontalmente a toda la clase rica, explotadora y opresora.[1181]

La crítica de los ricos egoístas se presenta bajo diversas modalidades: inversiones, críticas abiertas, juicios, advertencias, reproches. La mejor expresión de la oposicionalidad /Jesús – pobres/ vs /ricos/ se halla en las tablas de inversiones, dos de ellas de carácter programático y una parabólica: el *Magníficat*; las Bienaventuranzas vs Ayes; y la parábola del rico y Lázaro, el pobre. La doble inversión de los "destinos" de ambos grupos con frecuencia ha servido como base para la afirmación de la existencia de tendencias ebioníticas en el EvLc, como ya se ha indicado. Ahora bien, la lectura semiótica de los tres textos puede proponer una interpretación más profunda.

	POBRES		*RICOS*	
	→ Inversión	→	→ Inversión	→
Lc 1				
48 Humildad de la esclava	Vista por Dios			

[1179] A. Böckmann, "El Nuevo Testamento y la relación de la iglesia con los pobres", en: *Conc* 13 n. 124 (1977), p. 50, 52 y 55.
[1180] Antonio Rodríguez Carmona, "La comunidad cristiana a la luz de los escritos de Lucas", en: *COM* 14 (1981), p. 323.
[1181] F. Hauck y W. Kasch, Art. πλοῦτος, *ThWNT*, VI, p. 322 y 326.

50 Para los que le temen	Es su misericordia	51 Planes arrogantes	Desbarató
52b Humildes	Exaltó	52a Poderosos	Derribó de sus tronos
53a Hambrientos	Colmó de bienes	63b Ricos	Despidió vacíos
54 A su siervo Israel	Acogió		

Lc 6

20 Pobres	Bienaventurados, de ustedes es el reino de Dios	24 Ricos	¡Ay!, ya no consuelo
21 Hambrientos	Serán saciados	25 Saciados	Tendrán hambre
Los que lloran	Reirán	Los que ríen	Tendrán aflicción y llorarán
22 Perseguidos	Tendrán recompensa 23	26Adulados	= *adulación mentirosa*

Lc 17

20 Lázaro pobre	Bienaventurado 22	19 Rico	En el infierno 23
25b Recibió los males	Ahora es consolado 25c	25a Recibiste lo bueno	Ahora eres atormentado 25d

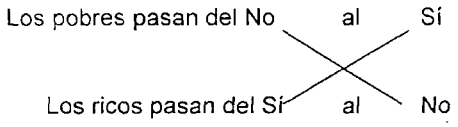
Los elementos sobresalientes de Lc 6,20-27 y 16,19-25 forman una simetría:

Lc 6,10-21	A	Pobres, hambrientos, los que lloran	Bienaventuranza, reino de Dios satisfacción, risa
6,24-25	B	Ricos, saciados los que ríen	No-consuelo, hambre. aflicción, llanto
16,19.25	B'	Rico recibió lo bueno	Ahora es atormentado
16,20.25	A'	Lázaro pobre recibió los males	Ahora es consolado

Lc 13,20 y 14,15-24 también trabajan con el esquema inversor. El mismo principio también está presente en varias parábolas del material peculiar lucano: uno de los gemelos parece positivo al principio (deudor menor, sacerdote y levita, hijo mayor obediente, rico bendecido con gran cosecha, fariseo perfecto); pero después resulta que la persona aparentemente negativa es la más beneficiada o bendecida (gran deudor, samaritano, hijo menor, pobres, publicano).[1182] El sujeto inicialmente positivo queda desenmascarado como negativo.

Las tablas de inversión reciben su valor definitivo por los mandatos, que constituyen los objetivos praxeológicos finales del documento entero. Por sí solas, las inversiones representan apenas consuelos por una parte y amenazas por otra. Pero con su función estructural de mitentes para las exhortaciones, adquieren valor movilizador. Esta interrelación entre los elementos de la mencionada tríada prohíbe hablar de un pauperismo lucano meramente inversor, sin otro objetivo que el de animar a los pobres y anunciar el juicio sobre los ricos. Lucas emplea el mecanismo estructural del quiasmo inversor a los efectos de fundamentar debidamente el proyecto de conversión económica:

[1182] G. Sellin, „Lukas als Gleichniserzähler", primera parte, p. 183.



Esto evidencia la doble dirección del texto. En cuanto a los destinatarios, se dirige a los cristianos ricos; en cuanto a la meta, les propone la conversión a Dios y a sus hermanos y hermanas pobres. La proclamación del juicio sobre los ricos es correlativa a la proclamación de la salvación, la bienaventuranza, el Reino a los pobres. Este proceso, ora explícito (tablas de inversión), ora implícito (por deducción estructural), contiene algunos detalles que merecen ser puntualizados.

El Magníficat pasa de lo personal (la elección de la Virgen María como madre de Jesús) en el v. 48 a la dimensión amplia de la comunidad de los pobres en el v. 54. Lo que Dios realiza con una persona, se proyecta ampliamente sobre toda la comunidad de humildes. Lc 6,20-26 proyecta estas líneas sobre los oyentes; la parábola de Lc 16,19-31 las lleva focalmente sobre un caso parabólico concreto.

Las inversiones constituyen el rechazo estructuralmente más brillante de la ideología que concibe –y justifica– la riqueza como señal de bendición divina y la pobreza como castigo.[1183] La inversión llega a tal grado, que existe una sinonimidad entre ser rico y vivir injustamente.[1184]

Lc 8,14 abrevia el texto base de la Fuente de los Dichos (y de Mc 4,19), eliminando dos especificaciones: *preocupaciones del mundo* y *engaño de la riqueza*. En lugar de *las codicias de otras cosas* de Mc, Lc dice ἡδοναί τοῦ βίου [*placeres de la vida*]. Los deleites son privilegio de los que poseen muchos bienes.[1185] Este sabio empleo de *placeres* indica que el desenmascaramiento lucano es más radical, y focalizado sólo sobre los ricos.

Lc 10,25-37 tiene un claro componente económico. Indica que los bienes manejados egoístamente sólo producen muerte, mientras que el compartir posibilita la vida. Esto es profundizado por los dos principales focos económicos del EvLc: Lc 12,13-34 y 16,1-31. En cada capítulo se presenta un desenmascaramiento central. En Lc 12,15 aparece la πλεονεξία [*avaricia, ambición*]; en Lc 16,14 están los φιλάργυροι[*amantes del dinero*].[1186] En ambos casos se trata de los centros negativos de la respectiva enseñanza. Por allí pasa el conflicto decisivo entre el evangelio y el dinero; o, para hablar de la divinización literaria del Mamón, allí sale a luz la pugna última entre los dos Dioses: el Dios de los pobres y el de los ricos. En esta pugna, Lucas afirma tajantemente que el servicio al *Mamón* es idolatría.

Lc 12,15 tiene carácter de advertencia fundamental[1187] contra todo tipo de codicia que quiere aumentar las posesiones para asegurarse con ello la vida. Al mismo tiempo, el contexto parabólico relaciona la codicia con el daño infligido al prójimo por el delito de acaparamiento de cereales y la consiguiente producción de carestía y hambre, al sustraer los granos de la circulación. Al juicio sobre la ventaja obtenida por el rico por su acaparamiento codicioso y la manipulación dolosa de su capital, se le agrega finalmente la advertencia contra las ventajas obtenidas por manejos jurídico-legales

---

[1183] Véase el análisis de esta ideología y su vinculación con el concepto de cumplimiento de la Ley en D. H. Reinstorf, "The Rich, the Poor, and the Law", en: *HTS* 60 (2004) 329-348, passim.

[1184] J. D. M. Derret, "Fresh Light on St Luke XVI. II. Dives and Lazarus and the Preceding Sayings", p. 367 n. 3.

[1185] L. E. Keck, "The Poor among the Saints in the New Testament", ZNW 56 (1965), p. 109 y n. 34.

[1186] En el NT, el lexema φιλάργυρος [*amante del dinero*] aparece sólo en Lc 16,14 y en 2 Ti 32. Luego está el hapaxlegómenon φιλαργυρία [*amor al dinero*] en 1 Ti 6,10, acaso la palabra más dura y reveladora sobre la raíz económica del mal.

[1187] G. Delling, Art. πλεονέκτης, *ThWNT*, VI, p. 270.

relacionados con las leyes sobre la herencia. Téngase presente que la parábola tiene como mitente el pedido de un heredero frustrado. La unidad entera y su síntesis negativa en Lc 12,21 traslucen determinadas situaciones de las comunidades lucanas. Los cristianos ricos no actuaban a favor de sus hermanos pobres y necesitados. De esta manera, el juicio sobre los egoístas y el mandato praxeológico de Lc 12,33s van más allá de las advertencias contenidas en la literatura sapiencial sobre la necedad de una vida basada en la riqueza.[1188] Trabajando con elementos sapienciales, Lucas combina la isotopía económica con la escriturística. Así logra proporcionarle anclaje legitimador a su propio proyecto. En síntesis, la denuncia de Lc 12,13-21 describe a un sujeto con una cosmovisión y un concepto de vida cuyo único centro relevante es la propiedad o la riqueza.

Luego del desenmascaramiento de la hipocresía egoísta de los defensores del sábado, que por valores económicos sí podían quebrantar el mandamiento del día de reposo (Lc 13,10-17), el texto pasa al desenmascaramiento del anti-sujeto por excelencia: el rico que busca prestigio y desprecia a otros, Lc 14,7-24. Acto seguido se produce el "juicio abierto" sobre aquel sujeto que practica relaciones basadas en el dinero, valores económicos y méritos calculables, Lc 15,1-32. Es importante señalar la dimensión económica de los respectivos pecados. El hijo pródigo se hace culpable por el derroche irresponsable de los bienes, no por el mero abandono de la casa paterna. El hermano mayor peca porque teme perder algo de sus posesiones actuales y futuras, al ser reintegrado el hermano menor. Por una parte, el discurso sugiere que la relación basada en el dinero, valoraciones económicas y méritos sólo lleva a la exclusión, la condena y al rompimiento definitivo; y por otra, pasa a una mediación de las relaciones por la gratuidad agápica, que incluye a los excluidos.

Como constante de los procesos de desenmascaramiento registramos su combinación con propuestas alternativas, que enfatizan el valor de la integridad de la vida, le ética de la humildad y del compromiso con el pobre, y el amor que perdona como única base para las relaciones interhumanas, combinado a su vez con una amplia generosidad económica. Así queda tendido el puente hacia la secuencia económica lucana por excelencia, Lc 16,1-31.

Esta unidad es una ejemplificación de lo anunciado en Lc 6,20-26. Ahora bien, el planteamiento de Lc 16,19-31 no se ubica en la línea de una simple inversión, sino que la parábola es una crítica de los cristianos ricos y les plantea las exigencias del seguimiento. La relación configurativa mutua entre el rico y Lázaro, base para la dependencia y la relación de correspondencia tanto positiva como negativa, no ilustra una oposición natural como verano – invierno, hermoso – feo, día – noche, mucho – pequeño. Estas oposiciones son complementarias, y no es lícito transferir su esquema a la mecánica de las relaciones interhumanas, sociales y económicas. La oposición de la parábola versa sobre un hecho creado en la humanidad sobre la base de determinadas relaciones socioeconómicas. El pobre es pobre porque el rico se hizo rico, y el rico es rico porque el pobre llegó a ser pobre. El texto lucano destruye el encubrimiento ideológico de esta oposición, que sostiene que se trata de algo dado.[1189] Las diferencias no son destino ciego, determinismo, fortuna o simple opción. El final del relato indica que la perpetuación de las diferencias tiene su causa en la desobediencia a la Ley y a los Profetas, es decir, a la voluntad de Dios. Adicionalmente cabe destacar que las relaciones estructurales de Lc 16,19-31 con las Bienaventuranzas y los Ayes, la parábola del rico necio y la del mayordomo inteligente, prohíben torcer el sentido ortopráctico del texto en dirección a una interpretación escatologista.

Englobando todos estos datos en torno al mamón, resulta que éste es convertido literariamente en un sujeto agente de esclavización. Su "culto" es verdadero

---

[1188] Sobre el trasfondo sapiencial de varios motivos contenidos en Lc 12,13-21 (problema y carácter pasajero de la riqueza, el heredero que se alegra por la herencia, la vida y la muerte, la pregunta acerca del sentido de la vida, la necedad, el goce irresponsable y despreocupado de los bienes, el tesoro junto a Dios) cf. E. W. Seng, „Der reiche Tor", p. 142-147.

[1189] F. Schnider y W. Stenger, "Die offene Tür und die unüberschreitbare Kluft", p. 279 y nota 22.

"mamonismo". La disyuntiva planteada por Lc 16,13 queda confirmada rotundamente por la imposibilidad del magistrado rico de vender todo y seguir a Jesús (Lc 18,18-22); y por la constatación de la inmensa dificultad que tienen los poseedores de riquezas de entrar al Reino de Dios (Lc 18,24). La hipérbole del camello, que emplea la imaginería popular contraponiendo el animal más grande al agujero más pequeño que podía imaginarse,[1190] expresa el grito desesperado de los pobres que acusan a los ricos egoístas, y a la vez reclaman a gritos la intervención de Dios (Lc 18,27). Precisamente en el momento en que el desenmascaramiento de las riquezas como impedimento para el seguimiento y la salvación llega a su culminación, se abre el horizonte a la única posibilidad soteriológica cifrada en Dios mismo.

Los textos, lejos de menospreciar los bienes terrenales con actitud ascética, de fuga del mundo o mística de la pobreza, afirman positivamente el valor de los bienes, apreciándolos en su importancia para la vida humana, en especial la de los pobres; y expresando su profundo deseo de que sean compartidos por todos. El ideal propuesto no es el de una sociedad rica, sino la creación de una sociedad más justa.[1191] La pobreza, por su parte, no es sino un mal contra el que hay que luchar en un esfuerzo por su abolición.[1192] El EvLc, en su aspecto de proyecto económico dentro de las coordenadas del Reino de Dios, hace su aporte a esta lucha, construyendo un modelo de conversión económica basada en la conjunción entre Dios en Jesús con los pobres, y en la crítica de los ricos egoístas.

3.3.1.4. Construcción del modelo de conversión económica

La originalidad del proyecto económico jesuano-lucano consiste en la combinación y simultaneidad de la conjunción de Jesús con los pobres, el juicio radical sobre los ricos egoístas, y la propuesta de una conversión económica. La primera sola sería un idilio; el juicio aislado, protesta legítima, pero ineficaz; la tercera por separado, un planteo sin fundamento. Las dos primeras juntas ya forman un anuncio de inversión, como en el ebionitismo. Pero recién la tríada completa posibilita el paso del anuncio y del juicio a la praxis del amor que comparte.

Todas las menciones lucanas de sujetos *pobres y carenciados* pertenecen a textos con carácter programático, ya sea que se trate de anuncios, recuerdos o mandatos. La dimensión praxeológica siempre está presente. ¿Cuáles son los motivos por los que el EvLc propone y exige medidas concretas, actitudes y prácticas en beneficio de los *pobres*? Se han ensayado diversas respuestas a esta pregunta: la escatología, la ley, la amenaza de muerte y de perdición eterna, la obtención de méritos y recompensas, la imitación de Jesús, la refariseización del cristianismo. Sin duda, algunos de estos elementos dejaron ciertas huellas en los textos lucanos. Pero en base al recorrido semiótico del Evangelio, es posible proponer una síntesis superior. El mitente último para la praxis cristiana indicada por el EvLc, es la preferencia y la solidaridad de Dios con las personas pobres, marginados y pecadoras. Sobre este trasfondo, empieza a bosquejarse un creciente acuerdo entre muchos exégetas. Se afirma que este documento, tomando partido del lado de los pobres y marginados, se dirige a la clase rica de sus comunidades para proporcionarles la propuesta de una determinada praxis económica en beneficio de los más humildes.[1193] Los cristianos ricos son confrontados con el seguimiento ejemplar de los "primeros tiempos", tanto de los discípulos (los

---

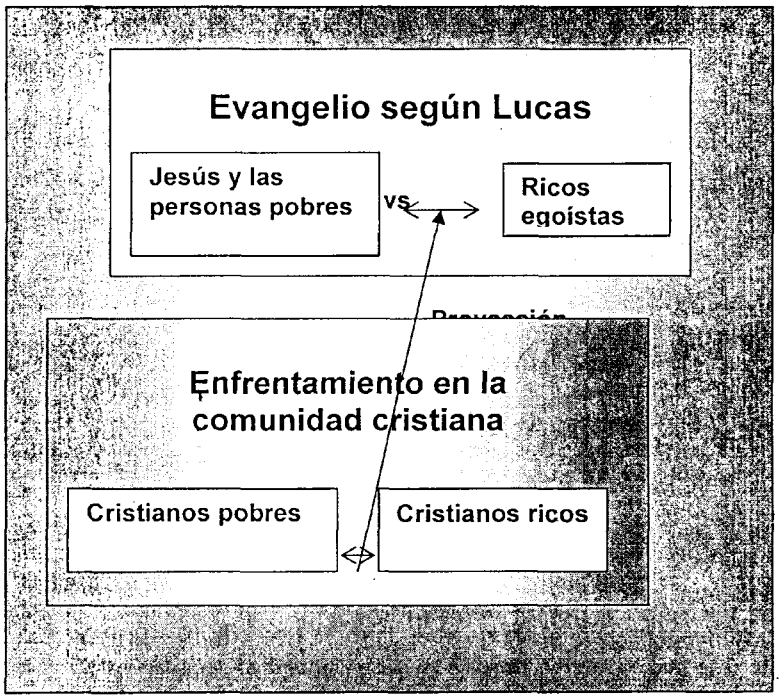
[1190] R. Koch, "Die Wertung des Besitzes im Lukasevangelium", p. 165.

[1191] Victoriano Casas García, "Jesús de Nazaret, pobre al servicio de los pobres", Biblia y Fe 5 n. 14 (1979), p. 135 y 137. Cf. también Emilio Monti, "Riqueza y pobreza en el lenguaje bíblico", *CS* 16 (1978) p. 59.

[1192] Marta Lucía Simon, "'Bienaventurados los pobres en espíritu' (Mt 5,3)", en: *BF* 5 n. 14 (1979), p. 155.

[1193] Cf. W. E. Pilgrim, *Good News to the Poor*, p. 102 y 164-165; R. Albertz, „Die ‚Antrittspredigt' Jesu", p. 201 y 203-204; L. Schottroff – W. Stegemann, *Jesús de Nazaret, esperanza de los pobres*, toda la parte III (escrita por Stegemann), p. 135-225; F. W. Horn, *Glaube und Handeln in der Theologie des Lukas*, p. 243.

apóstoles y otros) (EvLc), como de la primera comunidad (Hch). El EvLc es un apelo radical a los lectores ricos, exigiéndoles una clara decisión socioeconómica que los ponga del lado de los pobres en ese conflicto entre explotadores y explotados,[1194] ricos y pobres. La discusión estéril sobre la diferencia entre un "Lucas evangelista de los pobres" vs un "Lucas evangelista de los ricos" puede resolverse creativamente a partir de los resultados de los procesos estructurales constatados en el texto: Lucas es el portavoz de los pobres, y el juez de los ricos. Para aquel rico, que se somete a este juicio y acepta la conversión propuesta, Lucas se convierte en evangelista que le muestra el camino de la salvación. Por extensión, también puede hablarse de los pobres como jueces de los ricos, ya que el texto establece una conjunción amplia entre Dios, Jesús, los pobres y Lucas mismo, que asume este proyecto.[1195] Lucas emplea los materiales sobre la temática *pobres – ricos* a los efectos de formular un proyecto alternativo para la comunidad cristiana. Las relaciones establecidas pueden volcarse al siguiente esquema:



Ahora comienza la dificultad, pues he aquí, Lucas aparentemente ofrece una amplia gama de mandatos diferentes con respecto a la ortopraxis económica de los cristianos con muchos bienes.[1196] Ahora bien, la diversidad de indicaciones contiene un denominador común.

[1194] G. Dietrich, "The Role of Class Contradiction in Luke's Theology", en: *COELI* 33 (1985), p. 17.

[1195] Cf. J. B. Libânio, "Os pobres, nossos mestres e juízes", en: *GS* 36 (1982) 547-564, passim.

[1196] Ello ha llevado a posiciones extremas y opuestas, desde aquellas que afirman que no hay una respuesta estandarizada a la pregunta cerca del correcto empleo de los bienes (p. ej., Barbara E. REID, "Reading Luke with the Poor", en: *BibTod* 32 (1994) 283-289); hasta la afirmación que Lucas quiere el cumplimiento literal de la exigencia de la renuncia total a todos los bienes, con la idea de que en el reino nadie terminará en la necesidad, cf. E. Mayer, "Sell Everything and Become 'Rich': Dealing with Possessions According to Luke", en: *LThJ* 30 (1996) 58-65; y desde quienes afirman que la doble obra lucana no ofrece ningún plan social (o político) para la superación de la pobreza (postura, p. ej., de J. J. Kilgallen, "Social Development and the Lucan Works", en: *StMiss* 39 (1990) 21-47); hasta la afirmación de una imagen lucana

La serie de mandatos económicos comienza con Lc 3,10-14. Las tres respuestas a las preguntas ortoprácticas son concebidas en términos económicos.[1197] La prédica remite claramente al prójimo necesitado y explotado, promoviendo la justicia y la distribución equilibrada de bienes y posibilidades.[1198]

En Lc 5,11 se verifica el cumplimiento de una de las condiciones del discipulado: dejar todo, y seguir a Jesús. El lexema ἀφίημι [*dejar*] relaciona este texto con Lc 18,28, donde Pedro recuerda precisamente aquel primer acto, recibiendo verificación aprobatoria (Lc 18,29). También se tiende un arco hacia Lc 5,28, donde se emplea el verbo καταλείπω [*dejar*]. Sintetizando, el acto de *dejar* incluye diversos bienes, relaciones familiares y laborales, seguridad e incluso obligaciones sagradas (Lc 9,60: enterrar a los muertos). Al mismo tiempo, Lucas introduce la figura propia de la totalidad: dejar *todo*. El πάντα [*todo*] de Lc 5,11 es síntesis de "padre, barca, jornaleros" de Mc 1,20.

Lc 14,33 es resumen de las dos breves parábolas precedentes. Se trata de una advertencia ante un entusiasmo demasiado ligero. El discipulado exige disposición total, incluso renuncia a los bienes. Se trata de un segmento redaccional lucano, plasmado a partir de Lc 14,26. Así lo indica el nivel lexemático: τὰ ὑπάρχοντα [*bienes, posesiones*], término lucano y del material peculiar: Lc 8,3; 12,15; 12,33; 14,33; 16,1 y 19,8; y la dimensión de la totalidad.[1199] Sin lugar a duda, se trata de uno de los dichos más radicales de todo el EvLc. El *TODO* redaccional lucano vuelve a aparecer en Lc 18,22, radicalizando el texto base de Mc. Hay dos menciones más del *todo* lucano. En Lc 15,14, la fórmula ilustra el derroche total, figura del antiseguimiento; en Lc 18,12, indica el perfeccionismo del despreciador en contraposición a las manos vacías del pecador que no puede ofrecer ninguna obra.

A través de Lc 18,22, el *todo* relaciona los mandatos radicales con la venta de los bienes según Lc 12,33. Las fórmulas empleadas para describir la renuncia en Lc 12,33 y 18,22.28-30 a primera vista podrían sugerir que se trata de un simple "negocio de intercambio". Pero ni siquiera la reducción de las "operaciones" a fórmulas semióticas de intercambio autoriza a concebirlas en esos términos. Téngase presente que la

---

de un sistema socioeconómico totalmente reestructurado, correspondiente a la obra de Dios en Jesucristo (propuesta de J. Crowe, "Wealth and Poverty in Luke's Writings", en: *ACR* 69 (1992) 343-355).

[1197] Cf. C. W. E. Nickelsburg, "Riches, the Rich, and God's Judgment in I Enoch 92-105 and the Gospel According to Luke", p. 333-334.

[1198] Aquí es necesario aclarar el concepto de *equilibrio*, presente en textos lucanos y en otros de la antigüedad como propuesta de solución para problemas socioeconómicos. La población agraria antigua no conocía la teoría de la plusvalía ni podía desarrollar una teoría económica mercantilista. Por su vinculación con la tierra, explicaba el origen de la riqueza a partir de la misma, por la acumulación de parcelas de tierra cultivable y por la acumulación. Cuando los afectados y sus pensadores críticos se enfrentaron con un crecimiento aplastante de la riqueza por un lado y de la miseria espantosa por el otro, estimaron que un "equilibrio" entre ambos sectores brindaría solución; cf. A. von Jüchen, *Jesus zwischen Reich und Arm*, p. 24-25.
No se puede esperar, pues, que los autores antiguos analicen las condiciones y relaciones de producción ni que planteen la cuestión del *sistema*, como se hizo a partir de mediados del siglo XIX. Por ello también es ridículo reprocharle a la primera comunidad jerosolimitana el "fracaso" de su práctica de comunidad de bienes según Hch 2. Es desconocer rotundamente las condiciones del entorno imperial, con su sistema de producción esclavista y con latifundios, y con su estructura jerárquica de poder brutal. Y al mismo tiempo es desconocer el carácter paradigmático para toda la humanidad que tenía y tiene según Lucas aquel modelo cristiano original.
Aquí radica la dificultad pero a la vez el desafío de releer hermenéuticamente los textos fundantes y normativos de la fe bíblica en la situación actual. Téngase presente, pues, esta problemática todas las veces que se señalen aquí el concepto de *equilibrio* y la propuesta lucana del *compartir*.

[1199] Sobre los alcances de Lc 14,33 como exigencia para los que ya son cristianos, su perseverancia y sus realizaciones comunitarias, cf. J. Dupont, "Renoncer à tous ses biens (Luc 14,33)", passim.

renuncia y venta de los bienes se sitúan en el ámbito de hechos materiales, concretos, "contables"; mientras que la promesa del tesoro celestial (Lc 12,33-34) y de la vida eterna (Lc 18,30b) se mueve en el ámbito de las representaciones religiosas que exigen fe y confianza, sin poder comprobar su efectiva realización inmediata. De esta manera queda establecido el vínculo entre la fe en el Mesías y la práctica de sus mandatos.

Si se quiere, la renuncia es un aspecto "negativo"; el *dar* en cambio es su lado positivo. Es muy rico el léxico lucano relacionado con esta realización. La exhortación de Lc 3,11 inicia la serie del *dar*. La formulación μεταδότω τῷ μὴ ἔχοντι [*dé al que no tiene*] abre la brecha para todo ese amplio programa de *hacer dar*. Los importantes empleos de δίδωμι [*dar*] y sus compuestos atraviesan todo el EvLc: Lc 6,30.38 (de la Fuente de los Dichos); Lc 7,44-45 (material peculiar lucano); Lc 9,13.16 (de Mc); Lc 10,35 (L); Lc 11,41 (Fuente); Lc 12,33 (redacción lucana); Lc 15,12 (L); Lc 19,8 (L). En Lc 15,12 no se trata precisamente de un prójimo necesitado; pero sí aparece la dimensión de la gratuidad, asumida nuevamente en el Lc 15,22 y reprochada por el hijo mayor en Lc 15,29. Agréguese el ἀποδίδωμι [*devolver*] de Lc 19,8 y el imperativo de διαδίδωμι [*repartir*] de Lc 18,22 (el prefijo δια– pertenece a la redacción lucana).[1200]

Los destinatarios del *dar* son los pobres, necesitados, carenciados. Una modalidad concreta de ese *dar* es la ἐλεημοσύνη [*limosna*]. Para comprender el alcance de este mandato, es necesario olvidarse de las asociaciones actuales del término, y prestar atención a las relaciones construidas por el discurso lucano en torno a ese vocablo. El EvLc tiene sólo dos menciones de *limosna*: Lc 11,41 y 12,33. De las once restantes del NT, tres corresponden a Mt y ocho a Hch. Esta redundancia lucana del vocablo permite afirmar que las exhortaciones a la limosna atraviesan la doble obra como un *cantus firmus*:[1201] Es importante constatar que Lucas no presenta la crítica jesuana de la práctica de la limosna, tal como la refiere Mt 6,1-4.

Lc 11,41 es un texto no del todo claro. Aparentemente la versión mateana (Mt 23,26) refleja mejor la forma original. Según Wellhausen y A. Jülicher, la versión lucana es producto de un error de lectura y traducción de la (supuesta) base aramea, debido a la confusión entre *limpiar* y *dar limosna*.[1202] Ahora bien, el texto lucano, errado o no, sintoniza con el proyecto de su autor, y no nos corresponde hacer arreglos.[1203]

Lc 12,33 aclara el alcance de la limosna. Si para darla hay que vender los bienes, evidentemente no se trata de una limosnita caritativa tirada gentilmente al ciego sentado junto al pórtico de un edificio público. Lucas emplea el término más bien como concepto integrador en un sentido extensivo, abarcando todas las facetas del *dar* y del *compartir*,[1204] que es la exigencia central del EvLc y la codificación de la ortopraxis económica. La limosna no es un "invento" de Lucas. Así como él la emplea en su doble obra, tiene varios orígenes: la tradición judía, la moral popular de la época, la presión o exigencia de los pobres y una actitud ascética.[1205] Juntamente con el *dar* y la *hospitalidad*, la *limosna* constituye una interacción social.

El texto propone una serie de modalidades adicionales y realizaciones ejemplares de la praxis fundamental del *compartir*:

– *Rebajar deudas*, renunciando a beneficios propios, Lc 16,5-7.

[1200] Llama poderosamente la atención que el *ThWNT* no diga ninguna palabra sobre este empleo del *dar* en el contexto de la praxis económica. Los compuestos ni siquiera aparecen en la lista de la familia de palabras *dar*, *don*, etc.; cf. Friedrich Büchsel, Art. δίδωμι κτλ, *ThWNT*, II, p. 168-175.

[1201] R. Albertz, „Die ‚Antrittspredigt' Jesu", p. 202.

[1202] A. Jülicher, *Einleitung in das Neue Testament*, p. 315; R. Bultmann, Art. ἐλεημοσύνη, *ThWNT*, II, p. 483 y n. 9.

[1203] Para más detalles sobre la limosna en Lc 11, cf. H. Moxnes, *The Economy of the Kingdom*, p. 109-126.

[1204] F. W. Horn, *Glaube und Handeln in der Theologie des Lukas*, p. 33 y 90.

[1205] H. Moxnes, "Social Relations and Economic Interaction", p. 69.

– *Prestar sin esperar devolución*, Lc 6,34-35. En el v. 35, Lucas combina dos mandatos diferentes, el amor a los enemigos y el préstamo-donación. La idea de la reciprocidad vivía tanto en el judaísmo como en el helenismo. En el judaísmo tenía arraigo teológico y moral, y especulaba con la retribución divina positiva y negativa. En el helenismo, la ética o moral de reciprocidad afirmaba la necesidad de hacer el bien entre iguales, a los efectos de recibir la devolución del favor. El Jesús lucano destruye el aspecto teológico judío de este esquema en Lc 13,1-5; el aspect5o moral, tanto judío como helenista, es anulado por los mandatos de practicar el bien sin esperar devolución alguna, y también por Lc 17,7-10. La reciprocidad de favores y el miedo al castigo son sustituidos por el don del Reino de Dios. Por su parte, el perdón es la fuerza que capacita para obras de amor. Nuevamente se remite al riesgo de la fe. Se subvierte así un esquema mecanicista de retribución calculable y exigible.

– Lc 8,1-3 habla de las personas que se pusieron a disposición de Jesús con su *servicio* y sus *bienes*.

– Lc 14,13.21 exhorta a *invitar* a pobres, marginados, enfermos crónicos.

– *Hacer el bien*, Lc 6,27.33.35; *tener compasión*, Lc 10,33; *hacer misericordia*, Lc 10,37; *hacerse amigos con el dinero*, Lc 16,9; son otras tantas variantes expresivas del *compartir*.

– La *ofrenda* también ocupa un lugar importante en el proyecto, adjunta a las críticas de los ricos que en realidad no ofrendan, Lc 21,1-4.

– El "despilfarro por amor", bellísima figura de la entrega total, es asumido dos veces por el texto: Lc 7,36-50 y 15,22-32.

Finalmente llegamos a la conversión económica de Zaqueo. Su nueva práctica es realización del equilibrio propuesto en Lc 3,10-14. A nivel lexemático, esta relación es reforzada por el raro vocablo que aparece sólo en Lc 3,14 y 19,8: συκοφαντέω [*hacer extorsión, acusar falsamente, presentar cargos falsos* y *extorsionar mediante información falsa*].

Cabe una palabra sobre la conversión del jefe de publicanos. Sólo una exégesis miope puede preguntar por qué Zaqueo da sólo la mitad de sus bienes a los pobres, y por qué no renuncia a todo, como Pedro, Leví, los demás discípulos, y tal como Jesús se lo propone al magistrado rico. La sencillez de la respuesta es inversamente proporcional a la ceguera que no la descubre: Zaqueo no puede renunciar de inmediato a la totalidad de sus bienes, ya que necesita la mitad de los mismos para reparar los daños y las injusticias que cometió. ¿Qué le quedará luego de la restitución cuádruple que promete? El discurso, más allá de toda discusión o constatación sobre trasfondos históricos del relato, necesita esta construcción literaria de la renuncia de Zaqueo a favor de los pobres como también de la restitución justa, a los efectos de crear un paradigma de praxis más completa que también integre la reparación de perjuicios y daños económicos infligidos al prójimo explotado. No se trata, pues, de un mero acto de generosidad y ni siquiera sólo de solidaridad, sino de justicia en un mundo injusto y para nada solidario. Integrando este anuncio en su texto, Lucas incluye una crítica radical a la codicia, la explotación y la injustica de su sociedad.[1206]

Con este paquete, el texto ofrece un cuadro paradigmático para cristianos ricos en las comunidades lucanas. El rico, que acaba de hacerse cristiano, renuncia prácticamente a todo, e integra la justicia en su vida. El primer fruto de su conjunción con Jesús es precisamente la conversión a los pobres y explotados.[1207]

Una palabra adicional sobre el diezmo. Ante la importancia decisiva de esta práctica en el ambiente judío, extraña la poca importancia que le asigna Jesús a la misma. En resumidas cuentas hay sólo dos referencias a esa institución: Mt 23,23 // Lc 11,42, y Lc 18,12. En el primer caso se trata de la ampliación de la práctica diezmal a la justicia y al amor. En el segundo caso, el lenguaje parabólico contiene una carga satírica. El

---

[1206] Concepto desarrollado muy bien por Miguel de Burgos Núñez, "El relato de Zaqueo (Lc. 19.1-10): Un pacto de justicia", en: *ResBib* 4 (1994) 49-59.

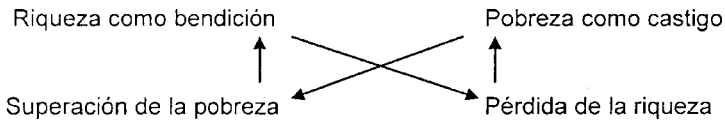
[1207] F. W. Horn, *Glaube und Handeln in der Theologie des Lukas*, p. 117.

proyecto lucano negativiza el diezmo precisamente por los enormes peligros legalista que encerraba en aquel entonces, y acaso por su carácter opresivo, ya que esa institución ayudaba a mantener la casta que administraba el monopolio religioso de Jerusalén. Al respecto, también ha de decirse que la afirmación que Dios justifica al pecador no sobre la base de satisfacciones por sus culpas mediante sacrificios, sino por la humillación y la pura gracia (Lc 18,9-14), además de ser representación a nivel de la producción de figuras teológicas, también es un producto de la representación relacional de las clases pobres y marginadas por el sistema sacrificial y diezmal manejado desde el templo. Esta fe evangélica es expresión de las imposibilidades económicas de los pobres y a la vez del amor infinito del Dios de los pobres, marginados y pecadores despreciados. Adicionalmente hay que recordar que el proyecto jesuano-lucano plantea exigencias mucho mayores que tan sólo el diez por ciento de las ganancias.

3.3.1.5. Síntesis de la inversión económica

El distanciamiento jesuano del esquema de retribución, su desenmascaramiento de la riqueza injusta como poder esclavizante, y el nuevo prospecto de ortopraxis pueden volcarse a sucesivos cuadros oposicionales, construidos mediante el cuadrado semiótico.

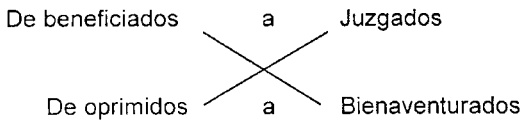
Jesús niega la validez de un esquema tradicional para las relaciones entre riqueza y bendición y de pobreza y castigo:



La inversión fáctica de este esquema, defendido por los sectores ricos y por la "mentalidad de la moral burguesa satisfecha",[1208] constituía uno de los grandes dolores de cabeza o quebrantos teológicos para las personas profundamente religiosas en el pueblo de Israel. Se introducía aquí una fisura en el terreno de la teodicea, sin respuesta última. La respuesta dada a Job es que Dios no le debe respuesta ni explicación a nadie.

El esquema triunfalista halló varios enemigos. Por una parte, los profetas comenzaron a denunciar a los ricos, atacando la explotación de los pobres y otros sujetos clásicamente débiles (viudas, huérfanos, jornaleros, extranjeros); por otra, la sabiduría de la época postexílica estableció una vinculación entre el pobre y el piadoso por un lado, y entre el rico y el impío y necio por el otro.

El proyecto lucano arriba a una síntesis superior, retomando elementos valiosos del bagaje profético crítico. La pobreza es desenmascarada como situación escandalosa. No es destino de los piadosos, ni virtud ideal. El reino de Dios, iniciado por Jesús, implica el ejercicio de la voluntad de Dios en todos los órdenes; por consiguiente, también en el económico. Esto significa el establecimiento de relaciones sociales y económicas justas. Las clásicas inversiones son parte necesaria de este proceso. Con las mismas y con los demás datos de la isotopía económica, puede construirse un quiasmo:

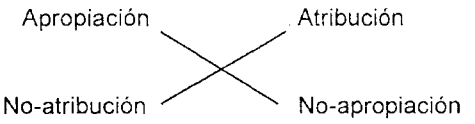


[1208] J. Schmidt, *El Evangelio según San Marcos*, p. 280. ("Moral burguesa" no del mundo bíblico, sino de los exégetas).

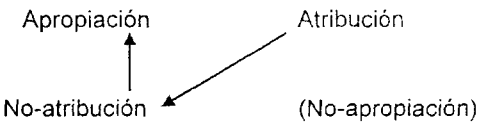
Debe recalcarse que los beneficiados (*bendecidos*, según su propia ideología) no pasan a ser aniquilados, sino que son sometidos a juicio. En realidad, el juicio es la primera fase (en términos semióticos constituye el influjo) del nuevo proceso propuesto, que puede resumirse como /elegidos/, /comprometidos/, /obligados/. Este juicio se lleva a cabo desde la doble óptica de los pobres y oprimidos y de la urgencia absoluta de la conversión a Dios y al carenciado, que debe realizar el rico para salvarse.

Los oprimidos, por su parte, son declarados bienaventurados; privilegiados por el amor de Dios y también por la práctica del *compartir* que se exige a los ricos.

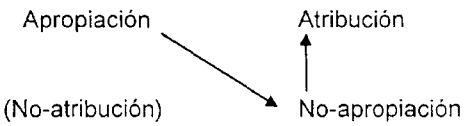
El mecanismo subyacente a los pasos de un valor a otro puede recibir el título oposicional *apropiación* vs *atribución*:



Los sujetos *ricos* niegan el derecho de los sujetos *pobres* a recibir la atribución de la bendición divina en forma de bienes, riquezas, medios de vida. Los *ricos* se apropian de los mismos en el doble sentido de la palabra: a nivel infraestructural, mediante la explotación de los pobres (así queda establecido por las deducciones del análisis estructural de las tablas de inversión); a nivel superestructural, mediante la ideología de la bendición:



La conjunción de Jesús con los *POBRES* niega la validez de esa apropiación y afirma la legitimidad de la atribución gratuita de la bienaventuranza, la satisfacción de las necesidades básicas y los medios de vida a los *POBRES*. Esta atribución se realiza a nivel verbal con el anuncio de las inversiones y con los juicios radicales sobre los ricos y sus bienes. A nivel fáctico se realizan con los milagros que benefician a diversos marginados:

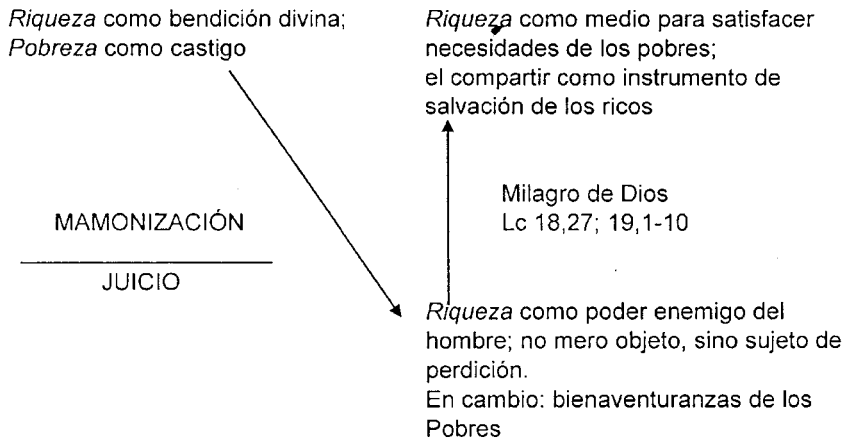


El desenmascaramiento del carácter fatal de la riqueza permite hablar de la acusación o denuncia pública de la mamonización. Bajo la misma –con significado reforzado por el uso mismo del vocablo *Mamón*, en vez de *dinero*, *bienes*, *posesiones* o similares– se debe entender *riqueza que se convierte en objeto de confianza de quienes la poseen, excluyendo con su manejo a Dios y al próximo.*[1209] Por su divinización literaria, el mamón, el lugar de ser instrumento de bendición y directamente bendición, produce muerte. Y, si no se lo comparte con los necesitados, es injusto y malo.[1210] Si los bienes no son usados como medios para la satisfacción de las

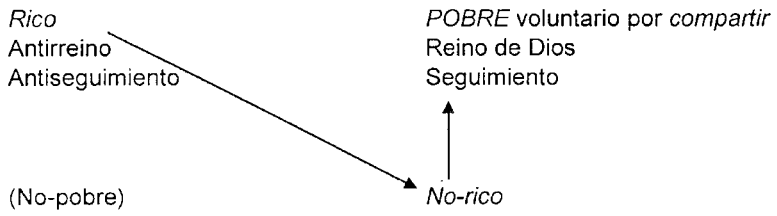
[1209] Cf. D. E. Oakman, "The Radical Jesus: You Cannot Serve God and Mammon", en: *BThB* 34 (2004), p. 124.

[1210] P. Bigo, "La richesse comme intendance dans l'Evangile. A propos de Luc 16,1-9", en: *NRTh* 87 (1965), p. 171.

necesidades de los pobres, destruyen a sus poseedores y los llevan a la perdición eterna. Allí, donde es escuchado este juicio, se abre la posibilidad para una praxis distinta. Si Dios obra el milagro de la conversión de un rico, éste puede emplear sus bienes en beneficio de los pobres y explotados, renunciando y compartiendo; y a la vez obtiene la posibilidad de salvarse:



Compartir bienes posibilita la vida para todos; no compartir bienes sólo hace morir. La riqueza queda definida, pues, según su uso.[1211] En este proceso, el *rico* puede pasar del antirreino (Mamón) y del antiseguimiento (mamonismo) al reino y al seguimiento de Jesús:



Todo este planteo de ortopraxis económica cristiana dista enormemente del ideal griego clásico y helenista de una vida sencilla; en lo posible, en el campo y en contacto de la naturaleza; sin aspiraciones materiales más allá de lo absolutamente necesario. En los textos griegos hablan los portavoces de los ricos hartos de la vida urbana y de la abundancia. En el EvLc habla el portavoz (colectivo) de los pobres hambrientos y oprimidos. El ideal cristiano del *compartir* se opone rotundamente al ideal griego de la virtud de la autosuficiencia económica y de la frugalidad.[1212]

La propuesta praxeológica lucana exige una puesta en práctica concreta y paradigmática en el seno de la comunidad cristiana. La existencia de ricos sigue manteniendo en vilo a la iglesia, que no puede afirmar la superación de las promesas del reino por sus logros propios, su organización económica perfecta o una distribución equitativa de sus bienes. Afirmar el cumplimiento total del reino equivaldría a no ver los sufrimientos concretos que se van presentando a diario. Al mismo tiempo, la tensión creativa entre la realización concreta del *compartir* en el seno de la comunidad y la

---

[1211] K. Mineshige, *Besitzverzicht und Almosen bei Lukas*, p. 26.

[1212] Cf. la excelente síntesis, escrita ya hace varias décadas, pero aún con gran validez por la cantidad de materiales del mundo griego y helenístico: Hildebrecht Hommel, "Das hellenistische Ideal vom einfachen Leben", en: *StudGen* 11 (1958) 742-751.

esperada inversión al final de los tiempos compromete a construir y conjugar el futuro anunciado con la materialización de hechos de amor en el presente.

Radicalidad en el presente, esperanza en la acción final de Dios: ante la existencia de esta tensión dinámica nadie puede acusar a Lucas de activismo antropocéntrico, pero tampoco de escatologismo irresponsable, que cierra sus ojos ante el dolor del prójimo sumido en la miseria.

4. SÍNTESIS SEMIÓTICA Y CONCLUSIONES

La síntesis final de este recorrido semiótico del EvLc tiene por objetivo la construcción de un modelo que represente el proyecto económico-relacional del texto, haciendo comprensible su funcionamiento estructural. Este modelo sólo aspira a ser una clave para la comprensión del documento en cuanto proyecto económico-relacional. Para los demás mensajes y dimensiones del EvLc han de elaborarse modelos propios como representación adecuada de las oposiciones y los cambios de valores originados en esos niveles.

Parra la síntesis semiótica vale lo mismo que para la apreciación redaccional del texto: no es posible reducir todas las dimensiones de los programas narrativos lucanos a un único común denominador que esté en condiciones de explicar del todo cada propuesta y cada aspecto.

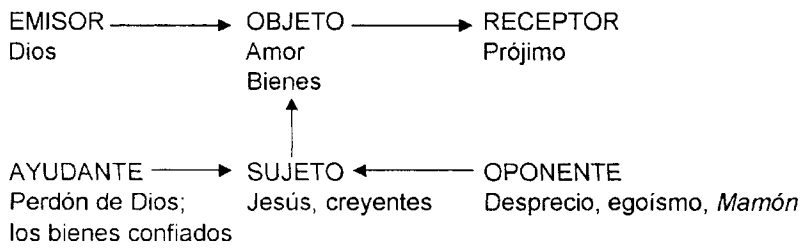
4.1. La estructura elemental del significado

Al analizar las tres isotopías semiológicas, hemos propuesto determinados binomios oposicionales que sintetizan las diferencias semémicas encontradas en cada plano: *exigencia* versus *gratuidad*, *obligación* versus *perdón* y *apropiación* versus *atribución*, respectivamente. Estos binomios se vinculan con elementos de la estructura de la historia de la tentación en Lc 4,1-13. Las tentaciones tematizan tres modalidades de existencia humana: *tener*, *valer*, *poder*. La superación de estas pruebas por Jesús es anuncio de una práctica alternativa, ya no basada en el *tener*, el *valer* y el *poder*. El relato de Lc 4,1-13 es así muestra paradigmática y parabólica de la puesta a prueba del modelo de Jesús; este examen se realiza sobre la base de modelos económicos, políticos y religiosos dominantes e imperiales.

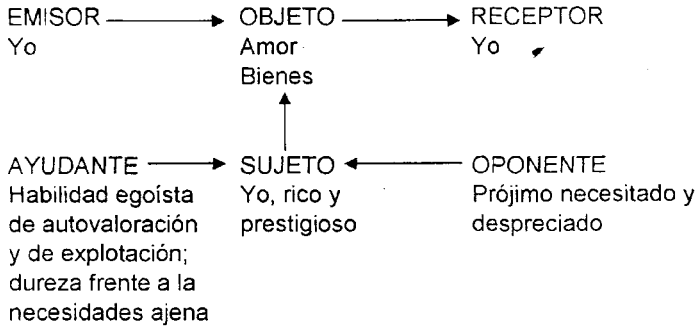
Al término de su trayectoria terrenal, Jesús asume las modalidades de sus respuestas a las tentaciones que ahora se encarnan violentamente en su persona: es convertido en absolutamente *pobre*, *despreciado* y *pecador* (según sus acusadores y jueces). La desdivinización del *poder*, el *tener* y el *valer* (y también el *saber*, tal como lo indica la historia del buen samaritano) y la sustitución de esas modalidades por el *no-poder* (humildad y cruz, marginación), el *no-tener* (pobreza) y el *no-poder* (desprecio, burlas, impotencia) hacen surgir la posibilidad de la construcción de un modelo alternativo. Interesantemente estas tres modalidades recorren todo el texto lucano, creando sintonías clasemáticas sobre las tres isotopías analizadas. En cada una de estas tres también están presentes las respectivas oposiciones del *valer* vs *no-valer*, *poder* vs *no-poder*, *tener* vs *no-tener*. Al mismo tiempo, cada isotopía profundiza específicamente una de esas oposiciones: la ideológica, la del *valer*; la relacional, la del *poder*; la económica, la del *tener*. He aquí, estas oposiciones posibilitan la coherencia de los diversos elementos que aparecen en los principales conjuntos figurativos.

La verificación de la presencia simultánea de las tres modalidades de la tentación en cada una de las tres isotopías permite considerarlas como homologables entre sí. Este paso de la homologización lleva a la formulación de la oposición fundamental del proyecto económico-relacional del EvLc. Se trata de la identificación del rasgo clasemático que pueda aglutinar todas las oposiciones de las isotropías presentadas.

Combinando la dimensión relacional con la económica, se constata que el texto opone dos sistemas actanciales:

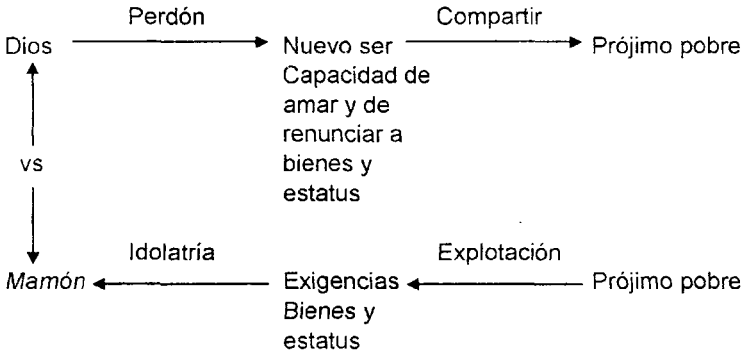


Este modelo de praxis jesuana, propuesta a los cristianos ricos y prestigiosos, se desarrolla a partir de la conjunción de Jesús con las personas pobres y despreciadas y el juicio sobre los egoístas despreciadores. Éstos se definen por las siguientes realizaciones actanciales:



De importancia fundamental son los *ayudantes* actanciales: el regalo de un nuevo ser a partir del perdón divino, que posibilita el *compartir*; el aferrarse a las posesiones y al prestigio, que hacen del sujeto en cuestión una persona exigente cuyo interés se centra en el *tener* y en las exigencias de *tener más*.

La posición entre ambos sistemas puede simplificarse algo más:



El rico egoísta, prestigioso y despreciador, perjudica al prójimo pobre y rinde culto al *Mamón*; el EvLc lo confronta con la disyuntiva con el juicio verbal radical y efectivo eterno, y le propone la transformación de su persona por el compartir bienes, renunciar a posesiones, hacerse pobre, contribuir con sus posibilidades económico-relacionales con la satisfacción de las necesidades de sus hermanos pobres y despreciados y, con ello, definirse como persona salvada.

Las fuerzas que se oponen a este proceso de salvación son la avaricia como manera equivocada de encarar las necesidades propias, la autoestima engreída y la hipocresía.[1213]

Las críticas jesuano-lucanas contienen un trastrueque de esquemas verificatorios. Los fariseos ricos y autosuficientes se creen justos en términos religiosos; según ellos, los pecadores son injustos. Para Jesús, los fariseos y ricos son injustos en términos

[1213] W. P. Loewe, "Towards an Interpretation of Lk 19:1-10", p. 329.

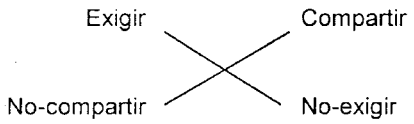
económicos. Estos justos religiosos pero injustos económicamente son juzgados desde la perspectiva de los injustos religiosos pero justos económicamente y justificados por Dios mismo. La justicia religiosa mentirosa es desenmascarada como tal al ser expuesta la injusticia económica y paralelamente negada la injusticia religiosa de los despreciados. Este mismo concepto es sobrepasado a partir de la atribución del objeto *perdón de Dios* a los despreciados.

Estos elementos permiten responder a una pregunta planteada al comienzo del análisis estructural: ¿Quién es el oponente principal? Los esquemas actanciales y las oposiciones isotópicas permiten afirmar que el gran *oponente* no es ni una persona ni un grupo ni institución como tal; sino una *actitud de vida focalizada en exigencias, avaricia, amor al dinero y al prestigio*; con su consiguiente desprecio de otros sujetos, la explotación económica y la dureza frente a la necesidad del prójimo. Claro que esta actitud no existe de manera abstracta, sino siempre encarnada en individuos, grupos e instituciones concretos.

Proponemos así como binomio oposicional

COMPARTIR vs *EXIGIR*

como oposición fundamental a nivel de la isotopía semántica y como rasgo clasemático común de las tres isotopías semiológicas analizadas. Esta oposición posibilita la coherencia de los diversos elementos que aparecen los conjuntos, los programas y proyectos desplegados a lo largo de las tres isotropías en cuestión. La oposición, vertida al cuadrado semiótico, produce el siguiente esquema:



Esta reducción lógico-semántica del proyecto económico-relacional permite ensamblar y organizar los resultados del análisis narrativo y descriptivo para obtener un modelo taxonómico del funcionamiento del texto. Gracias a la existencia de la isotopía semántica y del binomio oposicional identificado en la misma, el significado global económico-relacional del EvLc, en cuanto conjunto significante de materiales, puede ser interpretado como una *realidad estructural*.[1214] Ésta proyecta entonces su mensaje hacia lo que está frente al texto, el "adelante del texto", o sea, el universo del público lector, completándose así el proceso que comenzó con el mecanismo que obró en la concepción del texto en la dimensión "más acá de las palabras".[1215]

Ahora corresponde proyectar esta oposición sobre los principales conjuntos:

/EXIGIR/

Isotopía semiológica	Figuras en conjuntos figurativos
Ideológica	Privilegio por ascendencia abrahamítica, orgullo, autosuficiencia, exigencia de milagros y favores especiales; acaparamiento de Abraham; marginación de Abrahamitas enfermos, pobres y pecadores; confianza (mentirosa) en la paternidad abrahamítica (mentirosa)
Relacional	Fórmulas de asociación de personas y profesiones despreciadas;

[1214] A. J. Greimas, *Sémantique structurale*, p. 53.

[1215] Recuérdese esta formulación del Grupo de Entrevernes, *Análisis semiótico de los textos*, p. 39.

	autocalificación por apropiación: sanos y justos; perfeccionismo y exhibicionismo perfeccionista; estatus, privilegios, prestigio; desprecio de imperfectos, pecadores, impuros, injustos; oposición cristológica y exigencias planteadas a Jesús para que actúe según pautas separatistas; disyunción de Jesús
Económica	Atesorar bienes para sí; opresión y explotación; hacer pobres y hambrientos, hacer llorar, perseguir; derroche y despilfarro egoístas, lujo desmesurado; explotación de viudas; avidez, amor al dinero, acaparamiento de granos; dar ofrenda de lo que les sobra; no ayudar por temer pérdida de bienes y seguridad; no extrema dureza frente al necesitado; no seguir a Jesús por amor al Mamón. (Espléndidos ejemplos en Hch: Judas, Ananías y Safira, Simón el Mago, la avidita, Demetrio, Félix)

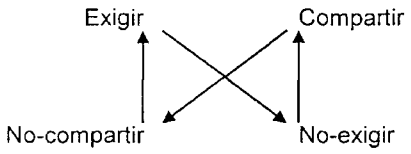
/COMPARTIR/

Isotopía semiológica	Figuras en conjuntos figurativos
Ideológica	El Abraham de personas con discapacidad, mujeres, oprimidos, pobres, pecadores, despreciados; el Abraham juez de los ricos, autosuficientes, no-arrepentidos; Abraham figura referencial de la historia de la salvación; referencia a la Ley de Dios a favor del pobre; anulación del Abraham de los autosuficientes y ricos confiados en su salvación por ser descendientes del patriarca
Relacional	Búsqueda de lo perdido para salvarlo, comunión de mesa con despreciados y pecadores, perdón conferido gratuitamente, defensa jesuana de los despreciados antes las críticas de los anti-sujetos; transformación de la calificación como abominados en amados, sanos y justos por atribución gratuita; anulación de la conjunción inicial con prestigiosos por el desprecio y las críticas hechas; comunidad de despreciados, relación con samaritanos; conciencia de pecado; el Cristo caminante y huésped
Económica	Jesús pobre; el evangelio y el reino atribuidos a los pobres; concientización; acciones histórico-salvíficas a favor de los pobres de Israel, curaciones y revivificaciones; anuncio de inversiones económicas; la crítica de los ricos egoístas, el engaño de la riqueza, la necedad del egoísta; divinización literaria del Mamón, desenmascaramiento del mamonismo; necesidad de conversión económica y al prójimo pobre; la hipérbole el camello; ser rico en Dios, tener tesoro en el cielo, dejar todo, renuncia, práctica de la justicia, reparación, dar limosna, distribución a los pobres, rebajar deudas, prestar sin esperar devolución, hacer el bien sin esperar lo mismo; despilfarro generoso

Cabe proyectar ahora las principales oposiciones sobre el cuadrado semiótico a los efectos de obtener un esquema de las relaciones internas, la sucesión de las transformaciones y el funcionamiento del relato:

Dios que privilegia a los descendientes de Abraham Privilegio por ascendencia Autosuficiencia		Dios que prefiere a marginados El Abraham de marginados y oprimidos

Exigencia de favores		El Abraham de la historia salvífica
Dios exigente Autocalificación como sanos y justos Perfeccionismo		Dios que perdona gratuitamente Conjunción de Jesús con pecadores Sanos y justos por atribución Relación con samaritanos Cristo caminante y huésped
Dios que muestra su bendición a través de bienes Derroche, lujo egoísta Amor al dinero Explotación		Dios solidario con pobres El evangelio y el reino para los pobres Curaciones y revivificaciones Anuncio de inversiones en su aspecto de bienaventuranzas Renunciar para poder compartir Tesoro celestial, rico en Dios



Acaparamiento de Abraham Marginación de Abrahamitas con discapacidad, pobres, pecadores		Dios y Abraham jueces de ricos y autosuficientes Anulación del Abraham de exigentes
Fórmulas de marginación Desprecio de imperfectos Oposición cristológica		Anulación de conjunción inicial con prestigiosos Prohibición del castigo de samaritanos anti-hospitalarios Conciencia de pecado
Acaparamiento de cereales y riquezas, avidez Opresión Ofrenda de lo que sobra Dureza frente al prójimo necesitado		Jesús pobre Concientización Anuncio de inversiones en su aspecto de juicio sobre ricos Crítica de ricos egoístas y necios Necesidad de conversión económica

4.2. La generación del significado

El esquema expuesto permite comprender el funcionamiento del relato: una determinada operación lógica en el nivel profundo regula transformaciones de estados y ciertas acciones a nivel de superficie, plasmándose en programas narrativos y figuras que revisten a los sujetos constituyendo papeles temáticos. La operación, partiendo de un determinado término (p. ej., *Exigir*), lo niega pasando a su contradictorio (*no-exigir*) y selecciona luego el término opuesto o contrario al primero: *Compartir*. O, a la inversa, de *Compartir* pasa a su contradictorio y luego selecciona el *Exigir*. Los vértices negativos constituyen los pasos obligatorios para que un determinado término pueda transformase en su contrario.

La oposición fundamental no sólo indica la circulación del relato y el mecanismo de la estructura profunda a nivel de las relaciones interhumanas entre los distintos Abrahamitas; despreciadores prestigiosos y pecadores despreciados; ricos, pobres, generosos. También expresa las oposiciones entre distintos conceptos de Dios. En efecto, estas imágenes son soportes de sentido y justificaciones ideo-teológicas de las actitudes y situaciones divergentes.

El EvLc retoma el hilo de un concepto particular de universalismo, arraigado en las tradiciones de los pobres y marginados del pueblo del pacto, a saber, la presencia y la acción de Dios en los despreciados y carenciados. En Jesús, este Dios comparte su amor, su perdón, su reino con estos sujetos. La atribución de promesas y anuncios, el perdón, la salud, la comunión de mesa, el hospedaje son ejercitaciones del poder de este Dios. La identidad de los sujetos beneficiados es construida a partir de su calificación como *perdonados*, *amados* y *bienaventurados*.

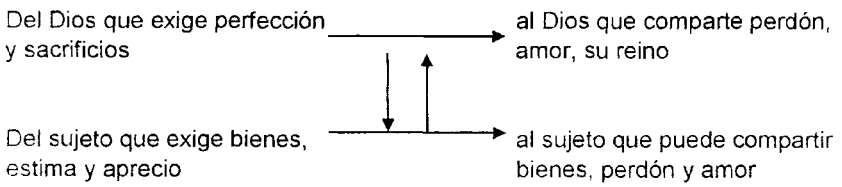
Estas realizaciones de gratuidad se oponen a las exigencias del Dios de los anti-sujetos que premia y bendice a los perfectos con riqueza; exige y aprueba el perfeccionismo; necesita ofrendas y sacrificios para otorgar su perdón; da recompensas por buenas obras, donaciones y méritos; exige pureza y rigorismo legalista y toma en cuenta las obras supererogatorias.

Téngase constantemente presente que no se trata de una oposición entre un Dios "veterotestamentario" y uno "neotestamentario". Se trata de imágenes de Dios(es) que pugnan por imponerse el uno frente al otro, y ello ya ocurre vehementemente en la Biblia Hebrea. En su origen, los sostenedores de una y otra imagen fueron judíos, de manera que el conflicto original no se produce "entre dos Testamentos", sino transversalmente a nivel económico, relacional e ideológico.

A nivel eclesial lucano, pobres y ricos, pecadores y perfeccionistas invocan al mismo Dios, creen en el mismo Jesucristo, están en la misma iglesia. Pero esto lo hacen desde puntos de partida distintos. Sus procesos de representación mental guardan relación mutua con la respectiva ubicación socio-económica de cada grupo, la condicionan y son condicionados por la misma.

El EvLc se lanza a la empresa de sobrepasar los condicionamientos de los ricos por su situación *mamónica*, proponiéndoles y exigiéndoles un condicionamiento por el evangelio: por la obra de Dios les es posible la renuncia, el compartir, la solidaridad con los pobres.

No hay, pues, un mero choque entre conceptos teológicos, sino una verdadera pugna. El paso de una imagen a la otra es concomitante con el paso de un modelo de praxis a otro:



El texto lucano anula al dios de los ricos, prestigiosos y despreciadores; y les propone asumir y aceptar al Dios de los pobres, pecadores perdonados y despreciados amados. Esto efectivamente va más allá de la denuncia de la injusticia y la crítica de los ricos, elementos fundamentales de la tradición profética de Israel; y sobrepasa la línea apocalíptico-escatológica de la gran inversión, pues hace "aterrizar" la inversión y el *novum* en esta sociedad. Asumiendo estas tradiciones y profundizándolas, Lucas construye una visión de la comunidad de hermanas y hermanos, compañeros y compañeros en el Espíritu; comunidad en la cual se puede tratar de resolver de manera

vigorosa y consciente las disparidades socioeconómicas. He aquí la contribución más pujante e innovadora de Lucas a la ética social cristiana.[1216]

El sujeto calificado por el *exigir* se caracteriza por el *querer tener*, el nuevo sujeto calificado por el *compartir* se caracteriza por el *poder dar*. A este nivel, la idea religiosa se estatuye en mitente para la transformación de relaciones sociales y económicas entre las personas. Esto elimina las sobredeterminaciones geográficas, étnicas, políticas, económicas, ideológicas, religiosas: /judío/, /pagano/, /puro/, /fariseo/, /perfecto/, /samaritano/, /pecador/, /perdido/, /publicano/, /impuro/; y crea una nueva sobredeterminación a partir del perdón, la gratuidad del reino y la praxis del compartir. La única sobredeterminación válida es, pues, la del amor de Dios que a su vez produce la de la ortopraxis. Esta afirmación hace que el texto lucano pueda crear nuevas valoraciones que le son propuestas al público lector como proyecto de vida.

La atribución de la justicia divina en el discurso evangélico implica una crítica fulminante de la monopolización del perdón en manos de quienes reciben recompensa económica por administrarlo, a saber, la casta sacerdotal. Por extensión, esa atribución implica también una crítica radical de las riquezas en sí.

A nivel de las relaciones interhumanas, el EvLc propone sustituir la magnitud estática y mortífera de las riquezas por la magnitud dinámica del reino de Dios.

En términos de relaciones socioeconómicas, el texto lucano destroza de manera fulminante tanto el esquema de la reciprocidad como intercambio de bienes y favores entre iguales; como –fundamentalmente– el esquema del patronazgo como sistema de relaciones recíprocas de beneficio mutuo entre desiguales, cemento de la sociedad de clases del imperio romano. El esquema propuesto –proclamado–, cuyo núcleo teológico queda conformado por la cruz y la resurrección de Jesucristo, no sólo constituye un cuestionamiento radical de la ideología y la práctica del patronazgo, sino su destrucción; y con ello, la destrucción de la legitimación de la sociedad de clases. Y subrayamos *cruz y resurrección*, pues quien adora y reconoce como *Señor viviente y Salvador* y obedece a alguien que crucificado por Roma como criminal peligroso y subversivo, se coloca con ese núcleo de su fe fuera y en contra de los límites de un sistema cuyos mayores honores se tributaban al emperador romano como *dios*.[1217]

La circulación del relato puede describirse en los siguientes términos.

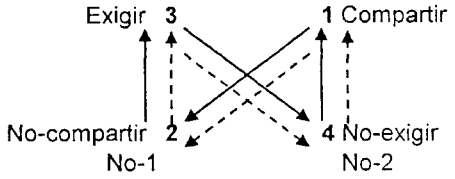
Los *ricos, prestigiosos y despreciadores* (anti-sujeto) no están dispuestos a compartir sus privilegios, aprecio, perdón y bienes con *pobres, pecadores y despreciados*. La operación pasa del *compartir* al *no-compartir*. Exigen y mantienen por el contrario todo ello para sí mismo. La operación pasa del *no-compartir* al *exigir*.

Jesús, capacitado para la transformación del estado de *pobres, pecadores y despreciados*, niega la validez de los objetos-valores reclamados y sostenidos por el anti-sujeto: la operación pasa del *exigir* al *no-exigir*, y los atribuye (verbalmente en anuncios y promesas; tácticamente con curaciones, comidas, comunión y perdón) al sujeto colectivo desfavorecido: la operación pasa del *no-exigir* al *compartir*.

Al mismo tiempo, Jesús niega que los anti-sujetos puedan compartir gratuitamente todos los objetos-valores que él atribuye al sujeto desfavorecido: se produce, pues, una nueva circulación del *compartir* al *no-compartir*, y le hace planteos exigentes al anti-sujeto, pasando del *no-compartir* al *exigir*: eliminación de la actitud despreciadora, renuncia a bienes.

La conversión económico-relacional del anti-sujeto debe pasar entonces por el abandono de sus objetos-valores sostenidos exigentemente, pasando del *exigir* al *no-exigir*, e identificarse con el proyecto de vida calificada por el *compartir comunitario*, que es el paso del *no-exigir* al *compartir*. Tenemos, pues, dos circulaciones completas, cualitativamente diferenciadas:

[1216] M. A. Beavis, "'Expecting Nothing in Return'", p. 365.
[1217] E. M. Heen, "Radical Patronage in Luke-Acts", p. 457.



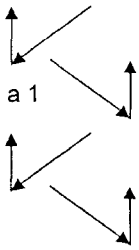
Este mecanismo circulatorio puede representarse mediante una simetría, cuyos segmentos internos son correlativos, mientras que el paso del primer segmento al cuarto es el proceso de conversión propuesto.

Antisujeto egoísta: de 1 por no-1 a 2

Jesús portavoz y salvador de dañados: de 2 por no-2 a 1

Jesús juez de ricos y prestigiosos: de 1 por no-1 a 2

Antisujeto convertido por Dios: de 2 por no-2 a 1



Puede preguntarse cuál es el papel actancial activo del sujeto colectivo *pobres, pecadores, despreciados*. En la medida en que Jesús es su portavoz, este sujeto recibe perfecta representación activa. Además, su realización fundamental se da en el seguimiento y en la formación de comunidad salvífica.

Cabe aclarar que el esquema *compartir* vs *exigir* no pretende agotar el sentido del relato. Sólo quiere ser un instrumento útil a la hora de elaborar apreciaciones del mecanismo de producción de ese sentido. Ofrece sí una clave adecuada para describir los procesos de afirmación, negación, apropiación, atribución, despojo, verificación, conjunción, disyunción y oposición.

El modelo de circulación del discurso también puede aclarar el programa narrativo global del Jesús lucano.

El programa narrativo del sujeto colectivo /pobres-despreciados-pecadores/ consiste en la satisfacción de sus necesidades básicas y la obtención de aprecio, estima y acceso a Dios. A este programa se le oponen estructuras económicas de explotación, estructuras sociales y mentales de desprecio, estructuras religiosas de división y discriminación. Estas estructuras son elaboradas, manejadas y defendidas por los /ricos-despreciadores-prestigiosos/. Jesús transforma la situación desventajosa de los damnificados, proponiéndoles un cambio radical a los anti-sujetos en cuanto a su universo simbólico y sus relaciones con los damnificados.

El EvLc describe la capacitación de los primeros seguidores de Jesús, siendo como tal también capacitación para su público lector al cual impulsa a continuar con el programa instaurado por Jesús. Al ser asumido como proyecto de vida por ricos y prestigiosos en la comunidad cristiana, y paralelizando por un lado al sujeto colectivo *cristiano pobre-despreciado-pecador* con el sujeto colectivo *pobre-despreciado-pecador* del tiempo de Jesús y por el otro al sujeto colectivo *cristiano rico-despreciador-prestigioso* con el sujeto colectivo *rico-despreciador-prestigioso* del momento de Jesús, el EvLc ejerce la función movilizadota de un sujeto literario. La transferencia del objeto *pan-aceptación-perdón* mantiene una doble relación con el objeto *salvación*: es su consecuencia, ya que el perdón posibilita el compartir; y a la vez su no-realización implica no-salvación (Lc 16,19-31).

Esto indica que el relato lucano es sustentado por una estructura contractual: el contrato inicial (en sentido semiótico) entre el *emisor* Dios y el *destinatario* Jesús se proyecta sobre la relación de Jesús como *sujeto* con el *destinatario /pobres-despreciados-pecadores/*. El contrato inicial llega a su prueba glorificante en la resurrección, que es a la vez prueba cognitiva por parte de los creyentes instituidos

como *ayudantes* del programa que debe continuar. Con ello, volvemos a la pregunta planteada con relación a la ἀσφάλεια [*seguridad, certeza, firmeza, verdad*]: ¿Por qué y para qué necesita Teófilo esa certeza?

Los *ayudantes* –instalados a su vez en el papel actancial de *sujetos*– necesitan conocer la seguridad o firmeza de las palabras, ya que la ortopraxis, en la que tienen que jugarse, implica el riesgo de la fe. El EvLc como palabra clausurada por parte de su autor, se convierte en palabra que interpela al público lector. El proyecto de vida del texto, basado en el compartir y en el nuevo ser conferido por la relación perdonadora, contradice la normatividad de la sociedad violenta, competitiva, explotadora, discriminadora y despreciadora. Por ello ese proyecto exige una garantía. El texto lucano remite a la única garantía posible para su proyecto alternativo: *el camino del Mesías a través de la cruz a su resurrección.*

La función estructural de los núcleos narrativos de las tres subunidades de Lc 24 consiste en insistir en la aceptación del proceso del Cristo de *Cruz a Gloria*; y en última instancia su aceptación implica el riesgo de la fe: el riesgo de la ética de la recompensa celestial se vincula con el riesgo de la fe en el Resucitado (para los discípulos y las discípulas de la primera generación) y con el riesgo de la aceptación del testimonio de esos primeros testigos. Aquí se produce la relación entre la ortodoxia (fe en Jesús el Cristo, el Crucificado y Resucitado) y la ortopraxis (acción de amor a las personas marginadas, comunidad solidaria): ambas tienen en común su punto referencial cristológico. Con ambas, fe y acción, la comunidad de personas seguidoras se vincula con su Señor. La fe es reconocimiento del señorío y entrega al Crucificado y Resucitado; la acción es obediencia al mandato del Jesús prepascual quien guarda identidad con el Resucitado, *emisor* del mandato final.

La fe salvífica se refiere a la persona del Señor Jesucristo; la acción se basa en la palabra praxeológica y en el propio proyecto de ese Señor. Con ello, Lucas postula la relación intrínseca entre fe y acción como las dos expresiones de una única relación de los discípulos y las discípulas con su Señor. Plantear aquí la sospecha de sinergismo significa no tomar en serio el planteo radical del perdón que capacita para obras de amor; y cabe sospechar que detrás de esa sospecha capciosa se oculta una excusa sublimada ante la radicalidad de la urgencia ética.

4.3. Para continuar, no para concluir

La red de interrelaciones entre el contexto y el texto constituida en el proceso de la producción literaria está formada por tres cuerdas. En primer lugar, todo texto queda determinado estructuralmente por su mundo. Segundo, la producción del texto evidencia una relativa autonomía con respecto al contexto (aquí cabe colocar el aporte propio del autor o la autora; y, en términos de la teología bíblica, la revelación divina). Tercero, el texto obra de múltiples maneras sobre su contexto.[1218]

Bajo la doble influencia vivencial y comunitaria del evangelio de Jesucristo por una parte y de la situación apremiante de sus comunidades con profundas diferencias económicas y sociales por otra, Lucas escribió su texto como una elipse con dos focos: la proclamación del evangelio del reino de Dios por Jesucristo, y la situación conflictiva de /ricos-despreciadores-prestigiosos/ vs /pobres-despreciadores-pecadores/. Lucas "vio" la situación de los sujetos damnificados a través del evangelio de Jesucristo; y "vio" a Jesucristo y el reino de Dios a través de la óptica de estos sujetos. La normatividad prototípica de los comienzos, tanto de la vida de Jesús como de la primera comunidad cristiana, fue para él la idea reguladora esencial, que él pasó a sus comunidades en forma de una obra literaria como proyecto de fe y vida.

La comunidad salvífica es el espacio del mundo amado por Dios que ha de estructurarse según la voluntad del Señor. Las dimensiones relacional y económica son

---

[1218] Véase sobre estas tres cuerdas Otto Maduro, "Apontamentos epistemológicos para uma história da teologia na América Latina", en: AAVV, *História da teologia na América Latina*, São Paulo, Paulinas, 1981, p. 17.

parte esencial de ese espacio. Su estructuración (para no decir "ordenamiento" o "reglamentación", aunque también es eso) según el mandato jesuano no es cuestión secundaria, opcional al margen de una supuesta "proclamación pura"; sino que pertenece a la prolongación de la encarnación del evangelio y a la salvación misma, dentro de las coordenadas de una cristología de la solidaridad. A través de estas dimensiones, la comunidad puede constituirse en paradigma para el cambio salvífico del mundo entero.

Lucas se resistió con vehemencia a aceptar situaciones, prácticas e ideologías que explotaban, descalificaban y marginaban. Desenmascaró los puntos débiles de esos bloques, edificó la identidad de los damnificados a partir del recuerdo actualizado de la vida, enseñanza, actitudes, acciones, crucifixión y resurrección de Jesucristo; y propuso un modelo de conversión económico-relacional a quienes explotaban, descalificaban y excluían. A partir de sólidos elementos histórico-salvíficos fundamentales, Lucas construyó una memoria viva, transformada en proyecto alternativo, e involucró al público lector en su proceso hermenéutico.

En respuesta a la invasión de las propias filas cristianas por esquemas y prácticas de explotación económica y de desprecio con justificación religiosa, el cristianismo lucano desarrolló la idea de la justicia, del compartir y de una economía desde y para los necesitados; y un proyecto de relaciones solidarias y de integración basadas en el amor y el perdón de Dios. Este proyecto de solidaridad económica y paz social para la comunidad cristiana indudablemente también debía proyectar su atracción sobre la sociedad circundante, constituyendo de esa manera un impacto social y político.[1219]

Con su construcción de una simbología contrahegemónica en lo social, económico y comunitario, basada en la inversión de las relaciones y en la llegada de Dios en Jesucristo a personas pobres, pecadoras y despreciadas, Lucas colaboró con la creación del universo intelectual e imaginario cristiano, que se enfrentó al universo del imperio romano. El evangelista mostró cómo la memoria histórica proporcionaba suficientes bases teológicas para cambiar relaciones y circunstancias.[1220] Así su texto, literatura de proyección de alternativas, es también literatura de resistencia. Lo mismo vale al revés: por ser literatura de resistencia, es también literatura de proyección de alternativas. Esto implica ruptura, no adaptación funcional, quiebre del carácter hegemónico de las configuraciones dominantes.

Bajo el dominio exclusivo y excluyente de Roma, el imperio romano practicó un inclusivismo de todos los pueblos conquistados y sometidos. La práctica cristiana proyectada por Lucas consiste en un exclusivismo cristológico que quiere incluir todas las personas en el plan de Dios, comenzando por las más excluidas, ya incluidas por Jesucristo.

[1219] Sobre la idea de comunidad cristiana paradigmática y su impacto sobre el entorno, pero sólo referido a la dimensión de la paz social frente al desafío de la *pax romana* basada en fuerza militar y violencia, cf. Gerd Theissen, "Pax Romana et pax Christi. Le christianisme primitif et l'idée de paix", en: *RThPh* 124 (1992) 62-84.

[1220] Cf. sobre este concepto, aplicado a la obra del Apóstol Pablo, el Cap. 16 (Pablo "estratega" y la "revolución cristiana") de la tesis doctoral de Néstor O. Miguez, *NO COMO LOS OTROS, QUE NO TIENEN ESPERANZA. Ideología y estrategia del cristianismo paulino en la gentilidad. Lectura socio-política de la Primera Carta de Pablo a los Tesalonicenses*, Buenos Aires, Instituto Universitario ISEDET, 2006.

BIBLIOGRAFÍA

1. Textos y herramientas exegéticas

1.1. Ediciones de los textos originales de la Biblia

Biblia Hebraica Stuttgartensia (*BHS*), Karl Elliger y Wilhelm Rudolph (Eds.), Emendata Adrian Schenker, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1997[5].

BibleWorks 6.0.005y for Windows, BibleWorks, LLC, 2003.

Novum Testamentum Graece (*NTG*), (Nestle-Aland) Barbara y Kurt Aland, Johannes Karvidopoulus, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger (Eds.), Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2006[27] (9ª reimpresión corregida y ampliada).

Septuaginta. Id est Vetus Testamentum Graece iuxta LXX interpretes (*LXX*), Alfred Rahlfs (Ed.), (Duo volumina in uno), Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1979.

Synopsis Quattuor Evangeliorum. Locis parallelis evangeliorum apocryphorum et patrum adhibitis, Kurt Aland (Ed.), Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2001[15] (3ª impresión corregida).

The Greek New Testament, Kurt Aland, Matthew Black, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger, Allen Wikgren (Ed.), In cooperation with the Institute for New Testament Textual Research Münster/Westfalia, Tercera Edición (con Introducción en Castellano), Stuttgart, Sociedad Bíblica Unida, 1975[3].

1.2. Traducciones de la Biblia

Biblia de Jerusalén (*BJ*), Bilbao, Desclée de Brouwer, 1975.

Biblia sacra iuxta vulgatam versiones (*Vulgata*), Adiuvantibus B. Fischer, I. Gribomont, H. F. D. Sparks, W. Thiele; Recensuit et brevi apparatu critico instruxit Robertus Weber. Editionem quartam emendatam cum sociis B. Fischer, H. I. Frede, H. F. D. Sparks, W. Thiele preparavit Roger Gryson, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1994.

Die Bibel nach der Übersetzung Martin Luthers. Bibeltext in der revidierten Fassung von 1984, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1985.

La Santa Biblia. Antiguo y Nuevo Testamento (Reina-Valera, RV). Antigua Versión de Casiodoro de Reina (1569). Revisada por Cipriano de Valera (1602). Otras Revisiones: 1862, 1909 y 1960. Con Referencias. Revisión de 1960, Sociedades Bíblicas en América Latina, 1960. (RV 60).

Nueva Biblia Española. Edición Latinoamericana. Traducción de los textos originales dirigida por Luis Alonso Schökel y Juan Mateos, Madrid, Cristiandad, 1976.

Santa Biblia, Reina-Valera 1995, Edición de Estudio, Bogotá, Sociedades Bíblicas Unidas, 1996. (RV 95).

Zürcher Bibel, Zúrich, Theologischer Verlag Zürich, 2007.

1.3. Ediciones de textos y herramientas

ALAND, Kurt (Ed.), *Vollständige Konkordanz zum Griechischen Neuen Testament*, Band I; Berlin – Nueva York, Walter de Gruyter, 1978.

ALAND, Kurt (Ed.) (In Verbindung mit H. Bachmann und W. A. Slaby), *Vollständige Konkordanz zum Griechischen Neuen Testament*, Band II, *Spezialübersichten*, Berlín – Nueva York, Walter de Gruyter, 1978.

ALAND, Kurt, y ALAND, Barbara, *Der Text des Neuen Testaments. Einführung in die wissenschaftlichen Ausgaben sowie in Theorie und Praxis der modernen Textkritik*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1982.

BALZ, Horst, y SCHNEIDER, Gerhard (Ed.), *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (EWNT), I-III, Stuttgart – Berlín – Colonia, Verlag W. Kohlhammer, 1992[2].

BAUER, Hans, y LEANDER, Pontus, *Kurzgefasste Biblisch-Aramäische Grammatik. Mit Texten und Glossar*, Hildesheim, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1965 (Rep. 1929).

BAUER, Walter, *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur* (Bauer, *Wörterbuch*), 6., völlig neu

bearbeitete Auflage, hg. von Kurt Aland und Barbara Aland, Berlín – Nueva York, Walter de Gruyter, 1988[6].

BEER, Georg, „Das Buch Henoch", en: Emil Kautzsch, *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des AT*, II *Pseudepigraphen*, Tubinga, Rep. 1975, 217-311.

BEYER, Klaus, *Semitische Syntax im Neuen Testament*, Bd. I (Satzlehre, Teil 1), SUNT 1, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1962.

BILLERBECK, Paul (y STRACK, Hermann L.), *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* (Strack-Billerbeck), I-VI, Múnich, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1922-1961.

BLACK, Matthew, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts. With an Appendix on 'The Son of Man' by Geza Vermes*, Londres, Oxford University Press, 1971 (Rep. [3]1967).

BLASS, Friedrich, y DEBRUNNER, Wilhelm, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*. Bearbeitet von Friedrich Rehkopf (Blass-Debrunner), Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1990[17].

BOTTERWECK, G. Johannes, y RINGGREN, Helmer (Eds.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* (ThWAT), Stuttgart, Verlag W. Kohlhammer, 1973ss.

CHARLES, R. H., *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English*, Vol. I *Apocrypha*, Vol. II *Pseudepigrapha*, Oxford, Clarendon Press, 1913.

COENEN, Lothar; BEYREUTHER, Erich; y BIETENHARD, Hans (Eds.), *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament* (ThBLNT), *I. Abraham – Israel, II. Jerusalem – Zweifel*, Wuppertal, R. Brockhaus, 1979[5/2].

COENEN, Lothar; HAACKER, Klaus (Eds.), *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament* (ThBLNT [1997]), *I*, Wuppertal, R. Brockhaus, 1997.

DALMAN, Gustav, *Die Worte Jesu. Mit Berücksichtigung des nachkanonischen jüdischen Schrifttums und der aramäischen Sprache*, Tomo I: *Einleitung und wichtige Begriffe. Mit Anhang: A. Das Vaterunser. B. Nachträge und Berichtigungen*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1965.

—, *Grammatik des Jüdisch-Palästinischen Aramäisch. Nach den Idiomen des Palästinischen Talmud, des Onkelostargum und Prophetentargum und der Jerusalemischen Targume. Aramäische Dialektproben*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1981 (Rep. 1905[2]/1927[2]).

DavkaWriter Platinum 6.0.5. Davka corporation & Judaica Press, 2005. (Textos originales de la Mishná y del Talmud B.)

DENZINGER, Heinrich, y HÜNERMANN, Peter, El Magisterio de la Iglesia. Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum de Rebus Fidei et Morum, Barcelona, Herder, 1999 (Versión castellana de la 38ª edición alemana, Friburgo/Brisgovia, 1999[38]).

DIEZ MACHO, Alejandro (Dir.), *Apócrifos del Antiguo Testamento*, Tomos I-V, Madrid, Cristiandad, 1982-1987.

EVEN-SHOSHAN, Abraham, *A New Concordance of the Bible. Thesaurus of the Language of the Bible. Hebrew and Aramaic. Roots, Words, Proper Names, Phrases and Synonyms*, Jerusalén, Kiryat Sefer Publishing House, 1990.

FISCHER, Joseph A., *Die Apostolischen Väter. Schriften des Urchristentums. Erster Teil*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1986.

FOHRER, Georg (Ed.), *Diccionario del hebreo y arameo bíblicos*. Traducción de la parte alemana: René Krüger, Buenos Aires, ISEDET – La Aurora, 1982.

GARCÍA MARTÍNEZ, Florentino (Ed. y Trad.), *Textos de Qumrán*, Madrid, Editorial Trotta, 1993[4].

GESENIUS, Wilhelm, *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, Berlín – Gotinga – Heidelberg, Springer Verlag, 1962 (Neudruck 1915[17]).

—, *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*. Unter verantwortlicher Mitarbeit von Dr. Udo Rüterswörden bearbeitet und herausgegeben

von D. Rudolf Meyer und Dr. Dr. Herbert Donner, 1. Lieferung א – ל, Berlín – Heidelberg – Nueva York – Londres – París – Tokyo, Springer-Verlag, 1987[18].

GÖRG, M., y Lang, B. (Eds.), *Neues Bibel-Lexikon*, I, Zúrich, 1991.

GUERRA, Manuel, *Diccionario morfológico del Nuevo Testamento. Diccionario y análisis morfológico de todas las palabras griegas del Nuevo Testamento, incluidas las del aparato crítico*, Burgos, Aldecoa, 1978.

HATCH, Edwin, y REDPATH, Henry A., *A Concordance to the Septuagint and the Other Greek Versions of the Old Testament (Including the Apocryphal books)*, I-II, Graz, Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 1975 (Reimpresión Oxford, Clarendon Press, 1897).

HOFFMANN, Paul, y HEIL, Christoph, *Die Spruchquelle Q. Studienausgabe Griechisch und Deutsch*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft; Leuven, Peeters Publishers, 2002.

JASTROW, Marcus (Comp.), *A Dictionary of the Targumin, the Talmud Babli and Yerushalmi and the Midrashic Literature*, Nueva York, Pardes, 1950.

de JONGE, M., *The Testament of the Twelve Patriarchs*. A Critical Edition of the Greek Text by M. de Jonge in Cooperation with H. W. Hollander, H. J. de Jonge, Th. Korteweg, Leiden, Brill, 1978.

KAUTZSCH, Emil (Übers. u. Hg.), *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments*, I *Apokryphen*, II *Pseudepigraphen*, Tubinga, Mohr-Siebeck, Rep. 1975 (1900).

KITTEL, Gerhard; y FRIEDRICH, Gerhard (Eds.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (ThWNT), Tomos I-X, Stuttgart, Verlag W. Kohlhammer, 1933-1979.

KOEHLER, Ludwig; BAUMGARTNER, Walter; RICHARDSON, M. E. J. (Tr.), *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament,* Leiden, Koninklijke Brill, 1994-2000; edición digital en CD.

Konkordanz zum Novum Testamentum Graece von Nestle-Aland, 26. Auflage; Herausgegeben vom Institut für Neutestamentliche Textforschung und vom Rechenzentrum der Universität Münster. Unter besonderer Mitwirkung von H. Bachmann und W. A. Slaby, Berlín – Nueva York, Walter de Gruyter, 1987[3].

KRAUSE, G., MÜLLER, G., *Theologische Realenzyklopädie* (TRE), Berlín, 1976ss.

KRÜGER, René, CROATTO, Severino, MÍGUEZ, Néstor, *Métodos Exegéticos*, ISEDET, Publicaciones EDUCAB, Buenos Aires, 2006 (Reimpresión de la segunda edición 1996).

LISOWSKY, Gerhard, *Konkordanz zum hebräischen Alten Testament*, Stuttgart, Privilegierte Württembergische Bibelanstalt, 1958[2].

LOHSE, Eduard (Ed.), *Die Texte aus Qumran. Hebräisch und Deutsch. Mit masoretischer Punktation. Übersetzung, Einführung und Anmerkungen*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1986[4].

LOUW, Johannes P., y NIDA, Eugene, *Greek – English Lexicon of the New Testament. Based on Semantic Domains*, 2 Bd., Nueva York, United Bible Societies, 1989.

MILIK, J. T., *The Books of Enoch. Aramaic Fragments of Qumran Cave 4*, Oxford, 1976.

MORGENTHALER, Robert, *Statistik des neutestamentlichen Wortschatzes*, Zúrich, Gotthelf-Verlag, 1958.

MÜLLER-KESSLER, Christa, *Grammatik des Christlich-Palästinisch-Aramäischen*. Teil 1: *Schriftlehre, Lautlehre, Formenlehre*, Hildesheim-Zúrich-Nueva York, Olms, 1991.

Obras completas de Filón de Alejandría, Buenos Aires, Acervo Cultural Editores, 1976, Vol. V.

Obras completas de Flavio Josefo, I-V, Acervo Cultural / Editores, Buenos Aires, 1961.

PIÑERO, Antonio, MONTSERRAT TORRENTS, José, GARCÍA BAZÁN, Francisco, y TREVIJANO, Ramón, *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi II: evangelios, hechos, cartas*, Madrid, Trotta, 2007[3].

REHKOPF, Friedrich, *Septuaginta-Vokabular*, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1989.

RIENECKER, Fritz, *Sprachlicher Schlüssel zum Griechischen Neuen Testament. Nach der Ausgabe von D. Eberhard Nestle*, Giessen – Basilea, Brunnen-Verlag, 1974[14].

—, *Clave lingüística del Nuevo Testamento*, Buenos Aires, ISEDET, 1986.

RIESSLER, Paul (Ed.), *Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel*, Heidelberg, F. H. Kerle Verlag. 1966[2].

ROBINSON, James M., HOFFMANN, Paul, KLOPPENBORG, John S.; GUIJARRO, Santiago (Edición española), *El Documento Q. Con paralelos del evangelio de Marcos y del evangelio de Tomás*, Leuven, Peeters.Publishers; Salamanca, Sígueme, 2002.

RUIZ BUENO, Daniel, *Padres Apologistas Griegos*, Madrid, BAC, Editorial Católica, 1954.

–, *Padres Apostólicos*, Edición bilingüe completa, Madrid, BAC, Editorial Católica, 1985.

SANTOS OTERO, Aurelio de, *Los Evangelios Apócrifos. Colección de textos griegos y latinos, versión crítica, estudios introductorios y comentarios*, BAC, Madrid, 2003.

SCHNEEMELCHER, Wilhelm (Ed.), *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*, I, *Evangelien*, Tubinga, Mohr, 1990[6]; II, *Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes*, Tubinga, Mohr, 1989[5].

SCHNEIDER, Wolfgang, *Grammatik des biblischen Hebräisch. Völlig neue Bearbeitung der „Hebräischen Grammatik für den akademischen Unterricht" von Oskar Grether. Ein Lehrbuch*, Múnich, Claudius-Verlag, 1993[8].

STEUDEL, Annette (Ed.), *Die Texte aus Qumran. Hebräisch/Aramäisch und Deutsch. Mit masoretischer Punktation. Übersetzung, Einführung und Anmerkungen*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2001.

STEVENSON, William B., *Grammar of Palestinian Jewish Aramaic (With an Appendix of the Numerals by J. A. Emerton)*, Londres, Oxford University Press, 1962[2].

del VALLE, Carlos (Ed.), *La Misna*, Salamanca, Sígueme, 1997[2].

WEISS, Abraham J. (Ed.), *El Talmud de Babilonia*, Buenos Aires, Acervo Cultural, Tomos I-XVII, 1964-1979.

WENGST, Klaus, *Didache (Apostellehre) – Barnabasbrief – Zweiter Klemensbrief – Schrift an Diognet. Schriften des Urchristentums. Zweiter Teil*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1984.

WILLKER, Wieland, *A Textual Commentary on the Greek Gospels. Vol. 3. Luke*, Bremen, Online Published, 2007[5], http://www-user.uni-bremen.de/~wie/TCG/TC-Luke.pdf

2. Documentos

"Globalizar la vida plena", Programa Fe, Economía y Sociedad. Departamento de Comunicaciones del Consejo Latinoamericano de Iglesias, Quito, Ecuador, 2002. También en: http://www.clai.org.ec/fes.html

Serve God, not Mammon. Globalization in Central and Eastern Europe. Responses to the Ecological, Economic and Social Consequences, 24-28.06.2001 (WCC, WARC, CEC, Budapest, Hungría; www.wcc-coe.org/what/jpc/buda-statement/html

Processus Confessionis. Process of Recognition, Education, Confession and Action Regarding Economic Injustice and Ecological Destruction, Background Papers, No. 1, World Alliance of Reformed Churches, Ginebra, 1998.

3. Literatura consultada y citada

AALEN, S., "St. Luke's Gospel and the Last Chapters of I Enoch", en: *NTS* 13 (1966-67) 1-13.

AAVV, *História da teologia na América Latina*, São Paulo, Paulinas, 1981.

AAVV., *Jesus in Nazareth, BZWN* 40, Berlín, Walter de Gruyter, 1972.

AAVV, *Los pobres. Encuentro y compromiso*, Buenos Aires, La Aurora, 1978.

AGUA PÉREZ, Agustín del, "El cumplimiento del Reino de Dios en la misión de Jesús: Programa del Evangelio de Lucas (Lc 4,14-44)", en: *EstBíb* 38 (1979-80) 269-293.

AHERN, B. M., "The Zacchaeus Incident", en: *BibTod* 25 (1987) 348-351.

ALBERTZ, Rainer, „Die ‚Antrittspredigt' Jesu im Lukasevangelium auf ihrem alttestamentlichen Hintergrund", en: *ZNW* 74 (1983) 182-206.

ALEMANY, José J., "Lc 15,11-32: Una sugerencia de análisis estructural", en: *MisCom* 41 n. 78-79 (1983) 167-176.

ALLISON, J. P., *The Concept of Wealth in Luke-Acts*, Unpubl. Th. D. Dissertation, Nueva Orleans, 1960.

ALONSO DÍAS, José, "Paralelos entre la narración del Libro de Jonás y la parábola del hijo pródigo", en: *Bib* 40 (1959) 632-640.

ANDERSON, A. A., *2 Samuel*, Word Biblical Commentary, Vol. 11, Dallas, Texas, Word Books, Publisher, 1998 (Versión digital en CD).

ANDERSON, Bernhard W., "Abraham, the Friend of God", en: *Interpr* 42 (1988) 353-366.

ANDIÑACH, Pablo Rubén, *Amós. Memoria y Profecía. Análisis estructural y hermenéutica*, *RBíbl* 45 (N.E. N. 12) (1983/4) 209-304.

—, *Imaginar caminos de liberación. Una lectura de Joel* (Disertación mecanografiada), Buenos Aires, ISEDET, 1992.

ANTOINE, Gérald, "Las tres parábolas de la misericordia. Explicación de Lucas 15,1-32", en: BOVON, François, y otros, *Exégesis. Problemas de método y ejercicios de lectura* (Génesis 22 y Lucas 15), Buenos Aires, La Aurora, 1978, p. 155-165.

AUFRET, P. "Note sur la structure littéraire de Lc 1,68-79", en: *NTS* 24 (1977-78) 248-258.

AUNE, David E., "Qumran and the Book of Revelation", en: Flint, Peter, y VANDERKAM, James C. (Eds.), *The Dead Sea Scrolls after Fifty Years. A Comprehensive Assessment*, Vol. II, 1999, Leiden, Brill, p. 622-648.

AUSBÜTTEL, Frank M., *Die Verwaltung des Römischen Kaiserreiches. Von der Herrschaft des Augustus bis zum Niedergang des Weströmischen Reiches*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998.

AVANZO, M., "Jesús y la conducción de la comunidad", en: *RBibl* 37 n. 155 (1975) 16-22.

BAARLINK, H. „Ein gnädiges Jahr des Herrn – und Tage der Vergeltung", en: *ZNW* 73 (1982) 204-220.

BACHMANN, Mercedes García, GRANADOS, Jerónimo y KRÜGER, René (Editores), *Búsquedas y señales. Estudios en Biblia, Teología, Historia y Ecumenismo, en homenaje a Ricardo Pietrantonio*, Buenos Aires, LUMEN-ISEDET, 2003, p. 45-61.

BADIAN, Ernst, *Zöllner und Sünder. Unternehmer im Dienst der römischen Republik*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1997.

von BAER, Heinrich, „Der Heilige Geist in den Lukasschriften", en: BRAUMANN, Georg (Ed.), *Das Lukas-Evangelium. Die redaktions- und kompositionsgeschichtliche Forschung*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1974, p. 1-6.

BAERGEN, René A., "Servant, Manager or Slave? Reading the Parable of the Rich Man and His Steward (Luke 16:1-8a) through the Lens of Ancient Slavery", en: *SRSR* 35 (2006) 25-38.

BAIRD, W., "Abraham in the New Testament. Tradition and the New Identity", en: *Interpr* 42 (1988) 367-379.

BALL, M., "The Parables of the Unjust Steward and the Rich Man and Lazarus", en: *ET* 106 (1995) 329-330.

BAMMEL, Ernst, Articulo πτωχός κτλ, *ThWNT*, VI, p. 885-915.

BAILEY, Kenneth E., *Finding the Lost. Cultural Keys to Luke 15.* Concordia Sholarship Today, St. Louis, MO, Concordia, 1992.

—, "Jacob and the Prodigal Son: A New Identity Store. A Comparison between the Parable of the Prodigal Son and Gen. 27-35", en: *NESTThR* 18 (1997) 54-72.

—, *Jacob & the Prodigal: How Jesus Retold Israel's Store,* Downers Grove, IL, InterVarsity Press, 2003.

—, "Psalm 23 and Luke 15: A Vision Expanded", en: *IBS* 12 (1990) 54-71.

BARCLAY, W, *Good Tidings of Great Joy. The Birth of Jesus the Messiah*, Louisville, Westminster John Knox, 1999.

BARTH, Fritz, *Einleitung in das Neue Testament*, Gütersloh, Bertelsmann, 1914[3].

BARTHES, Roland, y otros, *Análisis estructural y exégesis bíblica. Con una Introducción de François Bovon,* Buenos Aires, La Aurora, 1973.

BARTHES, Roland, y otros, *Exégesis y hermanéutica*, Madrid, Cristiandad, 1976.

BARTOLOMÉ, Juan J., "Comer en común: Una costumbre típica de Jesús y su propio comentario (Lc 15)", en: *Sal* 44 (1982) 669-712.

BARR, James, *The Semantics of Biblical Language*, Oxford, Oxford University Press, 1961. Versión alemana: *Bibelexegese und moderne Semantik. Theologische und linguistische Methode in der Bibelwissenschaft.* Mit einem Geleitwort von H. Conzelmann, Múnich, Christian Kaiser Verlag, 1965.

BARRET, C. K., *Luke the Historian in Recent Study*, Londres, Epworth Press, 1961.

BATSON, L. E., *A Study of Jesus' Teachings on Possessions as Presented in the Gospel of Luke*, Unpubl. Th. D. Dissertation, Louisville, 1957.

BATTEN, A., "Dishonour, Gender and the Parable of the Prodigal Son", en: *TJTh* 13 (1997) 187-200. ***Toronto Journal of Theology*** **(Toronto)**

BAUCKHAM, Richard J., "The Rich Man and Lazarus: The Parable and the Parallels", en: *NTS* 37 (1991) 225-246.

—, "The Scrupulous Priest and the Good Samaritan: Jesus' Parabolic Interpretation of the Law of Moses", en: *NTS* 44 (1998) 475-489.

BAUER, J. B., "ΠΟΛΛΟΙ Luk 1,1", en: *NT* 4 (1960) 263-266.

BEAVIS, Mary Ann, "'Expecting Nothing in Return'. Luke's Picture of the Marginalized", en: *Interpr* 48 (1994) 357-368.

BECK, B. E., "The Common Authorship of Luke and Acts", en: *NTS* 23 (1977) 346-352.

BEHNISCH, M., *Die Radikalkritik des Lukas am Hochstehenden*, Dissertation Rostock, 1976.

BEMILE P., *The Magnificat within the Context and Framework of Lukan Theology. An Exegetical Theological Study of Lk 1:46-55*, Regensburger Studien zur Theologie 34, Frankfurt/M. – Berna – Nueva York, Peter Lang, 1986.

BENVENISTE, Emile, *Problemas de lingüística general*, II, México, Ed. Siglo XXI, 1971.

BERGER, Klaus, Art. „Abraham II. Im Frühjudentum und neuen Testament", en: *TRE* I, 372-382.

—, *Exegese des Neuen Testaments. Neue Wege vom Text zur Auslegung*, Heidelberg, Quelle und Meyer, 1977.

—, *Qumrán y Jesús. ¿La verdad oculta?*, Lumen, Buenos Aires 1996.

BERGER, Klaus, y COLPE, Carsten, *Religionsgeschichtliches Textbuch zum Neuen Testament*, NTD Textreihe Band 1, Gotinga y Zúrich, Vandenhoeck & Ruprecht, 1987.

BERGHOLZ, L., *Der Aufbau des lukanischen Doppelwerkes. Untersuchungen zum formliterarischen Charakter von Lukas-Evangelium und Apostelgeschichte*, Frankfurt-Bern-Nueva York, Lang, 1995.

BERNARDICOU, P. L., "Programmatic Texts of Joy in Luke's Gospel", en: *BibTod* 45 (1969) 3098-3105.

BERTRAM, Georg, Articulo φρήν κτλ, *ThWNT*, IX, p. 216-231.

BETZ, Otto, "The Kerygma of Luke", en: *Interpr* 22 (1968) 131-146.

BIGO, P., "La richesse comme intendance dans l'Evangile. A propos de Luc 16,1-9", en: *NRTh* 87 (1965) 267-271.

BINDER, H., „Missdeutbar oder eindeutig? – Gedanken zu einem Gleichnis Jesu", en: *ThZ* 51 (1995) 41-49.

BLOOMQUIST, Karen L., *Engaging Economic Globalization as a Communion. A Working Paper of the Lutheran World Federation*, Ginebra, 2001.

BLUM, M. , *"...denn sie wissen nicht, was sie tun." Zur Rezeption der Fürbitte Jesu am Kreuz (Lk 23,34a) in der antiken jüdisch-christlichen Kontroverse*, Neutestamentliche Abhandlungen, NF 46, Münster, Aschendorff, 2004.

BOCK, Darrell L., "The Parable of the Rich Man and Lazarus and the Ethics of Jesus", en: *SWJTh* 40 (1997) 63-72.

BÖCKMANN, Aquinata, "El Nuevo Testamento y la relación de la iglesia con los pobres", en: *Conc* 13 n. 124 (1977) 49-60.

BÖHM, Martina, Samarien und die Samaritai bei Lukas. Eine Studie zum religionshistorischen und traditionsgeschichtlichen Hintergrund der lukanischen Samarientexte und zu deren topographischer Verhaftung, WUNT 2. Reihe 111, Tubinga, Mohr-Siebeck, 1999.

BOJORGE, Horacio, "San Lucas, médico griego", en: *RBíbl* 40 n. 170 (1978) 217-244.

BOMAN, Thorleif, *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen*, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1983[7].

BORNKAMM, Günter, „Der Lohngedanke im Neuen Testament", en: *EvTh* 6 (NF 1) (1946-47) 143-166.

—, *Jesus von Nazareth*, Stuttgart, Verlag W. Kohlhammer, 1971[9].

BORNKAMM, Günter, BARTH, Gerhard, HELD, Heinz Joachim, *Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangeliu*, 4. vermehrte Auflage, Neukirchen, Neukirchener Verlag, 1965[4].

BOVON, François, "Chroniques du côté de chez Luc", en: *RThPh* 33 (1983) 175-189. Tambén: „Lukas-Chronik", en: BOVON, François, *Lukas in neuer Sicht. Gesammelte Aufsätze*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1985, p. 44-60.

—, *El Evangelio según San Lucas II (Lc 9:51-14:35)*, Salamanca, Sígueme, 2002.

—, "La parábola del hijo pródigo (Lucas 15:11-32), primera lectura", en: BOVON, François, y otros, *Exégesis. Problemas de método y ejercicios de lectura* (Génesis 22 y Lucas 15), Buenos Aires, La Aurora, 1978, p. 43-65.

—, "La parábola del hijo pródigo, segunda lectura", en: BOVON, François, y otros, *Exégesis. Problemas de método y ejercicios de lectura* (Génesis 22 y Lucas 15), Buenos Aires, La Aurora, 1978, p. 357-375.

—, *Luc le théologien. Vingt-cinq ans de recherches (1950-1975)*, Ginebra, Labor et Fides, 1988 (Segunda edición aumentada; primera edición: Neuchatel-París, Delachaux & Niestlé Editeurs, 1978)

—, *Luc le théologien*, Ginebra, Labor et Fides, 2006[3].

—, *Luke the Theologian. Thirty-Three Years of Research (1950-1983)*, Princeton Theological Monograph Series 12, Allison Park, PA, Pickwick Publications, 1987.

—, *Lukas in neuer Sicht. Gesammelte Aufsätze*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1985.

—, "Orientations actuelles des Études lucaniennes", en: *RThPh* 26 (1976) 161-190. Tambén: „Aktuelle Linien lukanischer Forschung", en: BOVON, François, *Lukas in neuer Sicht. Gesammelte Aufsätze*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1985, p. 9-43.

BOVON, François, y otros, *Exégesis. Problemas de método y ejercicios de lectura* (Génesis 22 y Lucas 15), Buenos Aires, La Aurora, 1978.

BOWERSOCK, G. W., „Augustus und der Kaiserkult im Osten", en: WLOSOK, Antonie (Ed.), *Römischer Kaiserkult*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1978, p. 389-402.

BOYD, O., Artículo "Abraham", en: *The International Standard Bible Encyclopedia (ISBE)*, Eerdmans (1939), BibleWorks 4.0 (CD 2), 1998.

BRAUMANN, Georg (Ed.), *Das Lukas-Evangelium. Die redaktions- und kompositionsgeschichtliche Forschung*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1974.

—, „Die Schuldner und die Sünderin. Luk 7,36-50", en: *NTS* 10 (1963-64) 487-493.

BRAUN, Herbert, *Qumran und das Neue Testament*, T. I, Tubinga, Mohr-Siebeck, 1966.

—, *Spätjüdischer-häretischer und frühchristlicher Radikalismus*, BHTh 24,2, Vol II, Tubinga, 1957.

BRAUN, Willi, *Feasting and Social Rhetoric in Luke 14*, SNTS, Monograph Series 85, Cambridge, UK, Nueva York, Cambridge University Press, 1995.

—, "Symposium or Anti-Symposium? Reflections on Luke 14:1-24", en: *TJTh* 8 (1992) 70-84.

BRODIE, Thomas Louis, "Luke 7,36-50 as an Internalization of 2 Kings 4,1-37: A Study in Luke's Use of Rhetorical Imitation", en: *Bib* 64 (1983) 457-485.

BROER, Ingo, „Das Geheimnis vom verlorenen Sohn und die Theologie des Lukas", en: *NTS* 20 (1973) 453-462.

BROWN, Raymond E., *The Gospel according to John (I-XII): Introduction, Translation, and Notes*, AB 29, Garden City, NY, Doubleday, 1966.

BRUNET, G., "Les Aveugles et Boiteux Jébusites", en: *VT.Sup* 30 (1979) 65–72.

BRUNT, Peter Astbury, "Publicans in the Principate", en: BRUNT, Peter Astbury, *Roman Imperial Themes*, Oxford, Clarendon Press, 1990, p. 354-432.

BÜCHELE, Anton, *Der Tod Jesu im Lukasevnagelium. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung zu Lk 23*, Frankfurt, Josef Knecht, 1978.

BÜCHSEL, Friedrich, Artículo δίδωμι κτλ, *ThWNT*, II, p. 168-175.

BUCK, Fidel, S.I., "Los dos Libros de Samuel", en: Antonio Torres Fernández (Secr. Red.), *La Sagrada Escritura. Texto y comentario por profesores de la Compañía de Jesús. Antiguo Testamento II. Conquista de Canaán y monarquía (Josué, Jueces, Rut, Samuel, Reyes y Crónicas)*, BAC, 281; Madrid, La Editorial Católica, 1968.

BULTMANN, Rudolf, *Das Evangelium des Johannes*. Kritisch-exegetischer Kommentar über das NT, Zweite Abteilung, 10. Auflage; Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1941[1].

—, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1979[9]. Versión castellana: *Historia de la tradición sinóptica*, Salamanca, Sígueme, 2000.

—, *Die Geschichte der synoptischen Tradition. Ergänzungsheft*. Bearbeitet von Gerd THEISSEN und Philipp VIELHAUER, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1979[5].

—, Artículo ἐλεημοσύνη, *ThWNT*, II, p. 482-483.

BURCHHARD, Christoph, „Zu Lukas 16,16", en: BURCHHARD, Christoph, y THEISSEN, Gerd (Eds.), Lese-Zeichen für Annelies Findeiss zum 65. Geburtstag am 15. März 1984, von dankbaren Benutzern der Bibliothek des Wissenschaftlich-Theologischen Seminars der Universität Heidelberg, BDBAT 3, Heidelberg, 1984, p. 113-120.

de BURGOS NÚÑEZ, Miguel, "El relato de Zaqueo (Lc. 19.1-10): Un pacto de justicia", en: ResBib 4 (1994) 49-59.

—, "Una religión de muerte y una religión de vida. La parábola del Samaritano. Lc 10,25-37", en: *COM* 24 (1991) 333-354.

BUSSE, Ulrich, *Das Nazareth-Manifest Jesu. Eine Einführung in das lukanische Jesusbild nach Lk 4,16-30*, Stuttgart, Katholisches Bibelwerk, 1980.

CADBURY, Henry J., "A Proper Name for Diveş. Lexical Notes on Luke-Acts, VI", en: *JBL* 81 (1962) 399-402.

—, "Commentary of the Preface of Luke", en: FOAKES JACKSON, F. J., y LAKE, K. (Eds.), *The Beginnings of Christianity*, I, 1, Londres, Macmillan, 1922, p. 489-510.

—, "Four Features of Lucan Style", en: KECK, Leander E., y MARTYN, J. Louis (Eds.), *Studies in Luke-Acts. Essays Presented in Honor of Paul Schubert*, Londres, S.P.C.K., 1968, p. 87-102.

—, *The Acts of the Apostles*, en: FOAKES JACKSON, F., y LAKE, K. (Eds.), *The Beginnings of Christianity*, IV y V, Londres, Macmillan, 1922.

CALDERÓN, C., "¿Quiénes son los pobres en Lucas 6:20", en: *Kairós* 35 (2004) 31-53.

CALLAN, T., "The Preface of Luke-Acts and Historiography", en: *NTS* 31 (1985) 582-586.

CALLE, Francisco de la, "'Amor' de Jesús a los pecadores", *BF* 8 n. 22 (1982) 15-25.

CALLOUD, Jean, *Structural Analysis of Narrative*, Philadelphia, Fortress Press; Missoula, Scholars Press, 1976.

CALLOUD, Jean, y GENUYT, François, *La Première Épître de Pierre. Analyse sémiotique*, París, Les Éditions du Cerf, 1982.

CAMBE, Michel, "Bulletin de Nouveau Testament: Études lucaniennes", en: *EThR* 56 (1981) 159-167.

CASALIS, Georges, "Un nouvel an. Luc 4,16-21", en: *EThR* 56 (1981) 148-158.

CASAS GARCÍA, Victoriano, "Jesús de Nazaret, pobre al servicio de los pobres", en: *BF* 5 n. 14 (1979) 133-147.

CASSIDY, Richard J., *Jesus, Politics, and Society. A Study of Luke's Gospel*, Maryknoll, Nueva York, Orbis Books, 1978.

—, "Saint Luke Does Not Apologize!", en: *BibTod* 45 (2007) 17-21.

—, *Society and Politics in the Acts of the Apostles*, Maryknoll, Nueva York, Orbis Books, 1988.

CASSIDY, Richard J., y SCHARFER, Philipp (Eds.), *Political Issues in Luke-Acts*, Maryknoll, Nueva York, Orbis Books, 1983.

CASTELLI, Ferdinando, "Escritores modernos ante a parábola do Filho Pródigo", en: *CF* 15 (1992) 25-40.

CAVE, C. H., "Lazarus and the Lukan Deuteronomy", en: *NTS* 15 (1969) 319-325.

CHARLESWORTH, J. H., *The Messiah. Developments in Earliest Judaism and Christianity*. The First Princeton Symposium on Judaism and Christian Origins, Minneapolis, Fortress Press, 1992.

CHILDS, Brevard S., „Die theologische Bedeutung der Endform eines Textes", en: *ThQ* 167 (1987) 242-251.

COLELLA, Sc. Pasquale, „Zu Lk 16,9", en: *ZNW* 64 (1973) 124-126.

COENEN, Lothar, *Arm* πένης, *ThBLNT* I, p. 38-39.

COMBET-GALLAND, C. "L'amour, au jeu de la loi et du hasard. La parabole du 'Bon Samaritain' et le débat qu'elle bouscule (Lc 10/25-37)", en: *EThR* 71 (1996) 321-330.

COMBRINK, H. J. B., "A Social-scientific Perspective on the Parable of the 'Unjust' Steward (Lk 16,1-8a)", en: *Neot* 30 (1996) 281-306.

CONTI, Cristina, "El amor como praxis. Estudio de Lucas 7,36-50", en: *RIBLA* 44 (2003) 52-70.

CONTRERAS MOLINA, F., "El relato de Zaqueo en el Evangelio de Lucas", en: *COM* 21 (1988) 3-47.

CONVER, Christopher C., *The Portrayal of Joy in the Gospel of Luke*, Thesis (Ph. D.), Southern Baptist Theological Seminary, 1985.

CONZELMANN, Hans, *El centro del tiempo. Estudio de la teología de Lucas*, Madrid, Ediciones Fax, 1974. Original alemán: *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie*

des Lukas, Tubinga, Mohr-Siebeck, 1954; 1962 4ª edición mejorada y ampliada. 7º edición 1994.

—, "Luke's Place in the Development of Early Christianity", en: KECK, Leander E., y MARTYN, J. Louis (Eds.), *Studies in Luke-Acts. Essays Presented in Honor of Paul Schubert*, Londres, S.P.C.K., 1968, p. 297-316. Versión alemana: „Der geschichtliche Ort der lukanischen Schriften im Urchristentum", en BRAUMANN, Georg (Ed.), *Das Lukas-Evangelium. Die redaktions- und kompositionsgeschichtliche Forschung*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1974, p. 237-260.

—, „Zur Lukasanalyse", en: *ZThK* 49 (1952) 16-33.

CORLETT, T., "'This Brother of Yours'", en: *ET* 100 (1989) 216.

CORTÉS, Juan B., "The Greek Text of Luke 18:14a: A Contribution to the Method of Reasoned Eclecticism," en: *CBQ* 46 (1984) 255-273.

COSGROVE, Charles H., "A Woman's Unbound Hair in the Greco-roman World, with Special Reference to the Story of the "Sinful Woman" in Luke 7:36-50", en: *JBL* 124 (2005) 675-692.

COUFFIGNAL, Robert, "Du jumelage des paraboles. Approches nouvelles de Luc XV,3-10", en: *BLE* 94 (1993) 3-18.

—, "Un père au coeur d'or. Approches nouvelles de Luc 15,11-32", en: *RevThom* 91 (1991) 95-111.

COURTÉS, Joseph, *Introducción a la semiótica narrativa y discursiva. Metodología y aplicación*. Estudio preliminar de A. J. Greimas. Traducido del francés por Sara Vasallo. Buenos Aires, Hachette, 1980.

CRAIG, W. L., "The Historicity of the Empty Tomb of Jesus", en: *NTS* 31 (1985) 39-67.

CRESPY, Georges, "The Parable of the Good Samaritan: An Essay in Structural Research", en: *Semeia* 2 (1974) 26-50. (Traducción de: "La parabole dite: 'Le bon Samaritain': Recherches Structurales", en: *EThR* 48 (1973) 61-79.

CROATTO, José Severino, "El anuncio y nacimiento de Jesús (Lucas 1-2) como midrás de cumplimiento de Isaías 8,23b-9,6" en: BACHMANN, Mercedes García, GRANADOS, Jerónimo y KRÜGER, René (Editores), *Búsquedas y señales. Estudios en Biblia, Teología, Historia y Ecumenismo, en homenaje a Ricardo Pietrantonio*, Buenos Aires, LUMEN-ISEDET, 2003, p. 45-61.

—, "El 'Benedictus' como memoria de la Alianza. (Estructura y teología de Lucas 1,68-79)", en: *RBíbl* 47 (N. E. N. 20) (1985) 207-219.

—, "Éxodo 1-15: Algunas claves literarias y teológicas para entender el Pentateuco", en: *EstBib* 52 (1994) 167-194.

—, *Hermenéutica bíblica. Para una teoría de la lectura como producción de sentido*, Buenos Aires, La Aurora, 1984.

—, "The Function of the Non-Fulfilled Promises (Reading the Pentateuch from the Perspective of the Oppressed People)", en: KITZBERTER, Ingrid Rosa (Ed.), *The Personal Voice in Biblical Interpretation*, Londres, Routledge, 1999, p. 38-51.

—, "Liberar a los pobres: Aproximación hermenéutica", en: AAVV, *Los pobres. Encuentro y compromiso*, Buenos Aires, La Aurora, 1978, p. 15-28.

CROCKETT, Larrimore C., "Luke 4,25-27 and Jewish-Gentile Relations in Luke-Acts", en: *JBL* 88 (1969) 177-183.

—, *The Old Testament in the Gospel of Luke. With Emphasis on the Interpretation of Isaiah 61.1-2*, Diss., Brown University, 1966.

CROSSAN, John Dominic, El Jesús histórico. La vida de un campesino judío del Mediterráneo, Buenos Aires, Planeta, 1994.

— , "The Good Samaritan: towards a Generic Definition of Parable", en: *Semeia* 2 (1974) 82-112.

CROWE, J., "Wealth and Poverty in Luke's Writings", en: *ACR* 69 (1992) 343-355.

DAGRON, A., "La parabole du riche et du pauvre Lazare (Luc 16,19-31)", en: *SemBib* 117 (2005) 46-55.

DAHL, Nils A., "The Story of Abraham in Luke-Acts", en: KECK, Leander E., y MARTYN, J. Louis (Eds.), *Studies in Luke-Acts. Essays Presented in Honor of Paul Schubert*, Londres, S.P.C.K., 1968, p. 139-158.

DANKER, Frederich W., "Luke 16,16 – An Opposition Logion", en: *JBL* 77 (1958) 231-243.

—, "St. Luke for a New Millennium: The Middle and the End are in the Beginning", en: *CThM* 28 (2001) 5-16.

DAWSEY, J. M., "Jesus' Pilgrimage to Jerusalem", en: *PRS* 14 (1987) 217-232.

DEGENHARDT, Hans-Joachim, *Lukas Evangelist der Armen. Besitz und Besitzverzicht in den lukanischen Schriften. Eine traditions- und redaktionsgeschichtliche Untersuchung*, Stuttgart, Katholisches Bibelwerk, 1965.

DELORME, Jean, "L'Intégration des Petites Unités Littéraires dans l'Évangile de Marc du Point de Vue de la Sémiotique Structurale", en: *NTS* 25 (1978-799) 469-491.

—, "Le monde, la logique et le sens du Magnificat", en: *SemBib* 53 (1989) 1-17.

DELLING, Gerhard, Articulo πλεονέκτης κτλ, *ThWNT*, VI, p. 266-274.

DERRET, J. Duncan M., "Choosing the Lowest Seat: Lk 14,7-11", en: *EstBíb* 60 (2002) 147-167

—, "Fresh Light on St Luke XVI. I. The Parable of the Unjust Steward", en: *NTS* 7 (1960-61) 198-219.

—, "Fresh Light on St Luke XVI. II. Dives and Lazarus and the Preceding Sayings", en: *NTS* 7 (1960-61) 364-380.

—, "Law in the New Testament: Fresh Light on the Parable of the Good Samaritan", en: *NTS* 11 (1964-65) 22-37.

—, "Law in the New Testament: Fresh Light on the Parable of the Prodigal Son", en: *NTS* 14 (1967-68) 56-74.

—, "'Take Thy Bond... and Write Fifty' (Luke XVI,6). The Nature of the Bond", en: *JTS* 23 (1972) 438-440.

DESCAMPS, Albert, "La composition littéraire de Luc XVI 9-13", en: *NT* 1 (1956) 47-53.

DIBELIUS, Martin, *Der Brief des Jakobus*, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1959[10].

—, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Tubinga, Mohr-Siebeck, 1971[6]. Versión castellana: *Historia de la tradición sinóptica*, Salamanca, Sígueme, 2000.

DIECKMANN H., "Kaisernamen und Kaiserbezeichnungen bei Lukas", en: *ZKTh* 33 (1919) 213-234.

DIETRICH, G., "The Role of Class Contradiction in Luke's Theology", en: *COELI* (Bruselas) 33 (1985) 12-17.

DÍEZ MERINO, L. "'Jesús' en la onomástica aramea judía antigua (s. II a. C. – s. II d. C.)", en: *MisCom* 41 n. 78-79 (1983) 351-355.

DILLMANN, Rainer, *Contra la codicia y avidez de los ricos. Aspectos semánticos y pragmáticos del sermón del Monte de Lucas*, Estella, Verbo Divino, 1999.

—, „Die lukanische Kindheitsgeschichte als Aktualisierung frühjüdischer Armenfrömmigkeit", en: *SNTU* 25 (2000) 76-97.

DILLMANN, Rainer, "El relato lucano de la infancia como actualización y contextualización de la piedad prejudía de los pobres y su significado pragmático", en: GRILLI, Massimo, D. LANDGRAVE GÁNDARA, LANGNER, Córdula (Eds.), *Riqueza y solidaridad en la obra de Lucas*, Estella, Editorial Verbo Divino, 2006, p. 9-31.

DILLON, Richard J., "Previewing Luke's Project from His Prologue (Luke 1:1-4)", en: *CBQ* 43 (1981) 205-227.

DODD, Charles Harold, *Las parábolas del reino*, Madrid, Cristiandad, 1974.

—, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Londres, Cambridge University Press, 1953[1] (1968[8]). Versión castellana: *Interpretación del Cuarto Evangelio*, Madrid, Cristiandad, 1978.

von DOMASZEWKY, Alfred, „Die göttlichen Ehren Caesars", en: WLOSOK, Antonie (Ed.), *Römischer Kaiserkult*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1978, p. 329-332.

DONAHUE, John R., "Tax Collectors and Sinners. An Attempt at Identification", en: *CBQ* 33 (1971) 39-61.

—, "Two Decades of Research on Rich and Poor in Luke-Acts", en: KNIGHTY, D. A., y PARIS, P. J. (Eds.), *Justice and the Holy. Essays in Honor of Walter Harrelson*, Atlanta, 1989, p. 129-144.

DONDICI, Gerardo, "Lázaro y el rico: Lc 16,19-31", en: GRILLI, Massimo, LANDGRAVE GÁNDARA, D., LANGNER, Córdula (Eds.), *Riqueza y solidaridad en la obra de Lucas*, Estella, Editorial Verbo Divino, 2006, p. 179-194.

DORAN, Robert, "The Pharisee and the Tax Collector: An Agonistic Story", en: *CBQ* 69 (2007) 259-270.

DORNSEIFF, Franz, „Lukas der Schriftsteller. Mit einem Anhang: Josephus und Tacitus", en: *ZNW* 35 (1936) 129-155.

DOWNEY, J., *Ptochos in Luke. The Background and Significance*, Diss. Studii Biblici Franciscani, Jerusalén, 1974.

DOWNING, F. Gerald, "The Ambiguity of 'The Pharisee and the Toll-collector' (Luke 18:9-14) in the Greco-roman World of Late Antiquity", en: *CBQ* 54 (1992) 80-99.

DREXLER, Hans, „Die große Sünderin Lukas 7,36-50", en: *ZNW* 59 (1968) 159-173.

—, „Zu Lukas 16,1-7", en: *ZNW* 58 (1967) 286-288.

DUCHROW, Ulrich, Alternativas al capitalismo global – extraídas de la historia bíblica y diseñadas para la acción política, Ediciones ABYA-YALA, 1998.

DUCHROW, Ulrich (Ed.), *Colloquium 2000. Faith Communities and Social Movements Facing Globalization. International and Interfaith Colloquium 2000 on Faith-Theology-Economy*, Studies from the World Alliance of Reformed Churches, Ginebra, 2002

DUCHROW, Ulrich, BIANCHI, Reinhold, KRÜGER, René, y PETRACCA, Vincenzo, *Solidarisch Mensch werden. Psychische und soziale Destruktion im Neoliberalismos – Wege zu ihrer Überwindung*, Hamburgo, VSA Verlag – Publik-Forum, 2006.

DUCHROW, Ulrich, y HINKELAMMERT, Franz J., *La vida o el capital. Alternativas a la dictadura global de la propiedad*, San José, Costa Rica, DEI, 2003.

DUNKERLEY, Roderic, "Lazarus", en: *NTS* 5 (1958) 321-327.

DUPONT, Jacques, "L'après-mort dans l'œuvre de Luc", en: *RThLouv* 3 (1972) 3-21.

—, *Les Béatitudes. T. III Les Evangélistes*, París, 1973.

—, "Renoncer à tous ses biens (Luc 14,33)", en: *NRTh* 93 (1971) 561-582.

DUSSAUT, L., "Le triptyque des apparitions en Luc 24 (Analyse structurelle)", en: *RB* 94 (1987) 161-213.

EGLI, Emil, y FINSLER, Georg (Editores), *Huldreich Zwinglis Sämtliche Werke* (HZSW), Tomo I, Zúrich, Theologischer Verlag Zürich, 1982 (Corpus Reformatorum Vol. 88).

EICHRODT, Walter, *Der Prophet Hesekiel. Kapitel 19-48*, ATD 22/2; Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1969[2].

ELTESTER, Walther, „Israel im lukanischen Werk und die Nazarethperikope", en: AAVV, *Jesus in Nazareth*, *BZWN* 40, Berlín, Walter de Gruyter, 1972, p. 76-147.

ENNULAT, Andreas, *Die „Minor Agreements". Untersuchungen zu einer offenen Frage des synoptischen Problems*, Tubinga, Mohr-Siebeck, 1994.

ENSLIN, Morton S., "Luke and the Samaritans", en: *HThR* 36 (1943) 277-297.

Equipo "Cahiers Evangile", *Iniciación en el análisis estructural*, Estella, Verbo Divino, 1978.

—, *Los Hechos de los apóstoles*, Estella, Verbo Divino, 1979

ERNST, J., „Gastmahlgespräche: Lk 14:1-24", en: *Die Kirche des Anfangs*, Festschrift H. Schürmann, Erfurter Theologische Studien 38: Leipzig, Sankt-Benno Verlag, 1978, p. 57-63 y 74-76.

ERNST, Michael, „...er war der oberste Zollpächter und war sehr reich' (Lk 19,2). Das Zollwesen", en: FÜSSEL, Kuno, y SEGBERS, Franz (Eds), „...so lernen die Völker des Erdkreises Gerechtigkeit." Ein Arbeitsbuch zu Bibel und Ökonomie, Lucerna /Salzburgo, Edition Exodus /Verlag Anton Pustet, 1995, p. 160-167.

Equipo de Reflexión de Cali/Colombia, "Lectura de S. Lucas desde los oprimidos", en: *Contacto* 14 (1977) 26-30.

ESCUDERO FREIRE, Carlos, *Devolver el Evangelio a los Pobres. A propósito de Lc 1-2*, BEB 19, Salamanca, Sígueme, 1978.

ESLER Philip F., "Jesus and the Reduction of Intergroup Conflict: The Parable of the Good Samaritan in the Light of Social Identity Theory", en: *BibInt* 8 (2000) 325-357.

ESPINEL, José Luis, "Israel y la bendición de Abraham para todas las gentes", en: *EstBíb* 50 (1992) 411-422.

—, "Jesús y el pueblo samaritano", en: *CB* 34 n. 269 (1977) 243-256.

ESSER, Hans-Helmut, *Arm* πτωχός πτωχεύω πτωχεία, *ThBLNT*, I, p. 39-43.

ESLER, Philip F., "Jesus and the Reduction of Intergroup Conflict: The Parable of the Good Samaritan in the Light of Social Identity Theory", en: *BibInt* 8 (2000) 325-357.

EVANS, Craig A., "'He Set His Face': A Note on Luke 9,51", en: *Bib* 63 (1982) 545-548.

—, "'He Set His Face': Luke 9,51 Once Again", en: *Bib* 68 (1987) 80-84.

EVANS, Christopher F., "The Central Section of St. Luke's Gospel", en: NINEHAM, D. E. (Ed.), *Studies in the Gospel. Essays in memory of R. H. Lightfoot*, Oxford, Blackwell, 1953, p. 37-53.

—, "Uncomfortable Words – V. (Lk 16,31)", en: *ET* 81 (1970) 228-231.

FARMER, William R., "Notes on a Literary and Form-Critical Analysis of Some of the Synoptic Material Peculiar to Luke", en: *NTS* 8 (1961) 301-316.

FARELL, H. K., "The Structure and Theology of Luke's Central Section", en: *TJ* 7 (1986) 33-54.

FELDMAN, L. H., "Jewish Proselytism", en: H. W. ATTRIDGE y G. HATA (Eds.), *Eusebius, Christianity, and Judaism*, Leiden, Brill, 1992, p. 372-408.

FERRY, B.-M., "La pécheresse pardonnée (Lc 7,36-50). Pourquoi verse-t-elle des pleurs?", *EV* 99 (1989) 174-176.

FEUILLET, André, "La parabole du mauvais riche et du pauvre Lazare (Lc 16,19-31), antithèse de la parabole de l'intendant astucieux (Lc 16,1-9)", en: *NRTh* 101 (1979) 212-223.

—, "Témoins oculaires et serviteurs de la parole (Lc 1,2b)", en: *NT* 15 (1973) 241-259.

FIEGER, Michael, *Das Thomasevangelium. Einleitung, Kommentar und Systematik*, Münster, Aschendorff, 1991.

FITZMYER, Joseph A., *The Gospel According to Luke*. The Anchor Bible, Garden City, Nueva York, Doubleday. 1981-1985.

—, "The Story of the Dishonest Manager (Lk 16,1-13)", en: *ThSt* 25 (1964) 23-43.

FLENDER, H., *Heil und Geschichte in der Theologie des Lukas*, Múnich, Christian Kaiser Verlag, 1968[2].

FLETCHER, Donald R., "The Riddle of the Unjust Steward: Is Irony the Key?", en: *JBL* 82 (1963) 15-30.

FOAKES JACKSON, F. J., y LAKE, K. (Eds.), *The Beginnings of Christianity*, I, 1, Londres, Macmillan, 1922.

FRIEDRICH, Gerhard, „Semasiologie und Lexikologie", en: *ThLZ* 94 (1969) c. 801-816.

—, „Zum Problem der Semantik", en: *KuD* 16 (1970) 41-57.

—, „Zur Vorgeschichte des Theologischen Wörterbuchs zum Neuen Testament", en: *ThWNT*, X, p. 1-52.

FRIEDRICHSEN, Timothy A., "New Dissertations on the Minor Agreements", en: *EThL* 67 (1991) 373-394.

—, "The Temple, a Pharisee, a Tax Collector, and the Kingdom of God: Rereading a Jesus Parable (Luke 18:10-14a)", en: JBL 124 (2005) 89-119.

FUNK, Robert W., "The Good Samaritan as Metaphor", en: *Semeia* 2 (1974) 74-81.

FÜSSEL, Kuno, y SEGBERS, Franz (Eds), *„...so lernen die Völker des Erdkreises Gerechtigkeit." Ein Arbeitsbuch zu Bibel und Ökonomie*, Lucerna – Salzburgo, Edition Exodus – Verlag Anton Pustet, 1995.

GÄCHTER, Paul, "The Parable of the Dishonest Steward After Oriental Conceptions", en: *CBQ* 12 (1950) 121-131.

GALLAND, Corina, "Introduction à la méthode de A.-J. Greimas", en: *EThR* 48 (1973) 35-48.

GALLAZZI, Sandro, "Pues yo estoy en medio de ustedes como ¡aquel que sirve! (Lc 22,27)", en: *RIBLA 44* (2003) 103-123.

GALVÃO, A. M., "O rico e o pobre. Estudo da parábola do rico insensível e do pobre Lázaro (Lc 16,19-31)", en: *REB* 62 (2002) 52-77.

GARCÍA MARTÍNEZ, Flñorentino, "Dualismo y el origen del mal", en: VÁZQUEZ ALLEGUE, Jaime (Coord.), *Para comprender los Manuscritos del Mar Muerto*, Estella, Editorial Verbo Divino, 2004, p. 103-118

GARCÍA MARTÍNEZ, Florentino, y TREBOLLE BARRERA, Julio, *Los hombres de Qumrán. Literatura, estructura social y concepciones religiosas*, Madrid, Trotta, 1993.

GASSE, W., "Zum Reisebericht des Lukas", en: *ZNW* 34 (1935) 293-299.

GELDENHUYS, Normal, *Commentary on the Gospel of Luke*, Grand Rapids, Michigan, Eerdmans, Repr. 1960.

GELZER, Matthias, „Ehrenbeschlüsse für Caesar (Im Jahre 45)", en: WLOSOK, Antonie (Ed.), *Römischer Kaiserkult*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1978, p. 334-339.

GIBLIN, Charles Homer, "Structural and Theological Considerations on Luke 15", en: *CBQ* 24 (1962) 15-31.

GIESEN, Heinz, Artículo ταπεινός, *EWNT*, III, col. 798-799.

GILL, David, "Observations on the Lucan Travel Narrative and Some Related Passages", en: *HThR* 63 (1970) 199-221.

GIRARDET, Giorgio, *A los cautivos libertad. La misión de Jesús según San Lucas*, Buenos Aires, La Aurora, 1982.

GIROUD, Jean-Claude, *Semiótica. Una práctica de lectura y de análisis de los textos bíblicos*, Estella, Verbo Divino, 1988.

GIURISATO, G., "Come Luca struttura il viaggio e la altre parti del suo Vangelo. Una composizione paradigmatica: 12,13-34.35-48; 16,1-18.19-31", en: *RivBib* 46 (1998) 419-484.

GLOMBITZA, Otto, „Das große Abendmahl Luk 14,12-24", en: *NT* 5 (1962) 10-16.

—, „Der reiche Mann und der arme Lazarus. Luk 16,19-31. Zur Frage nach der Botschaft des Textes", en: *NT* 12 (1970) 166-180.

GLÜCK, J. J., "The Conquest of Jerusalem in the Account of II Sam 5:6–8a, with Special Reference to 'the blind and the lame' and the Phrase '*w*ᵉ*yigga' bassinnor'*.", en: *Biblical Essays*, 98–105.

GNUSE, Robert, *Comunidad y propiedad en la tradición bíblica*, Estella, Editorial Verbo Divino, 1987.

GOODMAN, M., "Jewish Proselytizing in the First Century", en: J. LIEU, J. NORTH y T. RAJAK (Eds.), *The Jews Among Pagans and Christians in the Roman Empire*, Londres y Nueva York, Routledge, 1992, p. 53-78.

GOODSPEED, Edgardo J., *Introducción al Nuevo Testamento*. Prólogo de Juan M. Norris, Buenos Aires, La Autora; México, Casa Unida de Publicaciones, 1948.

GOPPELT, Leonhard, *Die apostolische und nachapostolische Zeit*, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1962.

—, *Theologie des Neuen Testaments. Zweiter Teil: Vielfalt und Einheit des apostolischen Christuszeugnisses* (Jürgen Roloff, Ed.), Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1976.

GORRINGE, T., "A Zealot Option Rejected? Luke 12:13-14", en: *ET* 98 (1987) 267-270.

GOULDER, Michael D., "The Chiastic Structure of the Lucan Journey", en: CROSS, F. L. (Ed.), *Studia Evangelica*. Papers of the Second International Congress of New Testament Studies, Oxford, 1961; II, Berlín, Akademie-Verlag, 1964, p. 195-202.

GOURGUES, Michael, "The Priest, the Levite, and the Samaritan Revisited. A Critical Note on Luke 10,31-35", en: *JBL* 117 (1998) 709-713.

GRADL, Hans-Georg, *Zwischen Arm und Reich. Das lukanische Doppelwerk in leseorientierter und textpragmatischer Perspektive*, Würzburgo, Echter Verlag, 2005.

GRÄSSER, Erich, „Jesus in Nazareth (Mk 6,1-6a)", en: AAVV, *Jesus in Nazareth*, BZNW 40, Berlín, Walter de Gruyter, 1972, p. 1-37.

—, Das Problem der Parusieverzögerung in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte, BZNW 22, Berlín, Walter de Gruyter, 1933[3] (1957[1]).

GREEN, Joel B., "Jesus and a Daughter of Abraham (Luke 13:10-17): Test Case for a Lucan perspective on Jesus' Miracles", en: *CBQ* 51 (1989) 643-654.

GREEN, Joel B., y McKEEVER, Michael, *Luke-Acts and the New Testament Historiography*, Grand Rapids, Baker, 1994.

GREENE, M. D., "The Parable of the Unjust Steward as Question and Challenge", en: *ET* 112 (2000) 82-87.

GREENSTONE, Julius H., Art. "Prosbul", *The Jewish Encyclopedia*, Funk and Wagnalls, Nueva York – Londres, 1905, X, S. 219-220.

GREIMAS, Algirdas Julien, *Du sens. Essais sémiotiques*, Paris, Seuil, 1970.

—, *En torno al sentido. Ensayos semióticos*, Madrid, Fragua, 1973.

—, Maupassant. *La sémiotique du texte. Exercices pratiques*, Paris, Seuil, 1976.

—, *Semántica estructural*, Madrid, Gredos, 1971.

—, *Sémantique structurale. Recherche de méthode*, Paris, Larousse, 1966.

—, *Semiótica. Diccionario razonado de la teoría del lenguaje*. Versión española de Enrique Ballón Aguirre y Hermis Campodónico Carrión, Madrid, Gredos, 1982.

GREIMAS, Algirdas Julien, y otros, *Lingüística y comunicación*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1976.

GRELOT, Pierre, "'Aujourd'hui tu seras avec moi dans le Paradis' (Luc 23,43)", en: *RB* 74 (1967) 194-214.

—, "Le Pére et ses deux Fils: Luc XV,11-32. Essai d'Analyse Structurale", en: *RB* 84 (1977) 321-348 y 538-565.

GRESSMANN, Hugo, *Vom reichen Mann und armen Lazarus. Eine literargeschichtliche Studie* (Abhandlungen der Königlichen Preussischen Akademie der Wissenschaften 1918; Phil.-historische Klasse N. 7), Berlín, 1918.

GRIFFITH, F. L., Stories of the High Priests of Memphis. The Sethon of Herodotus and the Demotic Tales of Khamuas, Oxford, Clarendon Press, 1900.

GRILLI, Massimo, LANDGRAVE GÁNDARA, D., LANGNER, Córdula (Eds.), *Riqueza y solidaridad en la obra de Lucas*, Estella, Editorial Verbo Divino, 2006.

GRINDLAY, B. W., "Zacchaeus and David", en: *ET* 99 (1987) 46-47.

GROBEL, K., "'...Whose Name was Neves'", en: *NTS* 10 (1963-64) 373-382.

GRUNDMANN, Walter, *Das Evangelium nach Lukas* (ThHKNT, III), Berlín, Evangelische Verlagsanstalt, 1984[10].

—, *Das Evangelium nach Markus* (ThHKNT, II), Berlín, Evangelische Verlagsanstalt, 1984[9].

—, „Fragen der Komposition des lukanischen ‚Reiseberichts'", en: *ZNW* 50 (1959) 252-270.

GRUPO DE ENTREVERNES (GIROUD, Jean-Claude; PANIER, Louis, Red.), *Análisis semiótico de los textos. Introducción, teoría, práctica.* Traducido del francés por Iván Almeida. Prólogo, notas y acomodación por Juan Mateos, Madrid, Cristiandad, 1982.

GRUPO DE ENTREVERNES (GIROUD, Jean-Claude; PANIER, Louis, Red.), *Signos y Parábolas. Semiótica y texto evangélico.* Con un estudio de Jacques Geninasca. Epílogo de Algirdas Julien Greimas, Madrid, Cristiandad, 1979.

GUEURET, Agnes, *L'engendrement d'un récit. L'évangile de l'enfance selon Saint Luc.* Préface de A.-J. Greimas. Postface de P. Geoltrain, París, Les Édition du Cerf, 1983.

GUNDRY, Robert H., *Matthew. A Commentary on His Literary and Theological Art*, Grand Rapids, W. B. Eerdmans Publishing Company, 1982.

GÜTTGEMANNS, Erhardt, *Einführung in die Linguistik für Textwissenchaftler. Kommunikations- und informationstheoretische Modelle* (FThL 2), Bonn, 1978.

—, *Studia linguística biblica*, BEvTh 60, Múnich, 1970.

—, *Studia linguistica neotestamentica. Gesammelte Aufsätze zur linguistischen Grundlage einer Neutestamentlichen Theologie*, Múnich, Christian Kaiser Verlag, 1973[2].

HAAN, Rodolfo, *La economía del honor. Reflexiones bíblicas sobre dinero y propiedad*, Lima, Solidaridad – CEP, 2007.

HAENCHEN, Ernst, *Die Apostelgeschichte*, Kritisch-exegetischer Kommentar über das NT, Band III, 1, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1977 (16ª Ed.; 7ª Ed. de la revisión).

HAMM, Dennis, "Luke 19:8 Once Again: Does Zacchaeus Defend or Resolve?", en: *JBL* 107 (1988) 431-437.

—, "Zacchaeus Revisited Once More: A Story of Vindication or Conversion?", en: *Bib* 72 (1991) 249-252.

HANKS, Tomás, *Opresión, pobreza y liberación: Reflexiones bíblicas*, Miami, Editorial Caribe, 1982.

HASSOLD, M. J., "Eyes to See. Reflections on Luke 19:1-10", en: *LThJ* 29 (1995) 68-73.

HAUCK, Friedrich, Artículo μαμωνᾶς, *ThWNT*, IV, p. 390-392.

—, *Das Evangelium nach Lukas*, THKNT 3, Leipzig, Deichert, 1934.

HAUCK, Friedrich, y KASCH, Wilhelm, Artículo πλοῦτος κτλ, *ThWNT*, VI, p. 316-330.

HAUDEBERT, P., "La Samarie en *Luc Actes*. Lc 9,51-56 – Ac 8,4-8", en: *Impacts* 1 (1994) 25-34.

HAYES, William F., *The Theme of Joy in Luke*, Thesis (Th.M.) Dallas Theological Seminary, 1981.

HEARD, W., "Luke's Attitude Toward the Rich and the Poor", en: *TJ* 9 (1988) 47-80.

HEEN, Erik M., "Radical Patronage in Luke-Acts", en: *CThM* 33 (2006) 445-458.

HEIL, J. P., *The Meal Scenes in Luke-Acts. An Audience-Oriented Approach*, SBL MS 52, Atlanta, Society of Biblical Literature, 1999.

HEININGER, Bernhard, *Metaphorik, Erzählstruktur und szenisch-dramatische Gestaltung in den Sondergutgleichnissen bei Lukas*, Münster, Aschendorff, 1991.

HELD, Heinz Joachim, *Den Reichen wird das Evangelium gepredigt. Die sozialen Zumutungen des Glaubens im Lukasevangelium und in der Apostelgeschichte*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1997.

HENGEL, Martin, *Die Zeloten. Untersuchungen zur Jüdischen Freiheits-Bewegung in der Zeit von Herodes I. bis 70 n. Chr.*, Leiden – Nueva York – Colonia, Brill, 1976. (Versión inglesa: Martin Hengel, *The Zealots: Investigations into the Jewish Freedom Movement in the Period from Herod I until 70 A.D.*, Edimburgo, T. & T. Clark, 1989).

—, *Propiedad y riqueza en el cristianismo primitive. Aspectos de una historia social de la Iglesia antigua*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1983.

—, „Zwischen Jesus und Paulus. Die 'Hellenisten', die 'Sieben' und Stephanus (Apg 6,1-15; 7,54-8,3)", en: *ZThK* 72 (1975) 151-206.

HERTZBERG, Hans Wilhelm, *Die Samuelbücher*. ATD, 10, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1973[5].

HERRENBRÜCK, Fritz, *Jesus und die Zöller*, WUNT 2.42, Tubinga, Mohr Siebeck, 1990.

—, „Wer waren die ,Zöllner'?", en: *ZNW* 72 (1981) 178-194.

HEUTGER, Nicolaus, „Münzen im Lukasevangelium", en: *BZ* (NF) 27 (1983) 97-101.

HIEKE Thomas , Art. Abraham, en: Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (WiBiLex), http://www.dbg.de/article.php?article=484 .

HILL, David, "The Rejection of Jesus at Nazareth (Luke 4,16-30)", en: *NT* 13 (1971) 161-180.

HIRATA, V. G., *Ricos y pobres. Estudio exegético del evangelio de Lucas*, México, Secretariado Social Mexicano, 1972.

HIROISHI, N., „Die Gleichniserzählung vom verlorenen Sohn (Lk 15,11-32). Eine form- und traditionsgeschichtliche Untersuchung der Gleichniserzählung Jesu im lukanischen Sondergut", en: *AnJBI* 16 (1990) 71-99.

HOBBIE, F. Wellford, "Luke 19:1-10", en: *Interpr* 31 (1977) 285-290.

HOCK, Ronald F., "Lazarus and Micyllus: Greco-roman Backgrounds to Luke 16:19-31", en: *JBL* 106 (1987) 447-463.

HOEREN, Thomas, „Das Gleichnis vom ungerechten Verwalter (Lukas 16.1-8a) – zugleich ein Beitrag zur Geschichte der Restschuldbefreiung", en: *NTS* 41 (1995) 620-629.

HOET, H., "De Weg van het Word. Over de opbouw van Lucas-Handelingen", en: *Collationes* 30 (2000) 357-372.

HOFIUS, Otfried, „Alttestamentliche Motive im Gleichnis vom Verlorenen Sohn. (Walter Zimmerli zum 70. Geburtstag)", en: *NTS* 24 (1978) 240-248.

—, „Fußwaschung als Erweis der Liebe. Sprachliche und sachliche Anmerkungen zu Lk 7,44b", en: *ZNW* 81 (1990) 171-177.

HOLST, Robert, "The One Anointing of Jesus: Another Application of the Form-Critical Method", en: *JBL* 95 (1976) 435-446.

HOMMEL, Hildebrecht, „Das hellenische Ideal vom einfachen Leben", en: *StudGen* 11 (1958) 742-751.

HORN, Friedrich Wilhelm, *Glaube und Handeln in der Theologie des Lukas*, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1986[2].

HORSLEY, Richard A., "Josephus and the Bandits", en: *JSJ* 10 (1979) 37-63.

—, *The Liberation of Christmas. The Infancy Narratives in Social Context*, Nueva York, Crossroad, 1989.

—, "The Sicarii. Ancient Jewish "Terrorists", en: *JR* 59 (1979) 435-458.

—, "The Zealots. Their Origin, Relationships and Importance in the Jewish Revolt", en: *NT* 28 (1986) 159-192.

HORSLEY, Richard A., y HANSON, John S., *Bandits, Prophets, and Messiahs. Popular Movements in the Time of Jesus*, San Francisco, Harper & Row, 1985,

HOYT, Thomas, *The Poor in Luke-Acts*. Ph.D. Dissertation, Michigan, Ann Arbor, 1975.

HUIE, Wade P., "The Poverty of Abundance. From Text to Sermon on Luke 16:19-31", en: *Interpr* 22 (1968) 403-420.

HULTGREN, Arland J., "Interpreting the Gospel of Luke", en: *Interpr* 30 (1976) 353-365.

HUNZINGER, Claus-Hunno, Artículo συκή κτλ, *ThWNT*, VII, p. 751-759.

JANZEN, A., *Der Friede im lukanischen Doppelwerk von dem Hintergrund der Pax Romana*, Frankfurt-Berna, Long, 2002.

JEREMIAS, Joachim, Artículo 'Αβραάμ, *ThWNT*, I, p. 7-9.

—, Artículo γραμματεύς, *ThWNT*, I, p. 740-742.

—, Artículo λίθος, *ThWNT*, IV, p. 272-283.

—, Artículo Σαμάρεια, en: ThWNT VII, 1964, p. 88-94.

—, *Die Sprache des Lukasevangeliums. Redaktion und Tradition im Nicht-Markusstoff des dritten Evangelium*, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1980.

—, *Jerusalén en tiempos de Jesús. Estudio económico y social del mundo del Nuevo Testamento*, Madrid, Cristiandad, 1980[2].

—, *Las parábolas de Jesús*, Estella, Verbo Divino, 1981[6].

—, *Teología del Nuevo Testamento. I: La predicación de Jesús*, Salamanca, Sígueme, 1974.

—, „Tradition und Redaktion in Lukas 15", en: *ZNW* 62 (1971) 172-189.

—, „Zum Gleichnis vom verlorenen Sohn, Luk 15,11-32", en: *ThZ* 5 (1949) 228-231.

JOHNSON, Luke Timothy, *The Literary Function of Possessions in Luke-Acts*, Missoula, Scholars Press, 1977.

JÜCHEN, Aurel von, *Die Kampfgleichnisse Jesu*, Munich, 1981.

—, *Jesus zwischen Reich und Arm. Mammonworte und Mammongeschichten im Neuen Testament*, Stuttgart, Alektor Verlag, 1985.

JÜLICHER, Adolf, *Die Gleichnisreden Jesu*. (Zwei Teile in einem Band) I-II, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1976. (Impresión reprográfica de la 2ª ed. ren., 2ª imp.; Mohr-Siebeck, Tubinga, 1910).

—, *Einleitung in das Neue Testament*, Tubinga, Mohr-Siebeck, 1906[6].

KAHLEFELD, Enrique, *Parábolas y ejemplos del Evangelio*, Estella, Verbo Divino, 1967.

KAMYKOWSKI, Ł. , "Struttura del dialogo nes capitolo 24 del Vangelo di Luca", en: *ThB* 1 (2001) 35-44.

KARRIS, Robert J., "Food in the Gospel of Luke", en: *BibTod* 38 (2000) 357-361.

—, "Poor and Rich: The Lukan Sitz im Leben", en: TALBERT, Charles H. (Ed.), *Perspectives on Luke-Acts*, Edimburgo, Vanderbilt, 1978, p. 112-125.

KÄSEMANN, Ernst, „Neutestamentliche Fragen von heute", en: *ZThK* 54 (1957) 1-21.

KAZMIERKI, C. R., "The Stones of Abraham: John the Baptist and the End of Torah (Matt 3,7-10 par. Luke 3,7-9)", en: *Bib* 68 (1987) 22-40.

KECK, Leander E., "The Poor Among the Saints in Jewish Christianity and Qumran", en: *ZNW* 57 (1966) 54-78.

—, E., "The Poor Among the Saints in the New Testament", en: *ZNW* 56 (1965) 100-129.

KECK, Leander E., y MARTYN, J. Louis (Eds.), *Studies in Luke-Acts. Essays Presented in Honor of Paul Schubert*, Londres, S.P.C.K., 1968. (©: Nashville, Nueva York, Abingdon Press, 1966).

KELLEY, R. L., "Meals With Jesus in Luke's Gospel", en: *HBTh* 17 (1995) 123-131.

KERR, A. J. "Zacchaeus' Decision to Make Four-fold Restitution." ExpTim 98 (1986–87) 68–71.

KIEFFER, René, "Analyse Sémiotique et Commentaire. Quelques Réflexions à propos d'Études de Luc 10,25-37", en: *NTS* 25 (1978-79) 454-468.

—, „Die Bedeutung der modernen Linguistik für die Auslegung biblischer Teste", en: *ThZ* 30 (1974) 223-233.

KILGALLEN, J. J., "A Proposal for Interpreting Luke 7,36-50", en: Bib 72 (1991) 305-330.

—, "Faith and Forgiveness: Luke 7,36-50", en: *RB* 108 (2001) 214-227.

—, "Forgiveness of Sins: Luke 7:36-50", en: *NT* 49 (1998) 105-116.

—, "Luke 7:41-42 and Forgiveness of Sins", en: *ET* 111 (1999) 46-47.

—, "Luke 18,11 – Pharisees and Lucan Irony", en: *RB* 113 (2006) 53-64.

—, "Social Development and the Lucan Works", en: *StMiss* 39 (1990) 21-47.

—, "The Obligation to Heal (Luke 13,10-17)", en: *Bib* 82 (2001) 402-409.

—, "The Pharisee and the Publican (Luke 18:9-13): The Point?", en: *ET* 114 (2003) 157-159.

—, "The Plan of the 'NOMIKOS' (Luke 10.25-37), en: *NTS* 24 (1996) 615-619.

—, "The Purpose of Luke's Divorce Text (Lk 16,18)", en: *Bib* 76 (1995) 229-238,

KIPPENBERG, Hans G., *Religion und Klassenbildung im antiken Judäa. Eine religionssoziologische Studie zum Verhältnis von Tradition und gesellschaftlicher Entwicklung*, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1978

KLAUCK, H.-J., „Die Armut der Jünger in der Sicht des Lukas", en: *Claretianum* 26 (1986) 5-47; y luego en: KLAUCK, H.-J., *Gemeinde, Amt, Sakrament – Neutestamentliche Perspektiven*, Würzburg, 1989², p. 160-194.

—, *Gemeinde, Amt, Sakrament – Neutestamentliche Perspektiven*, Würzburg, 1989².

KLEIN, Günter, „Lukas 1,1-4 als theologisches Programm", en: BRAUMANN, Georg (Ed.), *Das Lukas-Evangelium. Die redaktions- und kompositionsgeschichtliche Forschung*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1974, p. 170-203. Primera publicación en: *Zeit und Geschichte. Dankesgabe an Rudolf Bultmann zum 80. Geburtstag*, Tubinga, 1984.

KLEIN, Hans, *Barmherzigkeit gegenüber den Elenden und Geächteten. Studien zur Botschaft des lukanischen Sonderguts*, BTS 10, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1987.

KLEIN, Peter, „Die lukanischen Weherufe Lk 6,24-26", en: *ZNW* 71 (1980) 150-159.

KLOPPENBORG, John S., "Blessing and Marginality. The 'Persecution Beatitude' in Q, Thomas & Early Christianity", en: *Forum* 2 (1986) 36-56.

—, "The Dishonoured Master (Luke 16,1-8a)", en: *Bib* 70 (1989) 474-495.

KLOSTERMANN, E., *Das Lukasevangelium*, HNT 5, Tubinga, 1929.

KNIGHTY, D. A., y PARIS, P. J. (Eds.), *Justice and the Holy. Essays in Honor of Walter Harrelson*, Atlanta, 1989.

KOCH, Klaus, *Was ist Formgeschichte? Methoden der Bibelexegese*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1989, 5ª ed. revisada y ampliada.

KOCH, Robert, „Die Wertung des Besitzes im Lukasevangelium", en: *Bib* 38 (1957) 151-169.

KOET, B.-J., "'Today this Scripture has been fulfilled in your ears.' Jesus' explanation of Scripture in Luke 4,16-30", en: *Bijdragen* 47 (1986) 368-394.

KOSSEN, M. B., "Quelques remarques sur l'ordre des paraboles dans Lc 15", en: *NT* 1 (1956) 75-80.

KOZAR, J. V., "Absent Joy: An Investigation of the Narrative Pattern of Repetition and Variation in the Parables of Luke 15", en: *TJTh* (1992) 85-94.

KRÄMER, M., *Das Rätsel der Parabel vom ungerechten Verwalter Lk 16,1-13. Auslegung – Geschichte – Umfang – Sinn. Eine Diskussion des Problems und Lösungsvorschläge von den Vätern bis heute*, Zúrich, PAS, 1972.

KRAYBILL, Donald B., y SWEETLAND, Dennis M., "Possessions in Luke-Acts: A Sociological Perspective", en: *PRS* 10 (1983) 215-239.

KREITZER, Larry Joseph, "Luke 16,19-31 and 1 Enoch 22", en: ET 103 (1992) 139-142.

KREUZER, Siegfried, „Der Zwang der Boten – Beobachtungen zu Lk 14,23 und 1 Kor 9,16", en: *ZNW* 76 (1985) 123-128.

KRÜGER, Gerda, „Die geistesgeschichtlichen Grundlagen des Gleichnisses vom ungerechten Verwalter Lk 16,1-9", en: *BZ* 21 (1933) 178-181.

KRÜGER, René, "Análisis semiótico de la Biblia", en *Cuadernos de Reflexión Bíblica*, Instituto Superior Ecuménico Andino de Teología (ISEAT), La Paz, Bolivia, Octubre 2003.

—, "Dios o el Mamón. Una visión bíblica de la economía", en René Krüger y otros (Ed.), *Vida plena para toda la creación. Iglesia, globalización neoliberal y justicia económica*, Buenos Aires, AIPRAL-Instituto Universitario ISEDET, 2006, p. 17-32.

—, „Globalisierung' vor zweitausend Jahren und heute. Ausbeutung und Gewaltherrschaft im Römischen Reich und die biblische Perspektive ‚von unten'", en *Reichtum – Macht – Gewalt. Sicherheit in Zeiten der Globalisierung, Jahrbuch Gerechtigkeit*, Oberursel, Publik-Forum, 2006; p. 52-59.

—, *Pobres y ricos en la epístola de Santiago. El desafío de un cristianismo profético*, Buenos Aires, Lumen, 2005.

KRÜGER, René (Ed.), *Life in All Fullness. Latin American Protestant Churches Facing Neoliberal Globalization*. Publication sponsored by The Lutheran World Federation, the Alliance of Presbyterian and Reformed Churches of Latin America, and the University Institute ISEDET; ISEDET, Buenos Aires, 2007.

—, *Para que puedan resistir... Las iglesias luteranas latinoamericanas frente a la globalización neoliberal y la deuda externa*, Buenos Aires, Instituto Universitario ISEDET – Federación Luterana Mundial, 2004.

KRÜGER, René y otros (Eds.), *Vida plena para toda la creación. Iglesia, globalización neoliberal y justicia económica*, Buenos Aires, AIPRAL-Instituto Universitario ISEDET, 2006.

KRÜGER, René, y BEROS, Daniel (Traductores y Editores), *Ulrico Zuinglio. Una antología*, Buenos Aires, La Aurora-ISEDET, 2006.

KRÜGER, René, y SELTER, F., Μαμωνᾶς, *ThBLNT*, I (1997), p. 74-75.

KRUSE, H., „Dialektische Negation' als semitisches Idiom", en: *VT* 4 (1954) 385-400.

KUHN, K. A., "The Point of the Step-Parallelism in Luke 1-2", en: *NTS* 47 (2001) 38-49.

KÜMMEL, Werner Georg, „Das Gesetz und die Propheten gehen bis Johannes' – Lukas 16,16 im Zusammenhang der heilsgeschichtlichen Theologie der Lukasschriften", en: BRAUMANN, Georg (Ed.), *Das Lukas-Evangelium. Die redaktions- und kompositionsgeschichtliche Forschung*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1974, p. 398-415. Primera publicación en: BÖCHER, O., y HAACKER, K. (Eds.), *Verborum Veritas. Festschrift für Gustav Stählin zum 70. Geburtstag*, Wuppertal, 1970, p. 89-102.

—, *Einleitung in das Neue Testament*, Heidelberg, Quelle & Meyer, 1973[17].

—, „Lukas in der Anklage der heutigen Theologie", en: BRAUMANN, Georg (Ed.), *Das Lukas-Evangelium. Die redaktions- und kompositionsgeschichtliche Forschung*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1974, p. 416-436. (Traducción de: "Luc en accusation dans la théologie contemporaine", en: *EThL* 46 (1970) 265-281. Versión alemana también en: *ZNW* 63 (1972) 149-165.

KURZ, William S., "The Open-ended Nature of Luke and Acts as Inviting Canonical Actualization", en: *Neot* 31 (1997) 289-308.

KÜRZINGER, Josef, „Lk 1,3: ...ἀκριβῶς καθεξῆς σοι γράψαι", en: *BZ* (NF) 18 (1974) 250-255.

LACOCQUE, A., "L'herméneutique de Jésus au sujet de la loi dans la parabole du bon Samaritain", en: *EthR* 78 (2003) 25-46.

LAMB, R., „Ein Licht ist angezündet. Lukas 15,8-10 aus feministisch-befreiungstheologischer Perspektive", en: *BiKi* 50 (1995) 230-234.

LANDRY, D., y MAY, B., "Honor Restored: New Light on the Parable of the Prudent Steward (Luke 16:1-8a", en: *JBL* 119 (2000) 287-309.

LANGNER, Córdula, "Lc 4,16-30: Jesús proclama el año de gracia del Señor", en: GRILLI, Massimo, LANDGRAVE GÁNDARA, D., LANGNER, Córdula (Eds.), *Riqueza y solidaridad en la obra de Lucas*, Estella, Editorial Verbo Divino, 2006, p. 33-59.

—, "Lc 19,1-10: Zaqueo, imagen de esperanza para los ricos", en: GRILLI, Massimo, LANDGRAVE GÁNDARA, D., LANGNER, Córdula (Eds.), *Riqueza y solidaridad en la obra de Lucas*, Estella, Editorial Verbo Divino, 2006, p. 219-242.

LARSEN, I., "A Point of Irony", en: *BibTrans* 50 (1999) 411-427.

LAURENTIN, René, *Structure et théologie de Luc I-II*, París, 1957.

—, "The Function of the *Standespredigt* in Luke 3,1-20. A response to E. H. Scheffler's *The Social Ethics of the Lukan Baptist (Lk 3,10-14)*", en: *Neot* 27 (1993) 55-67.

LEAL, Juan, *Evangelio de San Lucas*, en: *La Sagrada Escritura. Texto y comentario por Profesores de la Compañía de Jesús. Nuevo Testamento I. Evangelios (2º)*, BAC 207b, Sección I, Madrid, Editorial Católica, 1973[3].

LEFORT, L. Th., "Le nom du mauvais riche (Luc 16,19) et la tradition copte", en: *ZNW* 37 (1938) 65-72.

LEGRAND, Lucien, "L'évangile aux bergers. Essai sur le genre littéraire de Luc 2,8-20", en: *RB* 75 (1968) 161-187.

—, "The Angel Gabriel and Politics. Messianism and Christology", en: *IThS* 26 (1989) 1-21.

LEIPOLDT, Johannes, y GRUNDMANN, Walter (Dirección), *El Mundo del Nuevo Testamento. I: Estudio histórico-cultural*, Madrid, Cristiandad, 1973.

LENGLET, Adrien, "La structure littéraire de Daniel 2-7", en: *Bib* 53 (1972) 169-190.

LERNER, B. D., "Samaritans, Jews and Philosophers", en: *ET* 113 (2002) 152-156.

LEVINE, Amy-Jill, y BLICKENSTAFF, Marianne, *A Feminist Companion to Luke*, Londres, Sheffield Academic, 2002.

LÉVI-STRAUSS, Claude, *Antropología estructural*, Buenos Aires, Eudeba, 1968.

LEVORATTI, Armando Jorge, "Exégesis y análisis semiótico de los textos biblicos", en: *RBíbl* 46 (N. E. N. 13-14) (1984) 79-101.

LIBÂNIO, João Batista, "Os pobres, nossos mestres e juízes", en: *GS* 36 (1982) 547-564.

LIEU, J.; NORTH, J.; y RAJAK, T. (Eds.), *The Jews Among Pagans and Christians in the Roman Empire*, Londres, Routledge, 1992.

LIND, H.-G., y TIEDTKE, E., Artículo λίθος, *ThBLNT*, II, p. 1183-1184.

LINNEMANN, Eta, „Überlegungen zur Parabel vom großen Abendmahl Lk 14,15-24 // Mt 22,1-14", en: *ZNW* 51 (1960) 246-255.

LOADER, James Alfred, Das Buch Ester, en: MÜLLER, Hans-Peter, KAISER, Otto y LOADER, James Alfred, Das Hohelied / Klagelieder / Das Buch Ester, ATD 16/2, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1992.

LOADOR, W., "Jesus and the Rogue in Luke 16,1-8A. The Parable of the Unjust Steward", en *RB* 96 (1989) 518-532.

LOEWE, William, "Towards an Interpretation of Lk 19:1-10", en: *CBQ* 36 (1974) 321-331.

LOHFINK, Norbert, *Lobgesänge der Armen: Studien zum Magnifikat, den Hodajot on Qumran und einigen späten Psalmen*, Stuttgart, Katholisches Bibelwerk, 1990

LOHSE, Eduard, „Lukas als Theologe der Heilsgeschichte", en: *EvTh* 14 (1954) 256-275.

—, „Missionarisches Handeln Jesu nach dem Evangelium des Lukas", en: *ThZ* 10 (1954) 1-13.

LOMBARD, D., "Une lecture de Luc 15", en: *SemBib* 101 (2001) 50-55.

LONA, H. E., *Abraham in Joh 8*, Berna-Friburgo, 1976.

LÓPEZ-MELUS, F. M., Paupertas et divitiae in Evangelio Sancti Lucae, Madrid, 1963.

LOVEDAY, Alexander, The Preface to Luke's Gospel. Literary Convention and Social Context in Luke 1.1-4 and Acts 1.1. SNTS Monograph Series 78, Cambridge, UK – Nueva York, Cambridge University Press, 1993.

LUCK, Ulrich, „Kerygma, Tradition und Geschichte Jesu bei Lukas", en: *ZThK* 57 (1960) 51-66.

LUNT, Ronald G., "Expounding the Parables: III. The Parable of the Unjust Steward (Luke 16,1-15)", en: *ET* 77 (1966) 132-136.

LUZ, Ulrich, „Erwägungen zur Entstehung des ‚Frühkatholizismus'. Eine Skizze. (E. Schweizer zum 60. Geburtstag)", en: *ZNW* 65 (1974) 88-111.

MADURO, Otto, "Apontamentos epistemológicos para uma história da teologia na América Latina", en: AAVV, *História da teologia na América Latina*, São Paulo, Paulinas, 1981, 9-20.

MAHFOUZ, H., "Une relecture de Lc 16,8b", en: *NESTThR* 25 (2004) 39-56.

MALEPARAMPIL, Joseph, "Bienaventuranzas y lamentaciones en Lc 6,20-26: el reto de la Buena Nueva de Jesús a los pobres y a los ricos", en: GRILLI, Massimo, LANDGRAVE GÁNDARA, D., LANGNER, Córdula (Eds.), *Riqueza y solidaridad en la obra de Lucas*, Estella, Editorial Verbo Divino, 2006, p. 61-83.

MALHERBE, Abraham J., "The Christianization of a *Topos* (Luke 12:13-34)", en: *NT* 38 (1996) 123-135.

MALINA, Bruce J., *El mundo del Nuevo Testamento. Perspectivas desde la antropología cultural*, Estella, Verbo Divino, 1995.

MALINA, Bruce J., y NEYREY, Jerome H., "Honor and Shame in Luke-Acts: Pivotal Values of the Mediterranean World," en: NEYREY, Jerome H. (Ed.), *The Social World of Luke-Acts. Models for Interpretation*, Peabody, Hendrickson, 1991, p. 25-65.

MALINA, Bruce J. y ROHRBAUGH, Richard L., *Los evangelios sinópticos y la cultura mediterránea del siglo I. Comentario desde las ciencias sociales*, Estella, Verbo Divino, 1996.

MANNS, Frederic, "Luc 7,47 et les traditions juives sur Rahab", en: *RevSR* 61 (1987) 1-16.

MANRIQUE, Andrés, "La parábola del rico epulón y de Lázaro y la justicia social en la época de Jesús (Lc 16,19-31)", en: *CD* 93 n. 191 (1978) 207-215.

MARCUS, J., "The Evil Inclination in the Epistle of James", en: *CBQ* 44 (1982) 606-621.

MARIN, Louis, *Semiotik der Passionsgeschichte. Die Zeichensprache der Ortsangaben und Personennamen*. Wissenschaftlich bearbeitet und mit einem Nachwort von E. Güttgemanns, Múnich, Christian Kaiser-Verlag, 1975.

MARSHALL, I. Howard, *Luke: Historian and Theologian*, Exeter, 1970.

—, *The Gospel of Luke. A Commentary on the Greek Text*, NIGTC, Exeter, The Paternoster Press, 1978.

MARSHALL, M. J., "Jesús: Glutton and Drunkard?", en: *JSHJ* 3 (2005), 47-60.

MARTIN-ACHARD, R., „Abraham I. Im Alten Testament", en: *TRE* I, 371-372.

—, *Actualité d'Abraham*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1969.

MARTÍN-MORENO, J. M., "Alegría y experiencia de Dios en la obra lucana", en: *Manresa* 75 (2003) 51-68;

MARX, W. G., "A New Theophilus", en: *EvQ* 52 (1980) 17-26.

MARXSEN, Willi, *Der Evangelist Markus. Studien zur Redaktionsgeschichte des Evangelium*, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1959. Versión castellana: *El Evangelista Marcos. Estudio sobre la historia de la redacción del evangelio*, Salamanca, Sígueme, 1981.

MASSYNGBAERDE FORD, J., "Reconciliation and Forgiveness in Luke's Gospel", en: CASSIDY, Richard J., y SCHARFER, Philipp (Eds.), *Political Issues in Luke-Acts*, Maryknoll, Nueva York, Orbis Books, 1983, p. 80-98.

MATTHEY, Jacques, "Puissance et pauvreté. Notes sur la mission de l'Église à partir de la théologie de Luc", en: *BCPE* 30 (1978) 47-54.

MATTILL, A. J., *Luke as a Historian in Criticism since 1840*, Ph. Dissertation, Vanderbilt University, 1959.

MAYER, Günter, „Aspekte des Abrahambildes in der hellenistisch-jüdischen Literatur", en: *EvTh* 22 (1972) 118-127.

MAYER, E., *Die Reiseerzählung des Lukas (Lk 9,51-19,10): Entscheidung in der Wüste*, Frankfurt-Berlín-Berna, Lang, 1996.

—, "Sell Everything and Become 'Rich': Dealing with Possessions According to Luke", en: *LThJ* 30 (1996) 58-65.

MAZAMISA, L. W., *Beatific Comradeship. An Exegetical-Hermeneutical Study on Lk 10:25-37*, Kampen, Kok, 1987.

McCASLAND, S., Vernon, "The Way", en: *JBL* 77 (1958) 222-230.

McCOWN, Chester Charlton, "Gospel Geography. Fiction, Fact, and Truth", en: *JBL* 60 (1941) 1-25.

—, "The Geography of Jesus' Last Journey to Jerusalem", en: *JBL* 51 (1932) 107-129.

—, "The Geography of Luke's Central Section", en: *JBL* 57 (1938) 51-66.

McDONALD, J. I. H., "The View from the Ditch – and Other Angles. Interpreting the Parable of the Good Samaritan", en: *SJTh* 49 (1996) 21-37.

McFARLAND, I. A., "Who is My Neighbor? The Good Samaritan as a Source for Theological Anthropology", en: *MTh* 17 (2001) 57-66.

MEAGHER, P. M., "The Gospel of Luke. A Mosaic of Joy and Wonder", en: *Vidyajyoti* 68 (2004:1) p. 72-76.

de MEEÛS, X., "Composition de Lc 14 et le genre symposiaque", en: *EThL* 37 (1961) 847-870.

MEGASS, Walter, „Geben, Nehmen, Teilen als Tischsequenz in Lk 15,11-32", en: *LingBibl* 37 (1976) 31-45.

–, „Semiotik einer Tischordnung (Lk 14,7-14)", en: *LingBibl* 25/26 (1973) 2-8.

MEISTER, Abraham, *Namen des Ewigen*, Pfäffikon, Verlag Grosse Fraude, 1973.

MÉNDEZ-MORATALLA, T., *The Paradigm of Conversión in Luke*, JSNT SS 252, Londres y Nueva Yhork, T&T Clark Internacional, 2004.

MENOUD, Philippe H., "Le plan des Actes des Apôtres", en: *NTS* 1 (1954-55) 44-51.

—, "Remarques sur les textes de l'ascension dans Luc-Actes", en: AA.VV., *Neutestamentliche Studien für Rudolf Bultmann zu seinem siebzigsten Geburtstag am 20.8.1954*, BZNW 21, Berlín, Walter de Gruyter, 1957², p. 148-156.

MERKEL, Helmut, „Jesus und die Pharisäer", en: *NTS* 14 (1967-68) 194-208.

MERKLEIN, Helmut, Art. πτωχός πτωχεία πτωχεύω, *EWNT* III, p. 466-472

MEYNET, Roland, *L'Évangile selon Saint Luc. Analyse rhéthorique.* Vol. 1: *Planches*; Vol. 2: *Commentaire*, París, Les Editions du Cerf, 1988.

—, *Quelle est donc cette parole? Lecture "rhétorique" de l'évangile de Luc (1-9, 22-24)*, I – II, París, Les Éditions du Cerf, 1979.

MICHAELIS, W., Artículo πρωτοκαθεδρία, πρωτοκλισία, *ThWNT*, VI, p. 871-872.

MICHEL, Otto, Artículo κύων, *ThWNT*, III, p. 1100-1103.

—, Artículo τελώνης, *ThWNT*, VIII, p. 88-106.

MÍGUEZ, Néstor, "La parábola del Buen Samaritano. Contexto, sujeto e interpretación", en: *CT* 22 (2003) 65-78.

—, "Compartir o acumular: una aproximación bíblica", en: *RBíbl* 59 (1997) 223-237.

—, "Contexto sociocultural de Palestina", en: *RIBLA* 22 (1996) 21-31.

—, "El imperio y los pobres en el tiempo neotestamentario", en: *RIBLA* 5-6 (1990) 87-101.

MINEAR, Paul S., "Luke's Use of the Birth Stories", en: KECK, Leander E., y MARTYN, J. Louis (Eds.), *Studies in Luke-Acts. Essays Presented in Honor of Paul Schubert*, Londres, S.P.C.K., 1968. (©: Nashville, Nueva York, Abingdon Press, 1966), p. 111-130.

MINESHIGE, Kiyoshi, *Besitzverzicht und Almosen bei Lukas. Wesen und Forderung des lukanischen Vermögensethos*, WUNT II/163, Tubinga, Mohr-Siebeck, 2003.

MITCHELL, Alan C., "The Use of 'sykophantein' in Luke 19,8: Futher Evidence for Zacchaeus's Defense", en: *Bib* 72 (1991) 545-546.

—, "Zacchaeus Revisited: Luke 19,8 as a Defense", en: *Bib* 71 (1990) 153-176.

MIYOSHI, Michi, Der Anfang des Reiseberichts Lk 9,51-10,24. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung, Analecta Biblia, 60, Roma, Biblical Institute Press, 1974.

MOESSNER, David P., *Lord of the Banquet. The Literary and Theological Significance of the Lukan Travel Narrative*, Minneapolis, Fortress Press, 1989.

MOLTMANN, Jürgen, *Diakonie im Horizont des Reiches Gottes. Schritte zum Diakonentum aller Gläubigen*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener, 1989[2], p. 21.

MONSHOUWER, R., "The Reading of the Prophet in the Synagogue at Nazareth", en: *Bib* 72 (1991) 90-99.

MONTI, Emilio, "Riqueza y pobreza en el lenguaje bíblico", en: *CS* 16 (1978) 51-64.

MORGENTHALER, Robert, *Die lukanische Geschichtschreibung als Zeugnis. Gestalt und Gehalt der Kunst des Lukas*; 1. Teil: *Gestalt*; 2. Teil: *Gehalt*; Zürich, Zwingli-Verlag, 1948.

MORRIS, R. L. B., "Why Αὐγοῦστος? A Note to Luke 2.1", en: *NTS* 39 (1992) 142-144.

MORTON, A. Q., y MacGREGOR, George Hogarth Carnaby, *The Structure of Luke and Acts*, Nueva York, 1965.

MOUBARAC, Youakim, *Abraham dans le Coran. L'Histoire d'Abraham dans le Coran et la naissance de l'Islam*, Études Musulmanes 5; París, J. Vrin, 1958.

MOWINCKEL, Sigmund, *El que ha de venir. Mesianismo y Mesías*, Madrid, FAX, 1975.

MOXNES, Halvor, "Meals and the New Community in Luke", en: *SEÁ* 51-52 (1986-87) 158-167.

—, "Patron-Client Relations and the New Community in Luke-Acts", en: NEYREY, Jerome H. (Ed.), *The Social World of Luke-Acts. Models for Interpretation*, Peabody, Hendrickson, 1991, p. 241-268.

—, "Social Relations and Economic Interaction in Luke's Gospel – A Research Report", en: LUOMANEN, Petri (Ed.), *Luke-Acts – Scandinavian Perspectives*, SESO 54, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1991, p. 58-75.

—, *The Economy of the Kingdom: Social Conflict and Economic Relations in Luke's Gospel*, Philadelphia, Fortress Press, 1988.

—, "The Social Context of Luke's Community", en: *Interpr* 48 (1994) 379-389.

MOYO, A. M., "The Gospel and Common Humanity: Jesús' Tolerant Attitude towards the Samaritans in the Gospel of Luke", en: *ATJ* 24 (2001) 91-97

MUÑOZ IGLESIAS, Salvador, "Génesis histórico-literaria del Magníficat", en: *EphMar* 36 (1986) 9-27.

—, *Los Evangelios de la Infancia*, Madrid, BAC, T. I: *Los Cánticos del Evangelio de la Infancia según San Lucas*, 1990; T. II: *Los anuncios angélicos previos en el Evangelio lucano de la Infancia*, 1986; T. III: *Nacimiento e infancia de Juan y de Jesús en Lucas 1-2*, 1987; T. IV: *Nacimiento e infancia de Jesús en San Mateo*, 1990.

MUSSNER, Franz, „Kathexês im Lukasprolog", en: ELLIS, Edward Earle, y GRÄSSER, Erich (Ed.), *Jesus und Paulus. Festschrift für W. G. Kümmel zum 70. Geburtstag*, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1974, p. 253-255.

NÁPOLE, Gabriel Marcelo, *Liber Ezrae Quartus. Estudio de la obra, traducción crítica y notas exegéticas a partir de la versión latina*, Valencia, Facultad de Teología *San Vicente Ferrer*, 1998.

NAUCK, Wolfgang, „Die Bedeutung des leeren Grabes für den Glauben an den Auferstandenen", en: *ZNW* 47 (1956) 243-267.

NETHOL, Ana María (Ed.), *Ferdinand de Saussure*, Buenos Aires, Siglo XXI Argentina Editores, 1971.

ISEDET

NEYREY, Jerome H., "Ceremonies in Luke-Acts: The Case of Meals and Table Fellowship", en: NEYREY, Jerome H. (Ed.), *The Social World of Luke-Acts. Models for Interpretation*, Peabody, Hendrickson, 1991, p. 361-387.

NEYREY, Jerome H. (Ed.), *The Social World of Luke-Acts. Models for Interpretation*, Peabody, Hendrickson, 1991.

NICKELSBURG, George W. E., "Riches, The Rich, and God's Judgment in I Enoch 92-105 and the Gospel According to Luke", en: *NTS* 25 (1978-79) 325-344.

—, "The Apocalyptic Message of 1 Enoch 92-105", en: *CBQ* 39 (1977) 309-328.

NINEHAM, D. E. (Ed.), *Studies in the Gospel. Essays in Memory of R. H. Lightfoot*, Oxford, Blackwell, 1953.

NOCK, A. D., „Die Einrichtung des Herrscherkultes", en: WLOSOK, Antonie (Ed.), *Römischer Kaiserkult*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1978, p. 377-388.

NOËL, F., *The Travel Narrative in the Gospel of Luke. Interpretation of Lk 9,51-19,28*, CBRA 5, Bruselas, Koninglijke Vlaamse Academie van België voor Wetenschappen en Kunsten, 2004.

NOGUEIRA, Paulo, "La realización de la justicia de Dios en la historia. Algunas consideraciones sobre la tradición de la inversión escatológica en Apocalipsis 18", en: *RIBLA* 11 (1992) 113-121.

NOLLAND, John, *Luke 1:1-9:20*, Word Biblical Commentary 35A, Dallas, Word, 1989 (Versión digital en CD).

NÖTSCHER, Friedrich, „Das Reich (Gottes) und seine Gerechtigkeit (Mt 6,33 vgl. Lk 12,31)", en: *Bib* 31 (1950) 237-241.

OAKMANN, D. E., "The Buying Power of Two Denarii. A Comment on Luke 10:35", en: *Forum* 3 (1987) 33-38.

—, "The Radical Jesus: You Cannot Serve God and Mammon", en: *BThB* 34 (2004) 122-129.

OBERMÜLLER, Rodolfo, *El testimonio de Lucas. Testimonio cristiano en el mundo heleno-oriental. Teología del Nuevo Testamento*, III, Buenos Aires, La Aurora, 1978, p. 425-510.

—, "La miseria de un rico: Un juicio neotestamentario – Lucas 16:19-31", en: AAVV, *Los pobres. Encuentro y compromiso*, Buenos Aires, La Aurora, 1978, p. 45-66.

Obras de Martín Lutero, Tomo VI, Buenos Aires, La Aurora, 1979.

OEGEMA, G. S., *Der Gesalbte und sein Volk. Untersuchungen zum Konzeptualisierungsprozess der messianischen Erwartungen von den Makkabäern bis Bar Koziba*, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1994.

Ó FEARGHAIL, Fearghus, "Rejection in Nazareth: Lk 4,22", en: ZNW 75 (1984) 60-72.

—, *The Introduction to Luke-Acts. A Study of the Role of Lk 1,1-4,44 in the Composition of Luke's Two-Volume Work*, Analecta Biblica 126, Roma, Pontificio Instituto Biblico, 1991.

O'HANLON, J. "The Story of Zacchaeus and the Lukan Ethic", en: *JSNT* 12 (1981) 2–26.

OKORIE, A. M., "Meals as Type-Scenes in the Third Gospel", en: *MelTheol* 47 (1996) 17-26

—, "The Characterization of the Tax Collectors in the Gospel of Luke", en: *CThM* 22 (1995) 27-32.

O'LEARY, A., "The Role of Possessions in the Journey Narrative of Luke 9:51-19,27", en: *MSt* 28 (1991) 41-60.

OLIVER, H. H., "The Lucan Birth Stories and the Purpose of Luke-Acts", en: *NTS* 10 (1963-64) 202-226.

OLYAN, S. M., "The Exegetical Dimensions of Restrictions of the Blind and the Lame in Texts from Qumrán", en: *DSD* 8 (2001) 38-50.

O'ROURKE, John, "Some Notes on Luke 15,11-32", en: *NTS* 18 (1971-72) 431-433.

OSTEN-SACKEN, Peter von der, „Zur Christologie des lukanischen Reiseberichts", en: *EvTh* 33 (1933) 476-496.

O'TOOLE, Robert F., "Parallels Between Jesus and His Disciples in Luke-Acts: A Further Study", en: *BZ* (NF) 27 (1983) 195-212.

—, "The Literary Form of Luke 19:1-10", en: *JBL* 110 (1991) 106-116.

OVERBECK, Bernhard, *Das Heilige Land. Antike Münzen und Siegel aus einem Jahrtausend jüdischer Geschichte.* Texte von Bernhard Overbeck unter Zugrundelegung der wissenswchaftlichen Bestimmungen durch Yaakov Meshorer. Katalog der Sonderausstellung 1993/94 der Staatlichen Münzsammlung München, Múnich, Editora de la Staatliche Münzsammlung München, 1993.

PANIER, Louis, "Lecture sémiotique et projet théologique", en: *RSR* 78 (1990) 199-220.

—, „Theologische Implikationen einer setmiotischen Lektüre biblischer Texte", en: *ThQ* 169 (1989) 223-237.

PARKER, Pierson, "Luke and the Fourth Evangelist", en: *NTS* 9 (1962-63) 317-336.

PARSONS, M. C., "'Short in Stature': Luke's Physical Description of Zacchaeus", en: *NTS* 47 (2001) 50-57.

PASCHKE, Boris A., „*Nomen est omen*: Warum der gekreuzigte Jesus wohl auch unter Anspielung auf seinen Namen verspottet wurde", en: *NT* 49 (2007) 313-327.

PATTE, Daniel, "An Analysis of Narrative Structure and the Good Samaritan", en: *Semeia* 2 (1974) 1-26.

—, *Structural Exegesis for New Testament Critics*, Minneapolis, Fortress Press, 1990.

—, "Structural Analysis of the Parable of the Prodigal Son: Towards a Method", Cap. II de: PATTE, Daniel (Ed.), *Semiology and Parables: An Exploration of the Possibilities Offered by Structuralism for Exegesis*, Pittsburgh, Pennsylvania, Pickwick Press, 1976, p. 71-158.

—, *What is Structural Exegesis?*, Philadelphia, Fortress Press, 1976.

PATTE, Daniel (Ed.), *Semiology and Parables: An Exploration of the Possibilities Offered by Structuralism for Exegesis*, Pittsburgh, Pennsylvania, Pickwick Press, 1976.

PELLEGRINI, S., „Ein ‚ungetreuer' οἰκονόμος (Lc 16,1-9)? Ein Blick in die Zeitgeschichte Jesu", en: *BZ* 48 (2004) 161-178.

PESCH, W., „Zur Exegese von Mt 6,19-21 und Lk 12,33-34", en: *Bib* 41 (1960) 356-378.

PETRACCA, Vincenzo, *Gott oder das Geld. Die Besitzethik des Lukas*, Tubinga, Franke Verlag, 2003.

—, „Gott oder Mammon. Überlegungen zur neutestamentlichen Besitzethik", en: *ZNT* 8 (2001) 18-24.

PHILLIPS, G. A., "'What is Written? How Are You Reading?' Gospel, Intertextuality and Doing Lukewise: Reading Lk 10:25-42 Otherwise", en: *Semeia* 69-70 (1995) 111-147.

PHILLIPS, T. E., "Reading Recent Readings of Issues on Wealth and Poverty in Luke and Acts", en: *CBR* 1 (2003) 231-269.

PHILONENKO, Marc, "Le l'intérêt des deutérocanoniques pour l'interprétation du Nouveau Testament: l'exemple de *Luc* 16,9", en: *RevSR* 73 (1999) 177-183.

PIKAZA, Xavier, "La resurrección: Perspectiva de Lucas", en: *BF* v. 25, n. 75 (1999) 378-418.

PILGRIM, Walter E., *Good News to the Poor. Wealth and Poverty in Luke-Acts*, Minneapolis, Augsburg Publishing House, 1981.

PILLAY, C. A. Joachim, "'Children of Abraham' in the Gospels", en: *IJT* 20 (1971) 57-69.

PIMENTEL TORRES, Franklyn, "El abismo que separa y que rompe la fraternidad (Lc 16,19-31)", *RIBLA* 44 (2000) 87-102.

du PLESSIS, I. I., "Once More: The Purpose of Luke's Prologue (Lk 1,1-4)", en: *NT* 16 (1974) 259-272.

—, "Philanthropy or sarcasm? Another Look at the Parable of the Dishonest Manager (Luke 16:1–13)", en: *Neot* 24 (1990) 1–20.

PLEVNIK, J., "The Eyewitnesses of the Risen Jesus in Luke 24", en: *CBQ* 49 (1987) 90-103.

PÖHLMANN, Wolfgang, „Die Abschichtung des Verlorenen Sohnes (Lk 15,12f.) und die erzählende Welt der Parabel", en: *ZNW* 70 (1979) 194-213.

POULAIN, F., Etude exégètique sur Jésus et la richesse d'après Saint-Luc, Diss. Theol, París 1903.

POWELL, Mark Allan, "Toward a Narrative-Critical Understanding of Luke", en: *Interpr* 48 (1994) 341-346.

PREISKER, Herbert, „Lukas 16,1-7", en: *ThLZ* 74 (1949) 85-92.

PROPP, Vladimir, *Morfología del cuento*, Buenos Aires, Juan Goyanarte, 1972.

QUELL, Gottfried, Artículo πατήρ. B: Der Vaterbegriff im AT, *ThWNT*, V, p. 959-974.

RABER, Fritz, Artículo *Furtum*, en: *Der kleine Pauly. Lexikon der Antike*, Múnich, Deutscher Taschenbuch Verlag dtv, 2001, T. II, p. 647-649.

von RAD, Gerhard, *Teología del Antiguo Testamento I*, Salamanca, Sígueme, 1978.

RAMAROSON, Léonard, "Le cœur du Troisième Évangile: Lc 15", en: *Bib* 60 (1979) 348-360.

—, "'Le premier, c'est l'amour'" (Lc 7,47a)", en: *SciEsp* 39 (1987) 329-329.

RAMOS, Adela, "Las mujeres en el Evangelio de Lucas", en: *RIBLA* 40 (2000) 71-86.

RAMSEY, George W., "Plots, Gaps, Repetitions, and Ambiguity in Luke 15", en: *PRS* 17 (1990) 33-42.

RANDLE, Guillermo, *Oculto y descubierto. Una lectura de los signos de los tiempos a la luz del Evangelio de San Lucas*, Buenos Aires, Guadalupe, 1975.

RASCO, Emilio, *La Teología de Lucas: Origen, Desarrollo, Orientaciones*, Roma, Università Gregoriana Editrice, 1976.

—, "Res Bibliographicae. Estudios lucanos", en: *Bib* 55 (1982) 266-280.

REDING, Marcel E., *Handbuch der Moraltheologie*, Múnich, Max Hueber Verlag, 1954.

REGALADO, F. O., "The Jewish Background of the Parable of the Rich Man and Lazarus", en: *AJTh* 16 (2002) 341-348.

REID, Barbara E., "'Do You See This Woman?'" Luke 7:36-50 as a Paradigm for Feminist Hermeneutics", en: *Biblical Research* 40 (1995) 37-49.

—, "Luke: The Gospel for Women?", en: *CThM* 21 (1994) 405-414.

—, "Reading Luke with the Poor", en: *BibTod* 32 (1994) 283-289.

REINSTORF, D. H., "The Rich, the Poor, and the Law", en: *HTS* 60 (2004) 329-348.

RENGSTORF, Karl Heinrich, Artículo ἁμαρτωλός κτλ, *ThWNT*, I, p. 320-339.

—, *Das Evangelium nach Lukas*. NTD, 3, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1975.

RESE, Martin, „Neuere Lukas-Arbeiten. Bemerkungen zur gegenwärtigen Forschungslage", en: *ThLZ* 106 (1981) 225-237.

RICCIARDI, Alberto, "La Carta de Henoc (I Henoc 91-105) y la vindicación de los justos sufrientes", en: *RBíbl* 42 n. 176 (1980) 65-83.

RICHARD, Pablo, "El Evangelio de Lucas: estructura y claves para una interpretación global del Evangelio" en *RIBLA 44* (2003) 7-31.

RICHTER REIMER, Ivoni, "Lucas 1-2 bajo una perspectiva feminista. *...y la salvación se hace cuerpo*", en: *RIBLA* 44 (2003) 32-52.

RICCOEUR, Paul, "Del conflicto a la convergencia de los métodos en exégesis biblica", en: BARTHES, Roland, y otros, *Exégesis y hermanéutica*, Madrid, Cristiandad, 1976, p. 33-50.

RIGAUX, Beda, *Para una historia de Jesús. IV. El Testimonio del Evangelio de Lucas*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1972.

RINGGREN, Helmer, y ZIMMERLI, Walter, *Spüche/Prediger.* ATD, 16/1, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1980[3].

RIUS-CAMPS, Josep, "Qüestions sobre la doble obra lucana IV. Lc 10,25-18.30: una perfecta estructura concèntrica dins la Secció del Viatge (9,51-19,46)", en: *RevCatTeol* 8 (1983) 283-257.

ROBINSON, B. P., "The Place of the Emmaus Story in Luke-Acts", en: *NTS* 30 (1984) 481-497.

ROBINSON, John Arthur Thomas, *Redating the New Testament*, Londres, SCM Press LTD, 1977[2].

ROBINSON, William C., "The Theological Context for Interpreting Luke's Travel Narrative (9,51ff)", en: *JBL* 79 (1960) 20-31.

ROCCO, Diana, "El cristianismo judaizante: historia de una pasión y muerte", en: CT 26 (2007) 115-128.

RODRÍGUEZ CARMONA, Antonio, "La comunidad cristiana a la luz de los escritos de Lucas", en: *COM* 14 (1981) 311-334.

ROLLER, O. K., *Münzen, Geld und Vermögensverhältnisse in den Evangelien*, Karlsruhe, F. Wielandt, 1969 ((Reimpresión de la edición de 1929).

ROLOFF, Jürgen, „Abraham im Neuen Testament. Beobachtungen zu einem Aspekt biblischer Theologie", en: ROLOFF, Jürgen, *Exegetische Verantwortung in der Kirche. Aufsätze*, Gotinga, 1990, p. 231-253.

—, *Jesus*, Múnich, C. H. Beck, 2000.

—, *Neues Testament.* Neukirchener Arbeitsbücher, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1979[2].

ROSS TAYLOR, Lily, „Divus Julius", en: WLOSOK, Antonie (Ed.), *Römischer Kaiserkult*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1978, p. 333.

ROTHKOFF, Aaron, Art. "Prosbul", *Encyclopedia Judaica*, Nueva York, MacMillan, 1971, T. XIII, 1181.

ROUSSEAU, F. "Les structures littéraires du Benedictus (Lc 1,68-79)", en: *NTS* 32 (1986) 268-282.

RUDOLPH, Kurt, *Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion*, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1990[3].

RÜGER, Hans Peter, „Μαμωνᾶς", en: *ZNW* 64 (1973) 127-131.

SABUGAL, Santos, "La resurrección de Jesús en el Evangelio de Lucas: Lc 24,1-49", en: *Revista Agustiniana* v. 33, n. 100 (1992) 463-493.

SAFRAI, S., y FLUSSER, D., "The Slave of Two Masters", en: *Immanuel* 6 (1976) 30-33.

SAMAIN, Etienne, "L'évangile de Luc et le Livre des Actes: éléments de composition et de structure", Cahiers bibliques 10; en: *FV* 70 (1971) 3-24.

—, "Manifesto de Libertação: o Discurso-programa de Nazaré (Lc 4,16-21)", en: *REB* 34 (1974) 261-287.

SAMKUTTY, V. J., *The Samaritan Misión in Acts*, LNTS 328, Londres, Nueva Cork, T&T Clark, 2006

SANDERS, Jack T., "Tradition and Redaction in Luke 15,11-32", en: *NTS* 15 (1968-69) 433-438.

SANDMEL, S., "Philo's Place in Judaism. II: A Study of Conceptions of Abraham in Jewish Literature", en: *HUCA* 26 (1955) 151-332.

SAUSSURE, Ferdinand de, *Curso de lingüística general.* Publicado por Charles Bally y Albert Secheyahe con la colaboración de Albert Riedlinger, Buenos Aires, Losada, 1978[12].

SCHABERG, Jane, "Luke", en: Carol A. Newsom y Sharon H. Ringe (Eds.), *The Women's Bible Commentary*, Londres, SPCK; Louisville, Westminster/John Knox Press, 1992, p. 275-292.

SCHEFFLER, E. H., "The Social Ethics of the Lukan Baptist (Lc 3:10-14)", en: *Neot* 24 (1990) 21-36.

SCHERSTEN LAHURD, Carol, "One God, One Father: Abraham in Judaism, Christianity and Islam", en: *Dialog* 29 (1990) 17-24.

SCHIWY, Günther, *Iniciación al Nuevo Testamento. Comentario y material de trabajo. 1: Mateo – Marcos – Lucas*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1969.

SCHLATTER, Adolf, *Der Evangelist Matthäus. Seine Sprache, sein Ziel, seine Selbstständigkeit*, Stuttgart, Calwer Verlag, 1948.

—, *Die Evangelien nach markus und Lukas. Ausgelegt für Bibelleser*, Stuttgart, Calwer Verlag, 1979 (Reimpresión de la edición revisada de 1961).

—, *Die Theologie der Apostel*, Stuttgart, Calver Vereinsbuchhandlung, 1922[2].

—, *Geschichte Israels von Alexander dem Großem bis Hadrian*. Mit einer Vorbemerkung zum Neudruck von L. Goppelt, Stuttgart, Calver Verlag, 1972. (Reimpresión reprográfica de la 3ª Ed. 1925).

SCHIRMER, Dietrich, *Exegetische Studien zum Werk des Lukas erklärt aus seinem jüdischen Kontext. Ein Arbeitsbuch*, Berlín, 2001.

SCHMIDT, Ervino, "Reino de Deus e as riquezas conforme Lucas 12", en: *EstTeol* 15 (1975) 14-25.

SCHMIDT, Josef, *El Evangelio según San Marcos*, Barcelona, Herder, 1968.

SCHMITHALS, Walter, *Einleitung in die drei ersten Evangelien*, Berlín – Nueva York, Walter de Gruyter, 1985.

—, „Lukas – Evangelist der Armen", en: *ThViat* 12 (1973-74) 153-167.

SCHMIDT, T. E., *Hostility to Wealth in the Synoptic Gospels*, JSNT.S 15 (1987).

SCHMITZ, R. P., „Abraham III. Im Judentum", en: en *TRE* I, 385.

SCHNACKENBURG, Rudolf, „Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments", Párr. 13: „Die Stellung zu Arbeit und Besitz", en: REDING, Marcel E., *Handbuch der Moraltheologie*, Múnich, Max Hueber Verlag, 1954, p. 79-86.

SCHNEIDER, Carl, καθαιρέω, καθαίρεσις, *ThWNT* III, p. 414-416.

SCHNEIDER, Gerhard, *Das Evangelium nach Lukas. Kapitel 11-24*, ÖTBKNT 3/2, Gütersloh – Würzburg, Gütersloher Verlagshaus Mohn – Echter-Verlag, 1977.

—, „Der Zweck des lukanischen Doppelwerks", en: *BZ* (NF) 21 (1977) 45-66.

—, „Jesu überraschende Antworten. Beobachtungen zu den Apophtegmen des dritten Evangeliums", en: *NTS* 29 (1983) 321-336.

—, „Zur Bedeutung von καθεξῆς im lukanischen Doppelwerk", en: *ZNW* 68 (1977) 128-131.

SCHNEIDER, Johannes, „Zur Analyse des lukanischen Reiseberichts", en: AA.VV., *Synoptische Studien. Alfred Wikenhauser zum 70. Geburtstag dargebracht*, Múnich, 1953, p. 207-229.

SCHNIDER, Franz, „Ausschließen und ausgeschlossen werden. Beobachtungen zur Struktur des Gleichnisses vom Pharisäer und Zöllner Lk 18,10-14a", en: *BZ* (NF) 24 (1980) 42-56.

—, *Die verlorenen Söhne. Strukturanalytische und historisch-kritische Untersuchungen zu Lk 15*, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht; Friburgo, Universitätsverlag, 1977.

SCHNIDER, Franz, y STENGER, Werner, „Die offene Tür und die unüberschreitbare Kluft. Strukturanalytische Überlegungen zum Gleichnis vom reichen Mann und armen Lazarus (Lk 16,19-31)", en: *NTS* 25 (1978-79) 273-283.

SCHOTTROFF, Luise, „Das Gleichnis vom verlorenen Sohn", en: *ZThK* 68 (1971) 27-52.

—, „Vom Mut, Gott nachzuahmen: Feindesliebe und Schuldenerlass", en: *BiKi* 58 (2003) 83-90.

SCHOTTROFF, Luise, y STEGEMANN, Wolfgang, *Jesús de Nazaret, esperanza de los pobres*, Salamanca, Sígueme, 1981.

SCHRAMM, Tim, *Der Markus-Stoff bei Lukas. Eine literarkritische und redaktionsgeschichtliche Untersuchung*, Cambridge, University Press, 1971.

SCHRAMM, Tim, y LÖWENSTEIN, K., *Unmoralische Helden. Anstößige Gleichnisse Jesu*, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1986.

SCHRENK, Gottlob, Artículo δικαιόω, *ThWNT*, II, p. 215-223.

SCHRAGE, Wolfgang, Artículo τυφλός κτλ, *ThWNT* VIII, p. 270-294.

SCHUBERT, J., "Joy and Praise in the Gospel of Luke" en: *BibTod* 38 (2000) p. 349-355.

SCHUBERT, Paul, "The Structure and Significance of Luke 24", en: AA.VV., *Neutestamentliche Studien für Rudolf Bultmann zu seinem siebzigsten Geburtstag am 20.8.1954*, BZNW 21, Berlín, Walter de Gruyter, 1957², p. 165-186.

SCHULZ, Siegfried, *Die Mitte der Schrift. Der Frühkatholizismus im Neuen Testament als Herausforderung an den Protestantismus*, Stuttgart, Kreuz, 1976.

—, „Gottes Vorsehung bei Lukas", en: *ZNW* 54 (1963) 104-116.

SCHÜRMANN, Heinz, *Das Lukasevangelium*. Herders theologischer Kommentar zum NT, III/1, Friburgo/Brisgovia, Herder, 1969.

—, „Das Thomasevangelium und das lukanische Sondergut", en: *BZ* (NF) 7 (1963) 236-260.

—, „Evangelienschrift und kirchliche Unterweisung. Die repräsentative Funktion der Schrift nach Lk 1,1-4", en: BRAUMANN, Georg (Ed.), *Das Lukas-Evangelium. Die redaktions- und kompositionsgeschichtliche Forschung*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1974, p. 135-167. Primera publicación en: SCHÜRMANN, Heinz, *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien*, Düsseldorf, Patmos-Verlag, 1967, p. 251-271.

—, „Protolukanische Spracheigentümlichkeiten? Zu Fr. Rehkopf, *Die lukanische Sonderquelle. Ihr Umfang und Sprachgebrauch*", en: *BZ* (NF) 5 (1961) 266-286.

SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth, "Lk 13:10-17: Interpretation for Liberation and Transformation". en: *ThD* 36 (1989) 303-319.

SCHWARZ, Günther, „,... lobte den betrügerischen Verwalter'? (Lk 16,8a)", en: *BZ* (NF) 18 (1974) 94-95.

SCHWEIZER, Eduard, *Das Evangelium nach Lukas*, NTD, 3, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1982.

—, *Das Evangelium nach Matthäus*, NTD, 2, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1973.

—, *Neues Testament und Christologie im Werden (Aufsätze)*, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1982.

—, „Plädoyer der Verteidigung in Sachen: Moderne Theologie versus Lukas", en: *ThLZ* 105 (1980) 241-252.

—, „Zur Frage der Lukasquellen. Analyse von Luk. 15,11-32", en: *ThZ* 4 (1948) 469-471.

SCHWEITZER, Albert, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tubinga, Mohr-Siebeck, 1951⁶.

SCOTT, Bernard Brandon, "A Master's Praise. Luke 16,1-8a", en: *Bib* 64 (1983) 173-188.

SECCOMBE, David P., *Possessions and the Poor in Luke-Acts*, Linz, 1982.

SELLEW, Philip, "Interior Monologue as a Narrative Device in the Parables of Luke", en: *JBL* 111 (1992) 239-253.

SELLIN, Gerhard, „Komposition, Quellen und Funktion des lukanischen Reiseberichtes (Lk. IX,51-XIX,28)", en: *NT* 20 (1978) 100-135.

—, „Lukas als Gleichniserzähler: die Erzählung vom barmherzigen Samariter (Lk 10,25-37)", en: *ZNW* 65 (1974) 166-189 (Primera parte); *ZNW* 66 (1975) 19-60 (Segunda parte).

SENG, Egbert W., „Der reiche Tor. Eine Untersuchung von Lk. XII,16-21 unter besonderer Berücksichtigung form- und motivgeschichtlicher Aspekte", en: *NT* 20 (1978) 136-155.

SICRE, J. L., *De David al Mesías. Textos básicos de la esperanza mesiánica*, Estella, Verbo Divino, 1995.

SETZER, Claudia, "Excellent Women: Female Witness to the Resurrection", en: *of Biblical Literature* 116 (1997) 259-272.

SHEMESH, A., "'The Holy Angels Are in Their Council': The Exclusion of Deformed Persons from Holy Places in Qumran and Rabbinic Literature", en: *DSD* 4 (1997) 179-206.

SIFFER-WIEDERHOLD, N., "Le projet littéraire de Luc d'après le prologue de l'évangile (Lc 1,1-4)", en: *RevSR* 79 (2005) 39-54.

SIKER, Jeffrey S., "From Gentile Inclusion to Jewish Exclusion: Abraham in Early Christian Controversy with Jews", en: *BThB* 19 (1989) 30-36.

SILVA GOTAY, Samuel, *El pensamiento cristiano revolucionario en América Latina y el Caribe. Implicancias de la teología de la liberación para la sociología de la religión*, Cordillera/Sígueme, 1983[2].

SIMOENS, Yves, "Linguistique sauerienne et théologie", en: *RSR* 61 (1973) 7-22.

SIMON, E., *Hat der dritte Evangelist den kanonischen Matthäus benutzt?*, Bonn, 1881.

SIMON, M., "Sur les débuts du prosélytisme juif", en : AAVV, *Festschrift für A. Dupont-Sommer*, 1971, 509-520.

SIMON, Marta Lucía, "'Bienaventurados los pobres de espíritu' (Mt 5,3)", en: *BF* 5 n. 14 (1979) 148-162.

SMITH, D. E., "Table Fellowship as a Literary Motif in the Gospel of Luke", en: *JBL* 106 (1986) 613-638.

SNEEN, Donald J., "An Exegesis of Luke 1:1-4 with Special Regard to Luke's Purpose as a Historian", en: *ET* 83 (1971-72) 40-43.

STÄHLIN, Gustav, Articulo φιλέω κτλ, *ThWNT*, IX, p. 112-169.

STAUFFER, Ethelbert, *Die Theologie des Neuen Testaments*, Gütersloh, Bertelsmann, 1948[4].

STEELE, E. S., "Luke 11:37-54 – A Modified Hellenistic Symposium?", en: *JBL* 103 (1984) 379-394.

STETTBERGER, Herbert, *Nichts haben - alles geben? Eine kognitiv-linguistisch orientierte Studie zur Besitzethik im lukanischen Doppelwerk*, Herders biblische Studien 45, Friburgo/Brisgovia, Herder, 2005.

STOEBE, H., „Die Einnahme Jerusalems und der Sinnor", en: *ZDPV* 73 (1957), 73–99.

STRECKER, Georg, *Die Bergpredigt. Ein exegetischer Kommentar*, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1985[2].

STRICHER, J., "The Men-Women Parallels in the Work of Luke", en: *BDV* 53 (1999) 14-17.

STROBEL, August, „Die Ausrufung des Jobeljahres in der Nazarethpredigt Jesu; zur apokalyptischen Tradition Lk 4,16-30", en. AAVV, *Jesus in Nazareth*, *BZWN* 40, Berlín, Walter de Gruyter, 1972, p. 38-50.

SWEETLAND, Dennis M., "Discipleship and Persecution: A Study of Luke 12,1-12", en: *Bib* 65 (1984) 61-79.

TALBERT, Charles H., "Conversion in the Acts of the Apostles: Ancient Auditors' Perceptions", en: TALBERT, Charles H., *Reading Luke-Acts in its Mediterranean Milieu*, NT.S 107, Leiden, Brill, 2003, p. 135-148.

—, *Literary Patterns, Theological Themes, and the Genre of Luke-Acts*, Missoula, Montana, Scholars Press, 1974.

—, *Reading Luke-Acts in its Mediterranean Milieu*, NT.S 107, Leiden, Brill, 2003.

—, "Shifting Sands: The Recent Study of the Gospel of Luke", en: *Interpr* 30 (1976) 381-395.

—, "The Place of the Resurrection in the Theology of Luke", en: *Interpr* 46 (1992) 19-30; y en TALBERT, Charles H., *Reading Luke-Acts in its Mediterranean Milieu*, NT.S 107, Leiden, Brill, 2003, p. 121-133.

TALBERT, Charles H. (Ed.), *Perspectives on Luke-Acts*, Edimburgo, Vanderbilt, 1978.

TALMON, S., "Der 'barmherzige Samariter' – Ein 'guter Israelit'?", en: *Kirlsr* 16 (2001), 149-160.

TANGHE, Vincent, "Abraham, Son fils et son envoyé (Luc 16,19-31)", en: *RB* 91 (1984) 557-577.

TANNEHILL, Robert C., "The Mission of Jesus according to Luke iv,16-30", en: AAVV, *Jesus in Nazareth*, *BZNW* 40, Berlin, Walter de Gruyter, 1972, p. 51-75.

—, "The Story of Zacchaeus as Rhetoric: Luke 19,1-10", en: *Semeia* 64 (1993) 201-211.

TATUM, W. Barnes, "The Epoch of Israel: Luke I – II and the Theological Plan of Luke-Acts", en: *NTS* 13 (1966-67) 184-195.

TEMME, J. M. "The Shepherds' Role", en: *BitTod* 29 (1991) 376-378.

THEISSEN, Gerd, „Die Tempelweissagung Jesu. Prophetie im Spannungsfeld von Stadt und Land", en: THEISSEN, Gerd, *Studien zur Soziologie des Urchristentums*, Tubinga. Mohr-Siebeck, 1979, p. 142-159. Primera publicación en: *ThZ* 32 (1976) 144-158.

—, „Gewaltverzicht und Feindesliebe (Mt 5,38-48/Lk 6,27-38) und deren sozialgeschichtlicher Hintergrund", en: THEISSEN, Gerd, *Studien zur Soziologie des Urchristentums*, Tubinga, Mohr-Siebeck, 1979, p. 160-197.

—, "Pax Romana et pax Christi. Le christianisme primitif et l'idée de paix", en: RThPh 124 (1992) 62-84,

THEISSEN, Gerd, y MERZ, Annette, *Der historische Jesús. Ein Lehrbuch*, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1996 (versión castellana: *El Jesús histórico. Manual*, Biblioteca de Estudios Bíblicos, 100; Salamanca, Sígueme, 1999).

THEOBALD, Michael, „Das Magnificat Mariens in der Sicht Martin Luthers", en: *ThGl* 92 (2002) 491-507.

—, „Die Anfänge der Kirche. Zur Struktur von Lk. 5,1-6,19", en: *NTS* 30 (1984) 91-108.

THOMAS, André, y VAN AARDE, Andries G., "Samaria as belangeruimte in Lukas-Handelinge", en: *HTS* 54 (1998) 760-788.

TOLBERT, Malcolm, „Die Hauptinteressen des Evangelisten Lukas", en: BRAUMANN, Georg (Ed.), *Das Lukas-Evangelium. Die redaktions- und kompositionsgeschichtliche Forschung*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1974, p. 337-353. Primera publicación: "Leading Ideas of the Gospel of Luke", en: *RExp* 64 (1967) 441-451.

TOPEL, L. John, "On the Injustice of the Unjust Steward: Lk 16:1-13", en: *CBQ* 37 (1975) 216-227.

TORGERSON, Heidi, "The Healing of the Bent Woman: A Narrative Interpretation of Luke 13:10-17", en: *CThM* 32 (2005) 176-186.

TORRE GUERRERO, G. M. de la, "Las parábolas como expresión simbólica de liberación", en: *RIBLA* 9 (1991) 114-116.

TOY, Crawford H., *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Proverbs* (ICC), Edimburgo, T. & T. Clark, 1948[4].

TRILLING, Wolfgang, „Zur Überlieferungsgeschichte des Gleichnisses vom Hochzeitsmahl Mt 22,1-14", en: *BZ* (NF) 4 (1960) 251-265.

TRIMAILLE, M., "La conception lucanienne de la misión et ses conséquences pour la topographie de l'œvre de Luc", en: *EV* 114 (2004) 16-23.

TROMPF, Garry W., "La section médiane de l'Évangile de Luc: l'organisation des documents", en: *RHPhR* 53 (1973) 141-154.

TYSON, Joseph B., *Images of Judaism in Luke-Acts*, Columbia, SC, University of South Carolina Press, 1991.

VALENTINI, A., *Il Magnificat. Genere letterario, Struttura, Esegesi*, Associazione Biblica Italiana 16, Boloña, Dehoniane, 1987.

van BEECK, F. J., "'Lost and Found' in Luke 15: Biblical Interpretation and Self-Involvement", en: *ET* 114 (2003) 399-404.

van GOUDOEVER, J., "The Place of Israel in Luke's Gospel", en: *NT* 8 (1966) 111-123.

VANHOYUE, A., "Structure du Benedictus", en: *NTS* 12 (1965-66) 382-389.

van STADEN, P., "Role Playing and Intertextuality as Clue: The Story of the Unjust Steward (Luke 16:1-15)", en: *EP* 78 (1996) 1-25.

—, "Transformerende riglyne vir die kerk uit Luicas 14: Mense is belangriker as reëls en grense", en: *HTS* 53 (1997) 650-669.

van STEEMPROORT, P. A., "The Interpretation of the Ascension in Luke and Acts", en: *NTS* 5 (1958) 30-42.

van UNNIK, Wilhelm Cornelis, „Die Motivierung der Feindesliebe in Lukas VI 32-35", en: *NT* 8 (1966) 284-300.

—, "Éléments artistiques dans l'évangile de Luc", en: *EThL* 46 (1970) 401-412.

—, "Luke-Acts, A Storm Center in Contemporary Scholarship", en: KECK, Leander E., y MARTYN, J. Louis (Eds.), *Studies in Luke-Acts. Essays Presented in Honor of Paul Schubert*, Londres, S.P.C.K., 1968, p. 15-32.

—, "The 'Book of Acts': The Confirmation of the Gospel", en: *NT* 4 (1960) 27-59.

VARKEY, Saji, Den Armen gehört das Reich Gottes. Lukanische Impulse für eine Dalit-Theologie, Ratisbona, Shaker Verlag, 2001.

VÁZQUEZ MEDEL, Manuel Ángel, "El perdón libera del odio. Lectura estructural de Lc 15,11-32", en: *COM* 11 (1978) 271-312.

VERMES, Geza, "Scripture and Traditions in Judaism", en: *StPB* 4 (1961) 67-126 y 193-227.

VIELHAUER, Philipp, „Zum ‚Paulinismus' der Apostelgeschichte", en: *EvTh* 10 (1950-51) 1-15. (También en inglés: "On the 'Paulinism' of Acts", en: KECK, Leander E., y MARTYN, J. Louis (Eds.), *Studies in Luke-Acts. Essays Presented in Honor of Paul Schubert*, Londres, S.P.C.K., 1968, p. 33-50).

VIOLET, Bruno, „Zum rechten Verständnis der Nazareth-Perikope Lc 4,16-30", en: *ZNW* 37 (1937) 251-271.

VITÓRIO, J., "'E procurava ver quem era Jesus...' Análise do sentido teológico de 'ver' em Lc 19,1-10", en: *PT* 19 (1987) 9-27.

VÖLKEL, Martin, „Der Anfang Jesu in Galiläa. Bemerkungen zum Gebrauch und zur Funktion Galiläas in den lukanischen Schriften", en: *ZNW* 64 (1973) 222-232.

—, „Exegetische Erwägungen zum Verständnis des Begriffs ΚΑΘΕΞΗΣ im lukanischen Prolog", en: *NTS* 20 (1974) 289-299.

—, „‚Freund der Zöllner und Sünder'", en: *ZNW* 69 (1978) 1-10.

WA, Weimariana: *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe* (Weimarer Ausgabe), Weimar, Hermann Böhlaus Nachfolger, Akademische Druck- und Verlagsanstalt, Graz.

WÄCHER, A., Art. שְׁאוֹל, *ThWAT*, VII, p. 901-910.

WAELKENS, Robert, "L'analyse structurale des paraboles. Deux essais: Luc 15,1-32 et Matthieu 13,44-46", en: *RThLouv* 8 (1977) 160-178.

WALKER, W. O., "Jesus and the Tax Collectors", en: *JBL* 97 (1978) 221-238.

WANSEY, J. C., "The Parable of the Unjust Steward: An Interpretation", en: *ET* 47 (1935-36) 39-40.

WANDER, Bernd, *Gottesfürchtige und Sympathisanten. Studien zum heidnischen Umfeld von Diasporasynagogen*, WUNT 104, Tubinga, Mohr Siebeck, 1998.

—, *Trennungsprozesse zwischen Frühem Christentum und Judentum im 1. Jahrhundert n. Chr. Datierbare Abfolgen zwischen der Hinrichtung Jesu und der Zerstörung des Jerusalemer Tempels*, TANZ 16; Tubinga-Basilea, Francke, 1994.

WEHRLI, Eugene S., "Luke 16,19-31", en: *Interpr* 31 (1977) 276-280.

WEISS, Hans-Friedrich, Artículo Φαρισαῖος, B: Die Pharisäer im neuen Testament, *ThWNT*, IX, p. 36-51.

WEISS, Johannes, *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*. Dritte Auflage, Herausgegeben von Ferdinand Hahn. Mit einem Geleitwort von Rudolf Bultmann, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1964.

WENDLAND, Ernst R., "Finding Some Lost Aspects of Meaning in Christ's Parables of the Lost–and Fount (Luke 15)", en: *TJ* 17 (1996) 15-65.

WENGST, Klaus, *Demut – Solidarität der Gedemütigten. Wandlungen eines Begriffes und seines sozialen Bezugs in griechisch-römischer, alttestamentlich-jüdischer und urchristlicher Tradition*, Múnich, Kaiser Verlag, 1987.

—, *Pax romana and the Peace of Jesus Christ*, Londres, SCM Press, 1987.

WESTERMANN, Claus, *Das Buch Jesaja. Kapitel 40-66*, ATD, 19, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1981[4].

de WETTE, W. H. L., *Lehrbuch der hist.-kritischen Einleitung in die kanonischen Bücher des NT*, 1926 (1948[5]).

WHITE, Richard C., "Vindication for Zacchaeus?", en: *ET* 91 (1979) 21.

WIEFEL, Wolfgang, *Das Evangelium nach Lukas*, ThHKNT III, Berlín, Evangelische Verlagsanstalt, 1988 (Primera edición de la nueva versión del comentario).

WILCKENS, Ulrich, "Interpreting Luke-Acts in a Period of Existentialist Theology", en: KECK, Leander E., y MARTYN, J. Louis (Eds.), *Studies in Luke-Acts. Essays Presented in Honor of Paul Schubert*, Londres, S.P.C.K., 1968, p. 60-83.

WILCKENS, Ulrich, *Theologie des Neuen Testaments. Band I: Geschichte der urchristlichen Theologie. Teilband 1: Geschichte des Wirkens Jesu in Galiläa*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 2005[2] (Ed. revisada).

WILKEN, R. L., "The Christianizing of Abraham: The Interpretation of Abraham in Early Christianity", en: *ConcThM* 43 (1972) 723-731.

WILKENS, Wilhelm, „Die theologische Struktur der Komposition des Lukasevangeliums", en: *ThZ* 34 (1978) 1-13.

—, „Die Versuchungsgeschichte Luk. 4,1-13 und die Komposition des Evangeliums", en: *ThZ* 30 (1974) 262-272.

WILLIAMS, Francis E., "Is Almsgiving the Point of the 'Unjust Steward'?", en: *JBL* 83 (1964) 293-297.

WILSON, S. G., "Lukan Eschatology", en: *NTS* 15 (1969-70) 330-347.

WINTER, Paul, „Lukanische Miszellen", en: *ZNW* 49 (1958) 65-77.

WITHERINGTON, Ben, "On the Road with Mary Magdalene, Joanna, Susanna, and Other Disciples – Luke 8,1-3", en: *ZNW* 70 (1979) 243-248.

WLOSOK, Antonie (Ed.), *Römischer Kaiserkult*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1978.

WOLTER, M. „Lk 15 als Streitgespräch", en: *EThL* 78 (2002) 25-56.

ZEITLIN, S., "Proselytes and Proselytism during the Second Commonwealth and Early Tannaitic Period", en: AAVV, *Festschrift für H. A. Wolfson*, II, 1965, 871-881.

ZIESLER, J. A., "Luke and the Pharisees", en: *NTS* 25 (1978-79) 146-157.

ZIMMERLI, Walter, „Die Frage des Reichen nach dem ewigen Leben", en: *EvTh* 19 (1959) 90-97.

—, *Ezechiel*, BKAT XIII/2; Neukirchen-Vluyn, Neukirchener, 1969.

ZIMINSKI, J., "The Parable of the Good Samaritan – Asking the Correct Questions", en: *Emmanuel* 98 (1992) 312-317.

ZIMMERMANN, Heinrich, *Neutestamentliche Methodenlehre. Darstellung der historisch-kritischen Methode*, Neubearb. von Klaus Kliesch, Stuttgart, Katholisches Bibelwerk, 1982[7].