

# RIBLA

REVISTA DE INTERPRETACIÓN  
BÍBLICA LATINOAMERICANA

Nº 44

## El Evangelio de Lucas



QUITO, ECUADOR

2003/1





---

## CONTENIDO

PABLO RICHARD. <i>Presentación</i> .....	5
PABLO RICHARD. <i>El Evangelio de Lucas. Estructura y claves para una interpretación global del Evangelio</i> .....	7
IVONI RICHTER REIMER. <i>Lucas 1-2 bajo una perspectiva feminista ...y la salvación se hace cuerpo</i> .....	32
CRISTINA CONTI. <i>El amor como praxis. Estudio de Lucas 7,36-50</i> .....	53
ADELA RAMOS. <i>Las mujeres en el Evangelio de Lucas</i> .....	71
FRANKLIN PIMENTEL. <i>El abismo que separa y que rompe la fraternidad (Lc 16,19-31)</i> .....	87
SANDRO GALLAZZI. <i>Pues yo estoy en medio de ustedes como ¡aquel que sirve! (Lc 22,27)</i> .....	103
NÉSTOR O. MÍGUEZ. <i>Entrevistas en Jerusalén. Relatos en torno del relato lucano de la Pasión</i> .....	124
J. SEVERINO CROATTO. <i>Jesús muere como profeta en Jerusalén. La construcción lucana del Jesús profeta</i> .....	144
CARLOS RUIZ. <i>El Camino de Emaús (Lc 24,13-35)</i> .....	159



---

## PRESENTACIÓN

Este número de Ribla dedicado al Evangelio de Lucas, se inscribe en la larga tradición de Ribla de abordar libros específicos del NT. Así lo hicimos en el número 17 sobre Juan y Cartas, en el número 20 sobre Pablo, en el 27 sobre Mateo, en el 31 sobre la carta de Santiago y en el 34 sobre Apocalipsis. En esta tradición de Ribla presentamos ahora este número sobre el Evangelio de Lucas. La intención no ha sido hacer un número exhaustivo sobre el libro específico, sino sobretodo crear pistas hermenéuticas liberadoras, desde el contexto de los pobres y excluidos en América Latina. Igualmente, en la misma escuela de Ribla, se ha buscado combinar una exégesis rigurosa con una dimensión pastoral. El número de Ribla que ahora presentamos se inscribe plenamente en esta tradición y en esta escuela. Llama agradablemente la atención la cantidad de artículos sobre la mujer o desde la mujer en este número dedicado a Lucas. No podía ser de otra forma, pues así es en el Evangelio mismo y también refleja la participación creciente y creativa de la mujer en el movimiento bíblico actual en todos sus niveles, tanto en la exégesis como en la pastoral.

El esquema del número es el siguiente. Primero viene una presentación global del Evangelio, a partir de su estructura y de la forma como Lucas utiliza sus fuentes (Q, Mrc y L). Luego vienen tres artículos desde la perspectiva de la mujer. El primero de Ivoni Richter sobre Lucas capítulos 1-2 en una perspectiva feminista. Sigue uno de Cristina Conti sobre la mujer en el texto, exclusivo de Lucas, 7, 36-50. Finalmente un estudio panorámico sobre la mujer en Lucas de Adela Ramos. Le siguen dos artículos más socio-exegéticos: uno de Franklin Pimentel, sobre Lc 16, 19-31 y otro más genérico sobre la “mesa” en el relato de Lucas, de Sandro Gallazzi. A continuación dos artículos que giran en torno al relato de la Pasión de Jesús. Uno de Néstor Míguez y otro de Severino Croatto sobre Jesús que muere como profeta y sobre la construcción lucana del Jesús profeta. Finalmente uno sobre el Camino de Emaús de Carlos Ruiz.

Ahora se trata de trabajar este número y sobretodo a trabajar con este número el Evangelio de Lucas.

**Pablo Richard**



## EL EVANGELIO DE LUCAS

### *Estructura y claves para una interpretación global del Evangelio*

#### **Resumen**

La finalidad de este artículo es dar una visión global de la obra de Lucas a través de la estructura global del texto. Entre paréntesis y con letra más pequeña daremos algunas claves para la interpretación de esta estructura. No haremos exégesis del texto, apenas se dan algunas claves para entender su estructura. En esta lectura interpretativa de la estructura global del Evangelio he combinado el análisis estructural literario del texto con el análisis de la historia de las fuentes dentro del Evangelio mismo. Pensamos que para descubrir la estructura del texto es fundamental descubrir la forma cómo Lucas utiliza sus fuentes. Además, por detrás de texto y por detrás de las fuentes utilizadas por el texto está siempre presente el Jesús de la Historia. Es desde esta perspectiva que Lucas escribe su Evangelio. En síntesis buscamos discernir la *estructura global* del Evangelio combinando el *análisis literario* (análisis sincrónico) con el *análisis histórico* (análisis diacrónico) del texto. En este análisis histórico del texto queremos descubrir el camino entre el Jesús de la historia y el texto del Evangelio.

#### **Abstract**

The purpose of this article is to provide a global vision of the work of Luke by using the global structure of the text. In brackets and with smaller size letters we will give some keys for the interpretation of this structure. We will not carry out an exegesis of the text, but will only provide some keys for understanding the structure. In this interpretative reading of the global structure of the Gospel I have combined the literary structural analysis of the text with an analysis of the history of the sources within the Gospel itself. We believe that in order to discover the structure of the text it is vital to discover the manner in which Luke uses his sources. Furthermore, behind the text and behind the sources used for the text, the Jesus of History is always present. It is from this perspective that Luke writes his Gospel. In synthesis, we are trying to discern the *global structure* of the Gospel by combining the *literary analysis* (synchronic analysis) with the *historical analysis* (diachronic analysis) of the text. In this historical analysis of the text we want to discover the way which lies between the Jesus of History and the text of the Gospel.

## Introducción

Por detrás de este pequeño ensayo hay ciertamente muchos años de estudio exegético y no quiero recargar mi trabajo con todo el peso y la complejidad de ese trabajo exegético. Quiero que esta presentación global, histórica y literaria del Evangelio de Lucas sea evidente en *el mismo texto* de Lucas que iremos leyendo y en el cual nos iremos sumergiendo. Está claro que la estructura global que presento no es “inspirada” y estoy feliz si alguien propone otra. Como el objetivo inmediato de este artículo es introducir al lector en el texto mismo, debe ser necesariamente leído con el Evangelio de Lucas abierto en las manos del lector, el ideal es utilizar la Biblia de Jerusalén.

Gustavo Gutiérrez decía en Costa Rica: “Detrás de un teólogo europeo hay bibliotecas, detrás de un teólogo latino-americano hay un pueblo”. Yo también he escrito este ensayo urdido por ese pueblo y con la voluntad de entregar al Pueblo de Dios el Evangelio de Lucas, sobre todo a sus comunidades más pobres y excluidas. Quiero que este Evangelio y el Jesús de la Historia que está en su raíz sea asumido por el Pueblo de Dios como el Canon y el Credo de su fe.

## I. Estructura de la obra total de Lucas: Evangelio y Hechos de los Apóstoles

(Es muy posible que Lucas escribió una sola obra, que después se separaría en el Evangelio y los Hechos de los Apóstoles. Leer la obra como un conjunto es una clave interpretativa fundamental. El prólogo histórico y teológico en Lc 1,1-4,13 sería un prólogo a toda la obra lucana (Lc y Hch). Lc 24,50-53 y Hch 1,1-5 serían agregados muy posteriores cuando se separaron los dos libros. No sabemos cuando se separaron las dos obras, pero muy posiblemente cuando los 4 Evangelios formaron una unidad en la formación del Canon del N.T. (fines del siglo II). Los dos agregados dan testimonio de cómo la obra de Lucas era reinterpretada posteriormente.)

Prólogo histórico (Lc 1,1-4) a toda la obra Lc-Hch

Prólogo teológico (Lc 1,5-4,13) a toda la obra Lc-Hch

A) Ministerio de Jesús en Galilea (Lc 4,14-9,50)

B) Subida de Jesús de Galilea a Jerusalén (Lc 9,51-19,44)

C) Ministerio de Jesús en el Templo de Jerusalén (Lc 19,45-21,38)

**CENTRO: 1: Pasión y Muerte de Jesús (Lc 22-23)**

2: Resurrección de Jesús (Lc 24,1-49)

3: Testamento de Jesús (Lc 24,44-49 + Hch 1,6-8)

4: Exaltación de Jesús: ascensión (Hch 1,9-11)

C) El Movimiento de Jesús en Jerusalén (Hch 1,12-5,42)

B) El Movimiento de Jesús de Jerusalén a Antioquía (Hch 6,1-15,35)

A) El Movimiento de Jesús de Antioquía a Roma (Hch 15,36-28,31)

## II. Estructura global del Evangelio y claves básicas de interpretación

(El método histórico-crítico logra diferenciar, en el texto del Evangelio, los niveles histórico, tradicional y redaccional. La investigación histórica busca reconstruir, no el Jesús real, sino el Jesús histórico, es decir, lo que las primeras comunidades reconstruyeron como lo más significativo del Jesús real. Este Jesús histórico es transmitido por la Tradición, tanto oral como escrita. Finalmente Lucas redacta su Evangelio con una visión teológica que le es propia. Si bien podemos distinguir el nivel de la Historia, de la Tradición y de la Redacción, igualmente descubrimos la continuidad entre los tres y la fidelidad de Lucas a la Historia y a la Tradición. Por ejemplo: los cánticos en los dos primeros capítulos (el Magnificat, Benedictus y Nunc dimittis) son claramente composiciones lucanas, pero Lucas las compone recogiendo la tradición oral y escrita que él pudo conocer y trata de reflejar fielmente la situación histórica y la espiritualidad de los personajes que ahí aparecen. Por eso podemos decir que los tres cánticos son finalmente redaccionales, pero son igualmente históricos y tradicionales. Lucas, en el prólogo que luego analizaremos, explícitamente reconstruye las diferentes etapas históricas entre el Jesús de la historia y la redacción de su propio evangelio. Nosotros buscaremos descubrir la estructura interpretativa global del Evangelio, marcando en el texto los momentos de esta larga producción del texto desde Jesús hasta Lucas. Desde el Jesús de la historia hasta la redacción del Evangelio de Lucas hay un lapso de más de 55 años y un salto cultural desde la cultura galileana-judaica hasta la cultura helenista, desde la cultura del campo hasta aquella de la ciudad. Lucas logra, fiel a la historia y a la redacción, recoger los momentos de este largo camino cronológico-geográfico-cultural.

Seguiremos aquí la teoría de las dos fuentes, es decir, la utilización por parte de Lucas del Evangelio de Marcos y del “Evangelio de Galilea” (llamado comúnmente “fuente Q”). Lucas, mucho más que Mateo, respeta casi literalmente estas dos fuentes, pero las interpreta y las enmarca con sus propias reflexiones teológicas o con otros datos de la tradición, tanto orales como escritos, que él mismo conoció. Estas fuentes propias de Lucas, se las designa un poco vagamente con la letra L. La búsqueda de las fuentes al interior del texto tiene como objetivo reconstruir la fidelidad de Lucas a la Tradición y a la Historia. En esta Tradición e Historia está vivo el Jesús de la Historia.

El texto completo de la fuente Q lo tomamos de Ribla 22, pp. 153-161 y es citado comúnmente con la numeración de capítulos y versículos del Evangelio de Lucas. Ejemplo: Q 10,2-16 está en Lc 10,2-16).

### Prólogo histórico: 1,1-4 (A toda la obra Lc/Hch)

En este prólogo aparecen cinco sujetos históricos:

- (1) *El Jesús de la historia*, antes del año 30, implícito en este prólogo, pero explicitado en la reconstrucción posterior del prólogo en Hch 1,1-5
- (2) *Los Testigos oculares y Servidores de la Palabra*, “los que fueron desde el principio, los que transmitieron (*parédosan*)”

- (3) *Muchos*, “han intentado componer ordenadamente (*anatáxasthai*) un relato (*diégesin*) acerca de las cosas (*prágmata*) que se ha verificado entre nosotros”
- (4) *Yo (Lucas)* (año 85: escritura del Evangelio y Hechos) “después de haber investigado diligentemente todo desde los orígenes he decidido escribirte-lo por su orden (*kathexes*)”
- (5) *Teófilo* (receptor del Evangelio y Hechos) “para que conozcas la solidez de las palabras (*lógon*) en las cuales fuiste instruido (*katejéthes*)”

(Los “*Testigos oculares y Servidores de la Palabra*” son los hombres y mujeres que alrededor de los años 30-60 transmitieron oralmente lo que vieron y escucharon directamente a Jesús. Constituyen la *primera generación cristiana* responsables de la tradición oral. Luego Lucas menciona un enigmático “*muchos*”, que serían los responsables de los inicios y desarrollo de la tradición escrita. Quizás Lucas incluya en estos “*muchos*” a aquellos que fueron los autores de sus fuentes principales: el Evangelio de Marcos y el Evangelio de Galilea” (fuente Q), también otras fuentes escritas propias de Lucas designadas cómodamente con la letra L. Estos “*muchos*” constituyen la *Segunda generación cristiana*, que entre los años 60-80 iniciaron la tradición escrita. El “componer ordenadamente un relato” se refiere ciertamente a escritos que recogen la tradición oral. Los hombres y mujeres de esta generación ya no conocieron a Jesús personalmente y dependen de la tradición de la primera generación. Luego viene el *autor* del tercer Evangelio (reconocido tradicionalmente como Lucas), que se presenta como un investigador-escritor profesional: ha investigado diligentemente todo desde los orígenes y lo escribe por su orden. Finalmente aparece *Teófilo*, que es un hombre ya instruido, a quien Lucas escribe el Evangelio para que conozca la solidez de las palabras o enseñanzas en las cuales ya fue instruido. Teófilo es posiblemente una persona concreta o más posiblemente un nombre colectivo para designar todos aquellos que acogen el Evangelio. Constituirían la *Tercera generación cristiana*, en la cual estaríamos incluidos también nosotros y nosotras que hoy recibimos este Evangelio. Este prólogo histórico inserta el Evangelio en la historia que va desde el Jesús de la historia hasta nuestro presente. En esta historia hay sujetos que aseguran –a través de varias mediaciones– que el Jesús de la historia llegue hasta nosotros y también permite que nosotros, como Teófilos que realmente somos, podamos participar en dicha tradición).

## Prólogo teológico: 1,5-4,13 (A toda la obra Lc/Hch)

### 1. Evangelio de la infancia y niñez de Juan y Jesús (1,5-2,52)

#### Juan Bautista

#### Jesús

- |   |  |
|---|--|
| a) <b>Anuncio</b> a Zacarías (1,5-25) (sacerdote)<br>(en el templo-en Jerusalén<br>no dio crédito-quedó mudo) | a) <b>Anuncio</b> a María (1,26-38) (mujer)<br>(en la casa-en Nazareth<br>creyó y cantó) |
|---|--|

- Visita de María a Zacarías e Isabel (1,39-56)  
(*Canto de María el Magníficat*: soberbios-poderosos-ricos los que temen-los humildes-los hambrientos)
- b) **Nacimiento** de Juan Bautista (1,57-58) (visita de los vecinos nacimiento feliz)
- b) **Nacimiento** de Jesús (2,1-20) (ángeles y visita de los pastores nacimiento miserable)
- c) **Circuncisión** de Juan Bautista (1,59-63)
- c) **Circuncisión** de Jesús (2,21)
  - Presentación de Jesús en el *Templo* (2,22-24)
- d) **Profecías** de Zacarías (sacerdote) (1,64-79) *Benedictus*
- d) **Profecías** de Simeón y Ana (profetas) (2,25-38) *Nunc dimittis*
- e) **Crecimiento** de Juan B. (1,80)
- e) **Crecimiento** de Jesús (en Nazaret) (2,39-40)
  - Jesús en el *Templo* (2,41-50)
  - e) **Crecimiento** de Jesús (en Nazaret) (2,51-52)

(El prólogo teológico es totalmente redaccional e histórico a la vez: reconocemos que el texto es creación *teológica* propia de Lucas, pero simultáneamente es un texto que recoge la tradición *histórica* y la teología propia de los ambientes y personajes que aquí aparecen. El paralelismo entre Juan Bautista y Jesús es notable. Es la confrontación y a la vez continuidad de dos períodos en la Historia de la Salvación: “Entre los nacidos de mujer no hay ninguno mayor que Juan; sin embargo el más pequeño en el Reino de Dios es mayor que él (Lc 7,28). “La ley y los profetas llegan hasta Juan; desde entonces comienza a anunciarse la Buena Nueva del Reino” (Lc 16,16). Tenemos también aquí contraposiciones típicas de Lucas: templo-casa, hombre-mujer, entre el no dar crédito y quedar mudo y el dar crédito y cantar, entre sacerdote y profeta, contraposiciones socio-teológicas entre soberbios, poderosos y ricos y los que temen a Dios, los humildes y los hambrientos (en el Magníficat), etc).

## 2. Preparación de la misión de Jesús (3,1-4,13)

### – Juan Bautista (3,1-20)

- a) Contextualización histórica: 7 dominadores y un profeta (3,1-2), **L**
- b) Predicación (3,3-14)
  - En general (3,3-6), **Mc 1,2-8**
  - Exhortación a la gente, a los publicanos y soldados: (7-14), vv. 7-9 **Q**, vv. 10-14 **L**
- c) Identidad de Juan Bautista (3,15-18), **Q 3,16b-18**
- d) Prisión de Juan Bautista (3,19- 20), **Mc 6,17-29**

– **Jesús (3,21-4,13)**

a) Bautismo de Jesús (3,21-22), **Mc 1,9-11**

b) Genealogía de Jesús (3,23-38: Jesús hijo de José, David, Abraham, Adam, Dios), **L**

c) Tentaciones en el desierto (4,1-13), (Jesús entre el Espíritu y el diablo), **Q**

(En la presentación de Juan Bautista Lucas combina Mr, Q y L. En 3,1-2 (fuente L) tenemos algo típico de Lucas: la contextualización histórica. Los 7 personajes aquí citados son conocidos en los documentos históricos: Tiberio Cesar que reinó del 14 al 37 d. C. El año 15 sería el año 28/29 d. C. Poncio Pilatos fue procurador en Judea del 26 al 36 d.C. El tetrarca Herodes (del 4 aC al 34 dC) es bien conocido en la historia bíblica y profana. Conocemos un poco menos a Filipos y Lisania. José Caifás fue Sumo-sacerdote del 18 al 36 d.C., aunque Anás era el poder detrás del trono. Después de esta contextualización política, viene la presentación profética de Juan (3,2b), donde Lucas utiliza la presentación del profeta Jeremías (en Jer 1,2). En los textos Q (citados siempre siguiendo los capítulos y versículos del Ev. de Lucas) Juan aparece como un predicador apocalíptico violento. Habla de: raza de víboras, ira inminente, hacha puesta a la raíz, fuego (tres veces). En los textos citados de Mr, Juan aparece más bien como un profeta. La predicación de Juan en 3,10-14 es fuente L y es típica lucana: se habla del compartir (túnicas y comida) y de exigencias concretas a publicanos y soldados.

El bautismo de Jesús se narra según Mr, pero Lucas pone la prisión de Juan antes del bautismo y cambia la cita bíblica en 3,22b (no es el siervo de Is 42,1 sino el rey del Salmo 2,7). La genealogía es tradición propia de Lucas, muy diferente a la de Mateo. Las tres tentaciones son según Q, pero Lucas invierte las dos últimas, poniendo la tentación en el Templo al final).

## **A) Ministerio de Jesús en Galilea: 4,14-9,50**

### **SUMARIO INTRODUCTORIO GENERAL (4,14-15), Mc 1,14-15**

#### **SECCIÓN PROGRAMÁTICA (4,16-30)**

– Discurso en la sinagoga de Nazaret el día sábado (4,16-24), **Mc 6,1-6**

– Ante el rechazo, Jesús propone una misión universal: reacción de ira (4,25-30), **L**

(Lucas adelanta este texto y lo pone al comienzo como un texto claramente programático de la acción de Jesús. Los nazarenos hablan de lo ya sucedido en Cafarnaúm (4,23), que en la narración de Lc sucede después. Jesús interpreta su misión a la luz de Is 61,1-2<sup>a</sup>, con lo cual a su vez re-reinterpreta y actualiza el texto de Isafas. El rechazo inicial de los nazarenos, lleva a Jesús a proclamar su misión universal y esto lo hace con nuevos textos de 1 R y 2 R, donde se recoge la misión universal de Elías y Eliseo. En 4,16-24 Lucas ha re-interpretado totalmente el texto de Mc 6,1-6; ahora en 4,25-30 Lucas sigue su propia tradición (fuente L). Este texto de Lc tiene su paralelo en el texto programático de Hch 13,13-52).

## 1. Ministerio de Jesús en Cafarnaún (4,31-44), Mc 1,31-39

*Sumario:* Bajó a Cafarnaún y los sábados les enseñaba (4,31-32).

En la *sinagoga*: ‘conmina’ a un espíritu inmundo en un hombre (4,33-37).

En la *casa* de Simón: ‘conmina’ la fiebre de la suegra de Simón (4,38-39).

*Sumario:* A la *puesta del sol*: muchas curaciones, ‘conmina’ a los espíritus

Al *amanecer*: salió y se fue a un *lugar solitario* (4,40-44).

(Lc sigue aquí muy de cerca a Mc y nos da una visión totalizante de la práctica de Jesús: en todos los lugares (sinagoga, casa, lugar público y lugar solitario), en todos los tiempos (día, a la puesta del sol, al amanecer) y en la variedad de actividades (enseña con autoridad, echa demonios, sana a los enfermos y da también un tiempo largo a la oración).

## 2. Jesús enseña a las muchedumbres y elige a sus discípulos (5,1-6,49)

(*Nota previa:* estructura simplificada de 5,1-6,49:

a) Jesús enseña y llama a sus discípulos

b) Centro: Cinco controversias con fariseos y escribas:  
los que no llegan a ser discípulos

a’) Jesús enseña y llama a sus discípulos)

### a) Jesús enseña y llama a Simón y primeros discípulos (5,1-16)

*Sumario:* Jesús *enseña* en la barca de Simón junto al lago de Genesaret (5,1-3), **L.**

(1) Pesca milagrosa y *vocación* de Simón (5,4-11), **L.** (Jn 21,1-6 ?)

(Santiago y Juan son incluidos secundariamente en el relato).

(2) Leproso en la ciudad - Jesús lo toca y lo sana (5,12-14), **Mc 1,40-44.**

*Sumario:* multitudes buscan a Jesús, pero se retira a lugares solitarios y oraba (5,15-16), **Mc 1,45.**

### b) Centro: Cinco controversias (5,17-6,11) Mc 2,1-3,6.

*Sumario:* Jesús enseña y obra curaciones. Presencia de fariseos y doctores (5,17).

– Curación de un parálítico y perdón de pecados (5,18-26).

– Vocación de Leví y comida con los pecadores (5,27-32).

– *Centro: vino nuevo en odres nuevos* (5,33-39).

– Espigas arrancadas en sábado (6,1-5).

– Curación en día sábado en la sinagoga (6,6-10).

*Sumario:* ellos se ofuscaron y discutían que harían contra Jesús (6,11).

### a’) Jesús *elige* a los doce apóstoles y *enseña* a las multitudes (6,12-49)

(1) Jesús se fue al monte a orar, al amanecer *elige* doce discípulos (6,12-16) **Mc 3,13-19.**

(2) Jesús *enseña*: ‘*Sermón de la planicie*’ (6,17-49)

*Sumario:* paraje llano, multitud de discípulos y gran muchedumbre del pueblo, vienen para oír y ser sanados (6,17-19) **Mc 3,7- 12**

Bienaventuranzas y maldiciones (6,20-26):

- Tres bienaventuranzas (6,20-21) **Q.**
  - Bienaventurados cuando los odien, así trataban a los profetas (6,22-23) **Q.**
- Tres maldiciones (6,24-25) **L.**
  - Ay cuando hablen bien de Uds., así trataban a los falsos profetas (6,26) **L.**

Amor a los enemigos (6,27-35) **Q.**

Tener misericordia (6,36-38) **Q.**

Sabiduría de Jesús (6,39-45) **Q.**

Oír la Palabra y ponerla en práctica (6,46-49) **Q.**

(En 5,1-11, Lucas tiene su tradición propia sobre la vocación de los primeros discípulos. Su narración de la pesca milagrosa es única en Lc (con cierta analogía en Jn 21,1-6) y da la impresión de ser un relato posterior a la Resurrección. Lc también resalta la persona de Simón (que nombra cuatro veces en los vv. 3.4.8 y 10). Luego en 5,12-14; 5,15-16 y especialmente en las cinco controversias en 5,17-6,11 sigue con pequeñas variaciones a Mr. En 6,17-49 tenemos el Sermón de la planicie, que corresponde al Sermón del Monte en Mateo 5-7. La fuente de este sermón es Q y es Lucas el que tiene la versión original y más fiel a la fuente. Lucas sólo agrega las cuatro maldiciones en 6,24-26. En toda esta sección Jesús deja en claro quienes son sus discípulos y quienes no lo son. Jesús enseña y llama a sus discípulos, con los que lo rechazan tiene fuertes controversias y contradicciones. Tanto en sus controversias como en el sermón de la planicie se revela el núcleo de su Evangelio).

### **3. Los signos del Mesías y la fe de los discípulos y discípulas (ocho mujeres en esta sección): 7,1-8,56**

#### **a) Los signos del Mesías, los Doce y las discípulas (7,1-50)**

Curación del siervo del centurión (7,1-10), **Q.**

Resurrección del hijo de la viuda de Naim (7,11-17), **L.**

Pregunta de Juan Bautista y testimonio de Jesús (7,18-35) **Q**, menos 7,29-30 que es **L.**

Jesús perdona a una mujer pecadora porque ha amado mucho (7,36-50) **L.**

*Sumario:* Jesús anuncia el Reino de Dios, lo acompaña los Doce y las discípulas (8,1-3) **L.**

#### **b) Los que escuchan la Palabra de Dios (8,4-21)**

Parábolas del sembrador y la lámpara (8,4-18), **Mc 4,1-22.**

Mi madre y hermanos son los que oyen la Palabra de Dios y la cumplen (8,19-21) **Mc 3,31-35.**

**a') Cuatro nuevos signos de Jesús, el Mesías (8,22-56), Mc 4,35-5,43**

- Tempestad calmada (8,22-25).
- El endemoniado de Gerasa que llega a ser discípulo (8,26-39).
- Curación de una hemorroísa y resurrección de la hija de Jairo (8,40-56).

(En la primera sección (7,1-50) tenemos sólo textos propios de Lucas con algunos textos de Q. En la segunda (8,4-21) y tercera sección (8,22-56) Lucas sigue a Marcos. En la primera y tercera sección, el tema central es “signos” y en la segunda sección es ‘la Palabra de Dios’. Lucas presenta los signos del Mesías como signos inesperados y en ruptura con la tradición y las ideas dominantes. Los discípulos y discípulas son los que llegan a discernir estos signos y escuchan así la Palabra de Dios. Juan Bautista pensaba en signos mesiánicos extraordinarios, donde se manifestarían la ira y el fuego de Dios. Jesús por el contrario sana enfermos y anuncia a los pobres una Buena Nueva, por eso manda este mensaje a Juan (y a todos nosotros): “dichoso aquel que no halle escándalo en mí”. En esta narración de signos tenemos una enumeración genérica de signos ante los enviados por Juan, un signo cósmico y siete signos personales, entre los cuales cuatro tienen como la referencia principal a una mujer. Entre estos cuatro signos, dos son propios de Lucas: la curación del hijo de la viuda de Naim y la mujer perdonada. En 8,1-3 aparecen explícitamente las ‘discípulas de Jesús’ junto a los doce discípulos (texto exclusivo de Lucas). Un signo es una realidad más amplia que milagro. El perdón de la pecadora es un signo, aunque no sea milagro).

**4. Quién es Jesús: 9,1-50 (sección dominada por los doce apóstoles)****a) Misión de los Doce e identidad de Jesús (9,1-21)**

- Misión de *los Doce* (9,1-6), **Mc 6,7-13.**
- Quien es Jesús: respuestas en presencia de Herodes (9,7-9) **Mc 6,14-16.**
- Regreso de *los Doce* y multiplicación de panes (9,10-17) **Mc 6,30-44.**
- Quien es Jesús: confesión de *Pedro* (9,18-21) **Mc 8,27-30.**

**b) El camino de Jesús y el discipulado (9,22-50)**

- *Anuncio* de la Pasión y Resurrección (9,22), **Mc 8,31.**
- Condiciones para ser discípulo de Jesús (9,23-26), **Mc 8,34-38.**
- Centro: Transfiguración de Jesús, con *Pedro, Juan y Santiago* (9,27-36), **Mc 9,1-8.**
- Curación de un hijo único con un demonio (9,37-43a), **Mc 9,14-27.**
- *Anuncio* que Jesús será entregado (9,43b-45), **Mc 9,30-32.**
- Discusión quién sería el mayor. Juan y el discípulo anónimo (9,46-50), **Mc 9,33-40.**

(En esta sección, dominada por la figura de los doce apóstoles, Lucas sigue fundamentalmente a Marcos, aunque inserta algunos pequeños textos como 9,31 que le son muy propios. Lucas sin embargo omite aquí el largo texto de Mc 6,45-8,26. En Marcos los tres anuncios de la Pasión configuran las tres etapas del viaje de Jesús a Jerusalén. Para Lucas el gran viaje comienza en Lc 9,51, después de los dos primeros anuncios).

## B) Subida de Jesús desde Galilea a Jerusalén: 9,51-19,44

(En 9,51 hay una clara *ruptura en el relato*: se cumplen los días de su “asunción” (“análempsis”, término que aparece sólo aquí en Lc) y “Jesús afirmó su voluntad de ir a Jerusalén”. Todo este relato de la subida de Jesús a Jerusalén (9,51-19,44) es en su globalidad muy propio de Lucas, aunque utiliza fuentes anteriores a él: desde 9,51 hasta 18,14 Lucas utiliza casi exclusivamente la fuente Q. Mc aquí casi desaparece y vuelve a aparecer en la sección final de este viaje en 18,15-19,44. Además, podemos observar que todos los textos de la fuente Q mayoritarios en esta subida a Jerusalén están enmarcados e interpretados por Lucas, utilizando los textos propios de Lucas que hemos designado con la letra L. Igualmente los textos menos numerosos de Marcos también Lucas los enmarca e interpreta con sus textos propios L. El conjunto entonces resulta ser marcadamente lucano.

Esta subida de Galilea a Jerusalén corresponde en los Hechos de los Apóstoles a la salida del ‘movimiento de Jesús’ de Jerusalén a Antioquía (Hch capítulos 7 a 15), sección igualmente muy propia de Lucas. Hay ciertas semejanzas por eso entre los dos viajes, como las menciones de Samaría y la relación entre los 7 helenistas de Hch y los 70 misioneros de Lc. La narración del viaje la podemos dividir en cuatro etapas, tomando en cuenta las indicaciones geográficas que va dando el mismo Lucas).

### PRIMERA ETAPA: 9,51-13,21

#### 1. Camino hacia Jerusalén (9,51-10,37)

*Introducción: decisión de ir a Jerusalén:*

**“Como se iban cumpliendo los días de su asunción afirmó su voluntad de ir a Jerusalén” (9,51), L.**

(a) **Envía mensajeros a un pueblo de samaritanos, que no los reciben. Jesús reprende a sus discípulos por su actitud con los samaritanos (9,52-56), L.**

(b) “Mientras iban de camino”: nuevos discípulos, nuevas exigencias (9,57-62)

- Primer caso: Uno le dijo “te seguiré...” (vv. 57-58), **Q.**
- Segundo caso: Otro le dijo “Sígueme...” (vv. 59-60), **Q.**
- Tercer caso: Otro le dijo “te seguiré...” (vv. 61-62), **L.**

(b’) Misión de los 70 discípulos (10,1-24)

- Jesús designa y envía a los 70 (10,1), **L**
- Discurso de envío (10,1-16), **Q**
- Regreso de los 70 (10,17-20), **L**
- Gozo de Jesús (10,21-22), **Q**
- Jesús dice a sus discípulos (10,23-24), **Q**

(a’) ¿Quién es mi prójimo? (10,25-37)

- Un legista prueba a Jesús con una pregunta (10,25-28), **Mc 12,28-31.**
- Parábola del buen *samaritano* (10,29-37), **L.**

(Después de la introducción en 9,51 (texto propio de Lucas), que marca todo el relato hasta el fin del viaje en 19,44, tenemos aquí cuatro partes: la primera y la última (a y a') donde Jesús se refiere positivamente a los samaritanos, y las dos secciones centrales (b y b') donde aparecen nuevas exigencias para ser discípulos (tres veces aparece el verbo 'seguir') y donde aparecen también nuevos misioneros (los 70). En 9,52-56 (texto propio de Lucas) los mensajeros de Jesús son rechazados en el pueblo samaritano, pero Jesús no se enoja con los samaritanos, sino con Santiago y Juan por su actitud mesiánica violenta y triunfalista. Jesús va a Jerusalén no como peregrino, sino para enfrentarse proféticamente con el Templo. Si los samaritanos supieran esto lo habrían recibido con entusiasmo. En 9,57-62 aparece el tema del discipulado. La nueva situación iniciada en 9,51 exige radicalizar las exigencias para ser discípulo. Hay tres casos: los dos primeros tomados de Q y el último agregado por Lucas, que da sentido a los anteriores. Luego viene la sección que sólo aparece en Lucas sobre los 70 misioneros: elección, envío y regreso (10,1 y 17-20). Los demás textos Q quedan enmarcados por estos textos de Lucas.

El discurso misionero (Q 10,1-16) tiene en Mateo como contexto el envío de los Doce. Lucas por el contrario lo encuadra en el envío y regreso de los 70 discípulos, dato propio de Lucas. Lucas narra la misión de los 70 (L 10,17-20) como un triunfo y lo hace con entusiasmo y simpatía. Muy diferente es el regreso de los Apóstoles en Lc 9,10. Este contraste entre los doce y los setenta tiene muchas resonancias con el contraste entre los doce y los siete en Hch 7-15. Lc relaciona la explosión de gozo de Jesús (Q 10,21-22) con el regreso de los 70. La sección comienza y termina con la mención de los samaritanos. Lucas concretiza el único de texto de Mc en las primeras tres etapas del viaje (Mc 12,28-31) con la parábola propia de Lc del buen samaritano).

## 2. Escuchar la Palabra y orar (10,38-11,13)

- Marta y María (10,38-42), **L**. “María, sentada a los pies del Señor, escuchaba su Palabra”.
- Jesús enseña a orar (11,1-13).
  - \* Introducción (11,1), **L**.
  - \* El “Padre Nuestro” (11,2-4), **Q**.
  - \* El amigo inoportuno (11,5-8), **L**.
  - \* Eficacia de la oración (11,9-13), **Q**.

(Marta y María, que no tienen nada que ver con las hermanas de Lázaro en Jn, aquí representan más bien dos modelos de Iglesia: una Iglesia preocupada y agitada por muchas cosas, pero que no escucha la Palabra de Dios y otra Iglesia más libre que escucha la Palabra de Dios. Jesús reconoce a María el derecho de ser discípula. Los Rabi sólo tenían discípulos varones. No hay que ver aquí la contraposición vida activa-vida contemplativa, sino una situación eclesial histórica. Marta podría representar aquí la Iglesia judeo-cristiana agitada por los quehaceres de la ley y María la Iglesia helenista de Lucas que escucha la Palabra de Dios.

El texto del Padre Nuestro es de la tradición Q. El texto del Padre Nuestro en Lc es más fiel a Q que el texto correspondiente de Mateo. Lucas encuadra el Padre Nuestro con dos textos propios suyos. El Jesús orante es típico de la tradición lucana: cf. 3,21 / 5,16 / 16,12 / 9,18 / 9,28-29 / 22,41. El texto sobre la eficacia de la oración en Lc 11,5-8 es de origen Q. En 11,13b, Lucas pone “Espíritu Santo”. Mateo tiene en el lugar correspondiente “cosas buenas”. Posiblemente aquí tenemos una corrección lucana del original Q).

### 3. Jesús y el poder de Satanás (11,14-36)

(a) Jesús expulsa un demonio mudo, admiración y cuestionamientos (11,14-16), **Q**:

- Por el Príncipe de los demonios expulsa los demonios (v. 15).
- Le piden una señal del cielo para ponerle a prueba (v. 16).

(b) Jesús responde al cuestionamiento del v. 15 (11,17-26), **Q**.

*Centro*: “Dichosos los que oyen la Palabra de Dios y la guardan”: 11,27-28, **L**.

(b’) Jesús responde al cuestionamiento del v. 16 (11,29-32), **Q**.

(a’) Dos ‘logia’ sobre la lámpara (ojo sano) y el candelero (cuerpo luminoso) (11,33-36), **Q**.

(Texto Q en su totalidad, pero Lc en el centro (11,27-28) ha insertado un texto propio, que da un nuevo sentido al todo. La estructura global del texto es evidente. Veamos sólo algunos detalles. Lc 11,17-26, donde responde al cuestionamiento del v. 16, es un texto Q sobre *Jesús y los demonios*, muy coherente con toda la teología de la tradición Q. Cuando Jesús expulsa los demonios entonces “ha llegado a vosotros el Reino de Dios”. En los vv. 21-22 “el fuerte” custodia su palacio. Jesús es “el más fuerte”, que vence al fuerte y reparte los despojos del fuerte. El demonio es el fuerte que custodia las estructuras de dominación. Jesús vence al demonio y deshace estas estructuras. Aquí tenemos, con un lenguaje mítico o simbólico, un análisis de la realidad histórica. La llegada del Reino de Dios implica la destrucción de las estructuras de dominación.

Lc 11,29-32 es un texto Q que responde a la petición de pruebas del v. 16. La señal de Jonás fue su predicación a los ninivitas (Mt 12,40 sobre Jonás en el vientre de la ballena es una interpretación de Q posterior redaccional). La señal de la reina del mediodía es el venir de lejos a escuchar a Salomón. Jesús es más que Jonás y Salomón, es un signo mayor de universalismo.

Los dos dichos finales (Q 11,33-36) muestran la importancia de tener el espíritu sano y luminoso, para que todo el cuerpo esté luminoso. Cuando Jesús expulsa un demonio, sana el espíritu de una persona y toda su vida llega a ser luminosa. Los enemigos de Jesús tienen un espíritu turbio, por eso no entienden la obra de Jesús).

### 4. Instrucciones liberadoras de Jesús (11,37-13,21)

(a) Jesús confronta a los fariseos y maestros de la ley (11,37-54)

*Contextualización*: un fariseo invita a Jesús a *comer*; en la *mesa* Jesús no cumple los ritos de purificación antes de *comer* (11,37-38), **L**.

Contra los *fariseos* (11,39-44), **Q**.

Contra los *maestros de la ley* (11,45-52), **Q**.

*Conclusión*: escribas y fariseos acosan implacablemente a Jesús (11,53-54), **L**.

(b) Instrucción a los *discípulos* (12,1-48).

*Contextualización*: 12,1, **L**.

*Primera instrucción* (12,2-12), **Q**.

*Segunda instrucción* (12,13-34):

- Guárdense de toda codicia (12,13-21), **L**.
- Busquen el Reino y esas cosas se les darán por añadidura (12,22-34), **Q**.

*Tercera instrucción* (12,35-48):

- Estar despiertos y preparados (12,35-40), (35-38), **L**, (39-40), **Q**.
- Pregunta de **Pedro** (12,41), **L**.
- Buenos y malos administradores (12,42-46), **Q**.
- El que conoce y el que no conoce la voluntad de su señor (12,47-48), **L**.

*Centro*: Dos ‘logia’ sobre fuego y división (12,49-53):

- El fuego del Espíritu, que vendrá con la muerte de Jesús (49-50), **L**.
- Jesús no trae paz a la tierra, sino división (51-53), **Q**.

(b’) Instrucción a la *multitud*: 12,54-13,9 (después de instruir a los discípulos):

- Discernir la señal de los tiempo (12,54-59), **Q** (menos v. 57 que es **L**).
- Invitación a la penitencia (13,1-5), **L**.
- Parábola de la higuera estéril (13,6-9), **L**.

(a’) *Sinagoga en sábado* (inclusión con 11,37-54):

- Jesús cura a una mujer encorvada (por el peso de la ley) (13,10-17), **L**.
- Dos *parábolas* sobre el Reino de Dios (13,18-21):
  - Un grano de mostaza que sembró *un hombre*, **Q** (también Mc 4,30-32).
  - La levadura que puso en la masa *una mujer*, **Q**.

(Esta sección tiene una estructura concéntrica a – b - centro - b’ - a’. En 11,37-54 tenemos un texto Q enmarcado con un texto L, al comienzo en forma de contextualización y al final como conclusión. Este es un recurso muy propio de Lucas: asume la tradición del texto Q, pero la contextualiza con un texto propio. La contextualización redaccional lucana tiene como centro la *mesa* y el *comer en casa* de un fariseo. La ‘mesa’ (junto con el ‘camino’) es fundamental en toda la redacción lucana. En este contexto Jesús no cumple los ritos de purificación, pues Jesús no piensa que el contacto con la gente lo haya manchado. En el texto Q al centro (vv. 39-52) tenemos tres “Ay” contra los fariseos y otros tres para los maestros de la ley. Jesús plantea un nuevo concepto de pureza, como algo interior que se logra, no por ritos externos, sino por el desprendimiento de todo lo que tenemos (vv. 39-41). Pureza, en el contexto judío, es el acceso a Dios, por eso se dice que los puros verán a Dios (Mt 5,8). Jesús confronta a los fariseos porque cumplen leyes insignificantes y dejan de lado la justicia y el amor de Dios, porque ambicionan los primeros puestos y porque con su moral impiden el acceso a Dios (manchan como los sepulcros ocultos vv. 42-44). Jesús confronta a los maestros de la ley porque oprimen al pueblo con leyes que ellos no cumplen, porque honran a los profetas asesinados en el pasado de tal manera que no se hable más de ellos y porque controlan la ciencia para no entrar en el Reino de Dios e impedir entrar a los que tratan de hacerlo (vv. 45-52). La conclusión del texto L en el v. 53 es evidente.

La confrontación de Jesús con los fariseos y maestros de la ley atrae a una multitud del pueblo (así contextualiza Lc en 12,1 lo que sigue). Entonces Jesús hace una larga instrucción, primero a los discípulos y luego a la multitud. La instrucción a los discípulos la podemos dividir en tres. La primera está tomada de Q 12,2-12: son consejos a una comunidad perseguida. El texto final Q 12,11-12 Lucas lo desarrollará en un texto propio en 21,12-15. En la segunda instrucción tenemos un texto lucano, típico de la teología de Lucas sobre la codicia y la acumulación de riqueza (L12,13-21). Luego viene Q12,22-34 sobre el desprendimiento total de los bienes materiales: “busquen el Reino y esas cosas se les darán por añadidura”. En la tercera instrucción a los discípulos se combinan textos de L y Q sobre el tema de “estar preparados”. En L12,41 hay una pregunta de Pedro que parece descontextualizada, pero no lo es si Lucas tiene en mente la jerarquía en una Iglesia judeo-cristiana autoritaria que maltrata a la comunidad.

Al centro tenemos un dicho de Jesús L 12,49-50 y otro Q 12,51-53. En el dicho lucano aparece un Jesús que ha venido a arrojar fuego sobre la tierra. Este fuego no es el fuego destructor anunciado por Juan Bautista, sino el fuego del Espíritu Santo, que llegará cuando él sea sumergido en las aguas de su martirio. En el dicho de la fuente Q dice Jesús que él no trae paz a la tierra sino división. Una clave de lectura podría ser que la llegada del Reino implica el fin de la paz y unidad, lograda por el poder y las estructuras dominantes. El Reino construye nuevas relaciones familiares y sociales.

La instrucción a las multitudes (12,54-13,9) es una llamado al discernimiento. En L 13,1-5 Jesús alude a dos hechos que no conocemos en las fuentes históricas. Son como noticias del día. Hay un hecho social (insurrección de algunos galileos) y una catástrofe natural (caída de una torre). Los culpables no son los castigados o damnificados, sino el sistema mismo, por eso todos debemos cambiar de mentalidad y convertirnos.

Esta sección que comenzó en la casa y la mesa de un fariseo termina ahora en una sinagoga (L 13,10-17). Al comienzo Jesús transgrede el rito de la purificación, ahora transgrede la ley sanando en día sábado a una mujer que un espíritu la tenía encorvada 18 años. El espíritu malo que tiene encorvada a la mujer es el espíritu fariseo de la ley y de la sinagoga. Jesús al sanarla y dignificarla como hija de Abraham hace posible que ella ahora mire a los ojos y glorifique a Dios. La sección termina con dos cortas parábolas (Q 13,18-21) sobre la lógica del Reino, que no es una estructura o ley que viene de arriba o de la fuerza, sino que es una semilla que se siembra en la tierra o una levadura que se pone en la masa).

## SEGUNDA ETAPA: 13,22-17,10

### 1. Camino hacia Jerusalén (13,22-35)

- “atravesaba ciudades y pueblos enseñando, *camino hacia Jerusalén*” (13,22), **L**.
- Pregunta: ¿son pocos los que se salvan? (13,23), **L**.
- Respuesta: cita de varios dichos de Jesús (13,24-30), **Q**.
- Jesús y Herodes (13,31-33), **L**.
- Profecía sobre **Jerusalén** (13,31-35), **Q**, (cf. 19,41-44).

(La indicación geográfica marca una ruptura en el texto que indica el comienzo de una segunda etapa en el relato del viaje de Jesús a Jerusalén. Lucas plantea la pregunta sobre quienes se salvan (L 13,22). La salvación aquí no es la ‘salvación eterna’ sino la entrada en el Reino de Dios. Lucas responde con diferentes dichos de Jesús tomados de la fuente Q 13,24-30. En el v. 27 son rechazados “los agentes de injusticia”, que en el v. 28 son designados con un misterioso “vosotros”. Estos son posiblemente aquellos pertenecientes al judaísmo farisaico o al judeo-cristianismo encerrado en el ley. Lo contrario es la participación de los gentiles, que vienen del oriente, occidente, norte y sur a sentarse a la mesa del Reino

con Abraham, Isaac, Jakob y todos los profetas. En la conclusión (Q 13,30) los últimos, que serían los gentiles, llegan a ser los primeros y los primeros, que son los judíos o judío-cristianos, llegarían a ser los últimos.

El texto sobre Herodes (L) y sobre Jerusalén (Q) están unidos por la idea de Jerusalén como asesina de profetas. Ambos textos nos orientan nuevamente hacia Jerusalén).

## 2. Comida en sábado en casa de uno de los jefes de los fariseos (14,1-24)

- *Contextualización de toda la sección*: en *sábado*, en *casa* de uno de los jefes de los *fariseos*, para *comer* (14,1), **L**.
- En este contexto tenemos:
  - (1) Curación de un hidrópico (14,2-6), **L**.
  - (2) Notando que los invitados elegían los primeros puestos Jesús les dijo (14,7-10), **L**.
  - (3) Dicho conclusivo (14,11), **Q**.
  - (4) Dijo al que lo invitaba: Cuando des una comida invita los pobres (14,12-14), **L**.
  - (5) Parábola de la gran cena (14,15-24):
    - *Introducción* (14,15), **L**.
    - *Parábola*: Los que se excusan (los ricos) y los que vienen (los pobres) (14,16-23), **Q**.
    - *Conclusión de Jesús* (14,24), **L**: los ricos no probarán “*mi cena*”.

(Texto fuertemente lucano. Lucas sitúa toda la sección en el contexto histórico de una *comida*, una *mesa*, en *casa* de uno de los jefes de los *fariseos* en día *sábado*. En el contexto de Jesús se trata realmente de la casa de un fariseo, pero posiblemente Lucas piensa también en el contexto de la Iglesia judeo-cristiana de Jerusalén, tal como aparece en los Hechos de los Apóstoles. En toda la sección predomina el tema “ricos-pobres”. La curación del hidrópico está en paralelo estrecho con la mujer encorvada de L 13,10-17 y tiene el mismo sentido de simbolizar la comunidad oprimida por la ley).

## 3. En el camino: radicalización del discipulado (14,25-35)

- “Caminaba con él mucha gente y volviéndose les dijo” (14,25), **L**:
- Exigencias para ser discípulo (14,26-27), **Q**.
  - Quien no renuncia a todos bienes (14,28-33), **L**.
  - La sal que se desvirtúa (14,34-35), **Q**.

(En la sección anterior el contexto es la *mesa*, ahora es el *camino*. Lucas distingue entre el caminar con Jesús y la exigencia mucho mayor de ser discípulo/a de Jesús. Para esto pone mayores exigencias. Entre ellas el “odiar” al padre, la madre, mujer, hijos, hermanos, hermanas, lo que significa poner el Reino por encima de toda relación social y por encima de la propia vida. El renunciar a todos los bienes para ser discípulo/a es una tradición muy propia de Lucas (L 14,33). El que no cumple todas estas exigencias es como una sal desvirtuada).

#### 4. Un Dios de misericordia (15,1-32)

*Contexto:* Jesús *acoge* y *come* con publicanos y pecadores (15,1-3), **L:**

- Parábola de la oveja perdida (15,4-7) (hombre), **Q.**
- Parábola de la dracma perdida (15,8-10) (mujer), **L.**
- Parábola del Padre misericordioso (15,11-32), **L.**

(Sección redaccional propia de Lucas. Sólo 15,4-7 es Q. Si bien es una sección muy propia de Lucas, el contexto descrito en 15,1-3 es ciertamente el contexto del Jesús histórico, igualmente el tenor histórico de las tres parábolas es propio de Jesús. Lucas lee al mismo tiempo la parábola del Padre misericordioso en el contexto del movimiento de Jesús después de la resurrección y en particular la contradicción que él describe en los Hechos de los Apóstoles entre la comunidad judeo-cristiana de Jerusalén y las comunidades helenistas fuera de Jerusalén).

#### 5. Sobre Dinero de la Iniquidad o Mamón (16,1-31)

(a) *Parábola:* “Erase un hombre rico... (16,1-8), **L.**

(b) Opinión de Jesús (16,9-12), **L.**

*Dicho:* No se puede servir a Dios y a Mamón (16,13), **Q.**

(b') Jesús contra los fariseos amigos del dinero (16,14-15) **L**

*Dicho:* La Ley y los profetas hasta Juan; desde ahora se anuncia el Reino (16,16-18), **Q.**

(a') *Parábola:* “Erase un hombre rico...” (16,19-31), **L.**

(La estructura de esta sección es claramente concéntrica: a-b-b-a, y debe ser por lo tanto interpretada como una unidad, donde el todo ilumina las partes y las partes el todo. Hay una correspondencia redaccional clara entre las dos parábolas. Este texto es en su conjunto propio de Lucas y de difícil interpretación. Los dichos de Jesús en la fuente Q están siempre enmarcados por textos lucanos. Lucas pone los textos Q para iluminar con la tradición sapiencial del Jesús histórico su tradición propia, recogida en los textos L y en su composición redaccional del conjunto de estos textos.

El tema central de esta sección es el dinero, llamado aquí ‘mamón’ (éste aparece en los vv. 9.11 y 13. La palabra “mamón” que aparece en el texto griego es traducida por la Biblia de Jerusalén en los vv. 9 y 11 como “dinero”, en el v. 13 se conserva la palabra “mamón”. En los vv. 9 y 11 se traduce “*mamón tes adikías*” como “dinero injusto”. Creo que es mejor mantener la palabra “mamón” y traducir “adikía” por “iniquidad”). En 16,1-8 el administrador condona a los deudores de su patrón 50 galones de aceite y 20 cargas de trigo, renuncia así a la comisión que él cobraba para sí mismo (legal o ilegalmente). En el v. 8 “el señor” (que no es Jesús, sino el hombre rico) alaba al “administrador de la iniquidad” (ídem en v. 9: “dinero de la iniquidad”). En 16,9-12, terminada la parábola, Jesús da su propia interpretación, comenzando con un “Y Yo les digo” (yo enfático con un “y” adversativo). La frase “háganse amigos con el dinero de la iniquidad”, puede interpretarse en dos sentidos. Puede referirse sólo al dinero cobrado injustamente al cual se debe renunciar (como el administrador de la parábola o como Zaqueo en 19,1-10). Es decir: uno puede hacerse de amigos devolviendo todo el dinero cobrado injustamente. Otra interpretación, más radical, puede referirse a la renuncia de *todos* los bienes, dado que *todo* dinero es dinero de la iniquidad (todo dinero es mamón, un ídolo que mata). Un discípulo entonces puede actuar como Zaqueo (19,1-10) que renunció únicamente al dinero injusto o renunciar a todos los bienes.

En la línea de esta interpretación podríamos entender la opinión de Jesús, difícil de interpretar, en 16,11-12. En el v. 11 Jesús dice que no podrá recibir ‘lo verdadero’ el que no fue ‘fiel con el dinero injusto’ (‘mamón de la iniquidad’). Esta sería la opción de Zaqueo, que renuncia al dinero adquirido injustamente, pero continúa poseyendo dinero. En el v. 12 Jesús va más allá y dice que el que no fue fiel con ‘lo ajeno’ no podrá recibir ‘lo vuestro’. Y Lucas agrega aquí, tomado de Q 16,13: “No pueden servir a Dios y a Mamón”. Todo dinero es mamón, dinero de iniquidad, por eso es ajeno a la vida del cristiano, lo nuestro es el Reino de Dios.

Seguidamente, en este mismo contexto, Jesús enfrenta a los fariseos que eran “amantes del dinero” (*filargurós*). Los fariseos aparentan ser justos, pero en su corazón son amantes del dinero. Jesús agrega: “lo estimable para los hombres (el dinero) es abominable para Dios”. Lucas nuevamente se apoya en tres dichos de Q. El primero (Q 16,16) es radical: el Reino de Dios marca una etapa radicalmente nueva, más allá del tiempo de la ley, los profetas y Juan. Los otros dos dichos (Q, 16,17-18) son correctivos: el Reino está más allá de la ley, pero esto no significa que la ley no sea todavía válida.

La segunda parábola (16,19-31), igual que la primera (16,1-8), es propia de Lucas. Ambas comienzan con la frase “érase un hombre rico”. En forma paralela ambas nos describen situaciones propias del “mundo rico”. En esta segunda parábola aparece el abismo entre los ricos y los pobres: “entre nosotros y ustedes se interpone un gran abismo”, lo que hace imposible que los ricos escuchen el grito de los pobres, ni en esta vida ni en la otra. Es importante destacar que en esta parábola el rico es anónimo, y el pobre tiene el nombre propio de Lázaro.

Si bien todo este texto de Lc 16,1-31 es difícil, podemos concentrar nuestra interpretación en el punto más luminoso y radical del texto, que yo creo es el dicho de Q en 16,13: “No podéis servir a Dios y al Dinero (Mamón)”. También es muy clarificadora la parábola del pobre Lázaro, propia de Lucas, en 16,19-31. Después vienen las situaciones más ambiguas de la parábola del administrador y más tarde (en 19,1-10) de la opción de Zaqueo, donde se piensa más bien en la situación de los ricos, que renuncian sólo al dinero injusto o de la iniquidad, pero siguen siendo ricos. Creo que el Jesús de la historia está más bien por la opción radical expresada en Q16,13 y en la parábola del pobre Lázaro. Lucas siempre deja un espacio a los ricos en la comunidad que han renunciado radicalmente al dinero injusto como Zaqueo).

## 6. Instrucción a los discípulos (17,1-10)

- Sobre el escándalo a los pequeños, que no tiene perdón (17,1-3a), **Q**.
- Sobre el pecado que sí tiene perdón, cuando hay arrepentimiento (17,3b-4), **Q**.
- Los apóstoles piden al Señor que les aumente la fe (17,5-6), **Q**.
- No ser siervos inútiles de la ley, sino Hijos de la casa (17,7-10), **L**.

(17,1-6 es de la fuente Q y 17,7-10 son propios de Lucas. Jesús – según Q - distingue claramente entre el *escándalo a los pequeños* (vv. 1-3a), que no tiene perdón y el *pecado contra el hermano*, que sí tiene perdón siempre que hay arrepentimiento, aunque peque siete veces al día (3b-4). “Pequeño” (“mikrós”) es aquí el niño (párvulo), pero en sentido figurado también es el pobre, el que no tiene poder y dinero. La frase del v. 2 es durísima. El verbo “escandalizar” significa literalmente “hacer caer, seducir, ser ocasión de pecado para una persona”. Es mejor ser arrojado al fondo del mar con una piedra de molino al cuello, que escandalizar a un pequeño, (posiblemente una condenación radical de la pedofilia y la pedestría muy común y aceptada en la cultura griega y en mundo romano).

Al texto Q 17,5-6, Lucas le da un sentido histórico concreto en el texto propio 17,7-10 donde aparece la contradicción entre el siervo y el hijo de la casa. Quizás Lucas está pensando en una Iglesia de la ley, que trata a todos como siervos y una Iglesia de la misericordia, que trata a todos como hijos. Puede haber una resonancia aquí del texto L15,11-31 sobre el hijo mayor que cumple como siervo todo lo que se le manda y el Padre misericordioso que acoge al hijo, aunque éste ha dilapidado la hacienda. Los apóstoles en Q, 17,5-6 piden tener más fe, para no ser una Iglesia de la ley, sino una Iglesia de la misericordia. Posiblemente el “sicomoro” (al igual que la higuera) representa la institucionalidad judía de la Ley y del Templo, que los apóstoles con mayor fe serían capaces de tirar al fondo del mar).

### **TERCERA ETAPA: 17,11-18,30**

#### **1. Noticias de viaje (17,11-19)**

“**de camino a Jerusalén**” entre Galilea y *Samaría* (17,11), **L.**

Curación 10 leprosos; uno de ellos *samaritano*, vuelve a dar gloria a Dios (17,12-19), **L.**

(Texto propio de la tradición lucana con la indicación geográfica que marca una nueva etapa en el relato del viaje de Jesús a Jerusalén. La mención de Samaría (v.11) y del samaritano (v.16) apunta ya hacia Jerusalén. La mención positiva del samaritano, como el único que regresa donde Jesús, está en sintonía con los Hechos de los Apóstoles (Hch 8,4-24), donde Samaría aparece como el primer espacio misionero más allá de Jerusalén y del círculo judeo-cristiano de ‘los doce’).

#### **2. La “pequeña apocalipsis” (17,20-37)**

(a) Respuesta a los fariseos sobre el cuándo llegaría el Reino de Dios, **L:** (17,20-21)

- “Viene sin dejarse sentir” (17,20),
- “No podrán decir véanlo aquí o allá, porque está *entre* ustedes” (17,21).

(b) Discurso a los discípulos sobre “*el día del Hijo del Hombre*” (17,22-35):

- *Los días* del Hijo del Hombre; contextualización general (17,22), **L.**
- *El Día* de la Resurrección del Hijo del Hombre (17,23-25), **Q.**
- *Los días* de la Apocalipsis (manifestación) del Hijo del Hombre (17,26-35), **Q:**
  - *analogías* (17,26-30): como el día inesperado del diluvio y del fin de Sodoma.
  - *exigencias*: (17,31-35) (v. 33 tomado de L 9,24).

(a’) *Dónde* (37) **L** (v. 36 es adición posterior)

(Lucas es el único evangelista que tiene dos discursos apocalípticos. Esta “pequeña apocalipsis”, tomada fundamentalmente de Q, y el gran discurso apocalíptico de 21,5-38 tomado de Marcos. Lucas enmarca esta pequeña apocalipsis del texto Q con textos de su propia tradición. El primer texto lucano (17,20-21) plantea el “*cuándo*” llegaría el Reino de Dios y el segundo texto lucano (17,37) habla sobre el “*dónde*”. Jesús no responde a ninguna de

estas preguntas en forma clara. Referente al *cuándo*, nos dice que ‘el Reino de Dios ya está *entre* vosotros’ (no traducir ‘dentro’ de vosotros): viene sin dejarse sentir, no puede ser identificado con tal o cual espacio ya dado. Referente a los hechos apocalípticos y escatológicos la comunidad se preocupaba mucho por el *cuándo*, el *dónde* y por el *cómo*. Jesús no responde estas preguntas. Para él lo más importante es el discernimiento y el estar siempre preparados. En el texto lucano 17,20-21 se habla del Reino de Dios. Después, en Q 17,23-37, se habla de los días del Hijo del Hombre. En 17,22-35 tenemos el discurso apocalíptico propiamente dicho sobre el Día (o los días) del Hijo del Hombre. En este discurso es difícil distinguir etapas de la historia, pues no se trata de una visión “crono-lógica”, sino “escato-lógica” de Jesús en nuestra historia. El primer gran Día del Hijo del Hombre es su *Resurrección* (vv. 23-24), que llega como un relámpago que ilumina todo el cielo, pero antes de este día debe padecer (v.25). Después vienen los días del Hijo del Hombre: su *Apocalipsis* (manifestación). No se habla ni de Parusía ni de Venida, sino de su manifestación o apocalipsis (v. 30) en todos los momentos de la historia (Lucas nunca usa el término parusía). Esta Apocalipsis es inesperada, pero sucede en medio de las actividades de la vida cotidiana: comer, beber, casarse, comprar, vender, plantar y construir (vv. 26-30). Se usa como analogía el diluvio y el fin de Sodoma. Las exigencias cuando llegue aquel Día es no mirar atrás, ni aferrarse a la vida, ni mantener las relaciones familiares y sociales (vv. 31-35). La respuesta al “*dónde*” con la cual Lucas contextualiza al final del texto Q (v.37) es ambigua y enigmática. Es un dicho popular, no una metáfora. Jesús no es cadáver, ni los discípulos son buitres. Se insinúa solamente la fuerza de atracción que tiene la manifestación de Jesús sobre sus discípulos. Podría también referirse a la bestia, enemigo del Reino, cuyo cadáver atrae a sus aliados como buitres).

### 3. La Comunidad del Reino: 18,1-30 (desde la perspectiva del pobre)

- (a) Dios hace justicia a los pobres y humildes (18,1-14), **L**:
  - ejemplo de la viuda insistente (18,1-8),
  - oración del fariseo y el publicano (18,9-14).
- (b) Los niños y los pobres entran en el Reino de Dios (18,15-30), **Mc 10,13-27**:
  - (a) “Dejen que los niños vengan a mí, de ellos es el *Reino de Dios*” (18,15-17).
  - (b) Jesús invita a ser discípulo a un jefe rico (18,18-23).
  - (a’) “Qué difícil que los ricos entren en el *Reino de Dios*” (18,24-27).
- (c) Pedro: los que dejan todo: situación presente y futura (18,28-30), **Mc 10,28-30**.

(Lc 18,1-14 es propio de Lucas y Lc 18,15-30 está tomado de Marcos. Todo este texto, que es realmente histórico y tradicional, tiene en la redacción de Lucas un carácter redaccional y teológico. La viuda que pide justicia (‘hacer justicia’ aparece cuatro veces) y el publicano que pide misericordia son emblemáticos de la comunidad del Reino. Después Lucas usa un texto tradicional de Marcos para significar quienes entran y quienes no entran al Reino de Dios (18,15-27). La pregunta de Pedro, representa aquí la inquietud de la comunidad de Jesús que lo ha dejado todo. La recompensa es ya abundante en el presente, y en el futuro una vida que no muere).

**CUARTA ETAPA: 18,31-19,44****1. Subiendo a Jerusalén, en la ciudad de Jericó (18,31-19,27)**

- (a) “Tomando a los Doce les dijo: miren que **subimos a Jerusalén**”. Tercer anuncio de la Pasión-los Doce no entienden: (18,31-34), **Mc 10,32-34**.
- (b) Dos encuentros liberadores en **Jericó**: (18,35-19,10):
- En el *camino*: un ciego recobra la vista y sigue a Jesús (18,35-43), **Mc 10,46-52**.
  - En la *casa*: Zaqueo renuncia al mal uso de su riqueza (19,1-10), **L**.
- (a’) Parábola de las minas: (19,11-27) (continúa el discurso iniciado en 18,34)
- Contextualización: **cerca de Jerusalén** (19,11), **L**.
  - Parábola de las minas (19,12-26 (27)), **Q**.

(El tema de la cercanía de Jerusalén aparece dos veces. Jesús anuncia su pasión y resurrección, pero los Doce no entienden nada (tres veces se insiste en este no entendimiento en 18,34). Es importante leer Lc 19,11-27 a continuación de Lc 18,31-34. En 19,11 se dice: “estando ellos escuchando estas cosas...” se refiere al anuncio de la Pasión. En 19,11 se da la explicación de la no comprensión de los discípulos: no entienden por su mentalidad mesiánica que los lleva a pensar que el “Reino de Dios aparecería de un momento a otro” (19,11). En Jericó hay dos hechos liberadores: uno en el *camino* con un mendigo y otro en la *casa* de un rico llamado Zaqueo. La casa y el camino son dos realidades paradigmáticas en Lucas. La parábola de las minas y del hombre noble que fue a recibir su investidura (dos parábolas entremezcladas por Lucas) están tomadas de Q, pero Lucas las contextualiza en 19,11 con un texto propio. Esta parábola es comentada por Mateo 25,14-30 con un sentido diverso (parábola de los talentos).

**2. Cerca de Jerusalén (19,28-44)**

- (a) **subiendo a Jerusalén**: Aclamación en el monte de los Olivos (19,29-38), **cf. Mc 11,1-11**.
- (b) Reacción de los fariseos (19,39-40), **L**.
- (a’) “**al acercarse y ver la ciudad** lloró por ella” (19,41-44), **L**.

(Según Lucas, que modifica levemente el texto de Marcos, Jesús es aclamado en el Monte de los Olivos y no entra en Jerusalén. Esta sección se ubica toda ella en la cercanía de Jerusalén. La reacción de los fariseos y el llanto sobre la ciudad (19,39-44) es un texto propio de Lucas).

**C) Ministerio de Jesús en el Templo: 19,45-21,38****1. Entrando en el Templo: acción profética (19,45-48), Mc 11,15-18.**

Sumario: 19,47-48 hace inclusión con 21,37-38.

(Recién ahora Jesús entra en el Templo. Hasta este momento Jesús sólo se había acercado a Jerusalén. Lo primero que hace es una acción profética violenta: la expulsión de los

vendedores del Templo. El texto, tomado de Marcos, está muy reducido. Luego viene el texto 19,47-48 que hace inclusión con el final de toda la sección en 21,37-38. Esta inclusión busca enmarcar toda la sección y presentar la actividad de Jesús en el Templo como enseñanza. En el Templo Jesús se confronta con las autoridades, pero enseña al Pueblo)

## **2. Controversias con las autoridades (20,1-47), Mc 11,27-12,40.**

*Contextualización:* enseñaba al pueblo en el Templo y anunciaba la Buena Nueva (20,1a), **L.**

- a) Controversia sobre la autoridad de Jesús (20,1b-8), **Mc 11,27-33.**
- b) Parábola de los viñadores homicidas y reacción de las autoridades (20,9-19), **Mc 12,1-12.**
- c) Espías para entregarle al Procurador (20,20-26), **Mc 12,13-17.**
- d) Contra los saduceos (20,27-40), **Mc 12,18-27.**
- e) Jesús a los escribas: el Mesías *no* es Hijo de David (20,41-47), **Mc 12,35-37.**
- f) Jesús a sus discípulos: “cuidado con los escribas” (20,45-47), **Mc 12,38-40.**

(Toda este sección está tomada de Marcos, pero Lucas la contextualiza en 20,1a como una enseñanza al Pueblo y anuncio de la Buena Noticia. La confrontación de Jesús con las autoridades de Israel es para Lucas una Buena Noticia.)

## **3. El óbolo de una viuda pobre (21,1-4), Mc 12,41-44.**

## **4. Discurso apocalíptico (21,5-36), Mc 13,1-31.**

(Todo el discurso escatológico o apocalíptico de Jesús nos da una visión positiva de la historia para fortalecer en nosotros la resistencia y la esperanza. El discurso no busca dar claves para calcular fechas y etapas de la historia, sino claves para discernir el sentido profundo y oculto de la historia. La primera parte (21,8-19) se centra en el tiempo presente y la última parte (21,25-36) en el triunfo final del Hijo de Hombre. El objetivo, también aquí, es descubrir la orientación de la historia a la luz del triunfo final del Hijo del Hombre. Al centro se sitúa la destrucción de Jerusalén (21,20-24), que puede iluminarnos sobre el fin de los proyectos teo-cráticos y de todo mesianismo religioso-político ligado al poder. Los textos que Lucas toma de Marcos que ponemos en cada sección son muy aproximativos, pues Lucas escribe aproximadamente 35 años después y re-interpreta a Marcos).

*Introducción (21,5-7), Mc 13,1-4.*

(Marcos sitúa el discurso en el Monte de los Olivos y lo escuchan sólo Pedro, Santiago, Juan y Andrés. Lucas pone el discurso en el Templo y lo dirige a todos los que lo escuchan. El contexto de Marcos es posiblemente el contexto histórico. Lucas conserva aquí el dicho de Jesús sobre la destrucción del Templo y la pregunta a Jesús sobre el cuándo y sobre las señales de que todo esto está por suceder).

*(a) El tiempo de la Iglesia: entre la Resurrección y la manifestación del Hijo del Hombre (21,8-19), Mc 13,5-13.*

(1) 21,8-11

*No se dejen engañar*: vendrán falsos mesías diciendo ‘yo soy’ y ‘el tiempo está cerca’.

*No los sigan*.

*No se asusten* cuando oigan hablar de guerras y revoluciones;

Sucedrán estas cosas, pero *todavía no es el fin*. Habrá guerras, pestes, hambre, cosas espantosas y señales en el cielo.

(2) 21,12-19

*Antes de todo esto*: habrá *persecuciones*, los entregarán a las sinagogas, cárceles, reyes y gobernadores, para que den *testimonio*; no preparen la defensa, pues se les dará una sabiduría que nadie resistirá, serán entregados por sus parientes, matarán algunos y serán odiados, pero no perecerá ni un cabello, en la *resistencia* salvarán sus vidas.

(Jesús nos enseña cómo vivir este tiempo de la Iglesia, entre la Resurrección y la Parusía, en el tiempo presente, antes del fin. En vv. 8-11 hay tres imperativos negativos y en los vv. 12-19 se exige el testimonio y la resistencia en medio de las persecuciones).

(b) *Destrucción de Jerusalén (21,20-24), Mr 13,14b-17*

Jerusalén cercada por los ejércitos está cerca su desolación (21,20), **L**.

Entonces deben huir (no participar en su defensa) (21,21-22), **Mc 13,14b-16**.

Compasión de Jesús por los inocentes (21,23a), **Mc 13,17**.

Detalles sobre la desolación de Jerusalén y su pueblo (21,23b-24), **L**.

(En el tiempo presente, en los orígenes del cristianismo, tuvo especial importancia la destrucción de Jerusalén y del Templo, por eso los tres sinópticos le dedican un apartado especial. Lucas enmarca el texto tradicional de Marcos 13,14b-17 con textos propios: 21,20 y 21,23b-24. El texto de Lucas da la impresión de hablar de una historia que ya ha sucedido y que Marcos todavía no conoce. Esta catástrofe cambió esencialmente la historia del pueblo judío. Muere un proyecto teocrático y nace el judaísmo rabínico. Estos cambios también exigieron la organización de las Iglesias al margen de la Sinagoga).

(a') *Manifestación del Hijo del Hombre*:

*se acerca nuestra liberación y el Reino de Dios (21,25-36)*

– La *manifestación del Hijo del Hombre* (21,25-28).

\* Conmociones cósmicas, terror de la humanidad (21,25-26), **Mc 13,24-25**.

\* Entonces verán venir al Hijo del Hombre con poder (21,27) (L cambia a Mc 13,27).

\* Cuando empiecen a suceder estas cosas cobren ánimo: *se acerca vuestra liberación* (21,28), **L**.

– *Cuándo* sucederán estas cosas (21,29-33)

\* Parábola de la higuera: discernimiento (21,29-30), **Mc 13,28-29**.

\* Cuando sucedan estas cosas *se acerca el Reino de Dios*: (21,31), **L**.

\* Todo sucederá en esta generación (21,32-33) **Mc 13,30-31** (Lc omite Mc 13,32).

- *Exhortación final* (21,34-36), L, (Mc 13,33-37 tiene otra exhortación).  
 Guárdense para que no se hagan pesados sus corazones  
 Porque vendrá de improviso aquel Día sobre todos los habitantes de la tierra.  
 Estén en vela, orando, para que tengan fuerzas:  
 para escapar a todo lo que está por venir y  
 para poder estar *en pie delante del Hijo del Hombre*

(El tema de esta sección 21,25-36 es la manifestación del Hijo del Hombre. Esta idea se entiende leyendo todo el capítulo 7 de Daniel, especialmente Dn 7,13-14. La connotación *cósmica* de 21,25-26 es un símbolo para expresar connotaciones *históricas* (económicas, políticas y sociales). Estas connotaciones son positivas, porque cuando comienzan se acerca nuestra liberación (*apolútrosis*) y se acerca el Reino de Dios. Todo esto sucede en la generación presente (v.32). Esta generación es la generación de la Iglesia entre la Resurrección de Jesús y la Parusía. En el libro de Daniel 7 el Hijo del Hombre es el pueblo de los santos del altísimo, el pueblo que resiste a las bestias. Dios hace justicia destruyendo a las bestias y dando todo el poder al Hijo del Hombre. El Jesús histórico se identificó con esta imagen del Hijo del Hombre y esto quedó vivo en la apocalíptica cristiana posterior. En el texto de Lucas es importante destacar aquí que no se trata de la “segunda venida” de Jesús, sino del “triumfo” de Jesús según Dn 7,13-14, para lo cual se usa el término griego “parusía”. Este término quiere expresar la “manifestación gloriosa” de Jesús, que no debemos identificar por ningún motivo con el juicio final, que es obra no de Jesús, sino del Padre. Según el Apocalipsis de Juan, la parusía final y definitiva pondrá fin al tiempo presente y dará comienzo al Reino de los 1000 años, es decir un tiempo importante antes del juicio final. La parusía pone fin al tiempo presente, pero desde ya orienta toda la historia y puede ser adelantado en muchos pequeños triunfos y realizaciones parciales del Reino de Dios. El triunfo o parusía de Jesús Hijo del Hombre es algo que nos llena de esperanza, porque con él se acerca nuestra liberación y el Reino de Dios. Hay que vigilar y orar para “estar en pie delante del Hijo de Hombre”).

- *Sumario conclusivo* a toda la sección 19,45-21,38 (21,37-38)  
 (21,37-38 hace inclusión con 19,47-48)

## **Centro (de toda la obra lucana): Pasión, Muerte y Resurrección de Jesús Testamento de Jesús y Ascensión Lc 22-24 + Hch 1**

(En esta sección Lucas sigue el esquema global de Marcos. Sólo en 22,28-30 tenemos un texto Q. Lucas retrabaja redaccionalmente estos relatos tradicionales y también agrega textos nuevos. No daremos aquí claves de interpretación, sino sólo veremos la estructura general).

### **1. PASIÓN Y MUERTE (22-23), MC 14-15.**

#### **a) Conspiración (22,1-6), Mc 14,1-2 y 10-11.**

(1) Se acercaba la Pascua (22,1).

(2) Sumos sacerdotes y Escribas buscan cómo hacer desaparecer a Jesús, pues temían al pueblo (22,2) (Lucas omite Mc 14,3-9: la unción en Betania).

- (3) Satanás entró en Judas: Satanás se une con el poder religioso (sumos sacerdotes), el poder militar (jefes de la guardia) y el poder del dinero (22,3-6).

**b) La última cena de Jesús (22,7-38).**

- (1) Preparativos de la Cena pascual con los discípulos (22,7-13), **Mc 14,12-16.**

- (2) Cena con sus apóstoles (22,14-38).

- Última cena de Pascua antes de padecer, la próxima será en el Reino (22,14-18).
- Institución de la Eucaristía (22,19-20), **Mc 14,22-24**, (1 Cor 11,23-25).
- Discurso de despedida (22,21-38), **texto muy redaccional de Lc:**
  - \* Anuncio de la traición de Judas (22,21-23).
  - \* Altercado sobre quién sería el mayor (22,24-27): **aquí sólo Lc.**
  - \* Jesús dispone un Reino para sus apóstoles (22,28-30), **Q.**
  - \* Anuncio de la negación de Pedro (22,31-34), **vv. 31-32 sólo Lc.**
  - \* Llega ahora el tiempo de la persecución (22,35-38), **sólo Lc.**

**c) Oración, arresto de Jesús y negación de Pedro (22,39-65).**

- Jesús sale con sus discípulos y hace oración en el monte de los Olivos (22,39-46).
- Jesús es tomado preso (22,47-53).
- Jesús en casa del Sumo sacerdote, negación de Pedro y ultrajes (22,54-65).

**d) Juicio judío y romano (22,66-23,25).**

- Jesús ante el Sanedrín (22,66-71).
- Jesús ante Pilato (23,1-7).
- Jesús ante Herodes (23,8-12), **sólo Lc.**
- Jesús de nuevo ante Pilatos (23,13-25).

**e) Camino de la cruz, crucifixión y sepultura (23,26-46).**

- (1) Camino del Calvario (23,26-32).

- Simón de Cirene (23,26).
- Profecía a las mujeres (23,27-32), **sólo Lc.**

- (2) Crucifixión y muerte (23,33-46).

- Crucifixión: “*Padre*, perdónalos, porque no saben lo que hacen” (23,33-34), **sólo Lc.**
- Cuatro reacciones: pueblo, magistrados, soldado, inscripción (23,35-38).
- Reacción de los malhechores (23,39-43), **sólo Lc.**

- Muerte de Jesús: “*Padre* en tus manos pongo mi espíritu” (23,44-46), sólo Lc.

**f) Después de la muerte (23,47-56).**

- Testimonio del Centurión, de la gente y de las mujeres (23,47-49).
- Sepultura de Jesús (23,50-56).
  - \* José de Arimatea.
  - \* Testimonio de las mujeres que habían venido con él desde Galilea.

**2. RESURRECCIÓN DE JESÚS (24,1-49)**

**a) La tumba vacía (24,1-12).**

- La tumba vacía, anuncio de su resurrección: (24,1-8), Mc 16. 1-8.
- Las mujeres anuncian todo esto a los Once y a todos los demás (24,9).
- Identificación de las mujeres testigos (24,10).
- Los apóstoles no creen en las palabras de los testigos (24,11).
- Pedro visita el sepulcro y tampoco cree (24,12).

**b) Los discípulos de Emaús (24,13-35), L.**

- Encuentro de Jesús con los discípulos camino a Emaús (24,13-24).
- Jesús caminando les explica las Escrituras (24,25-27).
- Los discípulos lo reconocen en la fracción del pan (24,28-32).
- Regreso a Jerusalén donde los Once y los que estaban con ellos (24,33-35).

**c) Aparición a todos los reunidos: los Once, las mujeres, los discípulos de Emaús y todos los demás (24,36-43).**

**3. TESTAMENTO DE JESÚS (Lc 24,44-49 + Hch 1,6-8)**

Cuando el Evangelio y Hechos de los Apóstoles formaban un solo libro.

**4. EXALTACIÓN DE JESÚS: ASCENSIÓN (HECHOS 1,9-11).**

Lc 24,50-53 agregado posterior cuando se separaron los dos libros)

**Pablo Richard**

Apartado portal 389-2070

Sabanilla

San José

Costa Rica

email: ssee@correo.co.cr

## LUCAS 1-2 BAJO UNA PERSPECTIVA FEMINISTA *...y la salvación se hace cuerpo*

### **Resumen**

Este artículo analiza el texto de Lucas 1-2 no como pre-historia, sino como historia plena de salvación que Dios concreta desde el anuncio, la gravidez y el nacimiento de Juan y de Jesús. Con la estructura simétrica de los dos capítulos, la autora investiga las historias del anuncio y de la gravidez de Isabel y de María. A partir del contexto histórico-social y en perspectiva feminista, realiza una relectura de la discriminación de la estéril anciana y del confinamiento de la virgen dentro de las estructuras sociales y eclesíásticas patriarcales, interpretando los acontecimientos narrados como nueva creación.

### **Abstract**

The article analyzes the text of Lk. 1-2 not as prehistory but as history filled with the salvation which God makes real, starting from the time of the annunciation, conception and birth of John and Jesus. Using the symmetric structure of the two chapters the author investigates the stories of the annunciation and conception of Elizabeth and Mary. Starting from the historical-social context and from a feminist perspective, she carries out a re-reading of the discrimination against the sterile older woman and of the confinement of the virgin within the social, religious and patriarchal structures, interpreting the narrated facts as a new creation.

*Palabras-claves:* anunciación, Lucas, Isabel, María, virginidad, salvación, gravidez/embarazo, cuerpo, alabanza, nueva creación, Jesús, Juan.

La historia de la anunciación, nacimiento e infancia de Juan Bautista y de Jesús posee una larga historia interpretativa. No podemos abordar, aquí, los evangelios apócrifos y su interpretación de estos hechos. Trataremos, por tanto, de algunos presupuestos con los cuales, tradicionalmente, trabaja la interpretación exegética de Lc 1-2.

Lc 1-2 normalmente, es visto como la “pre-historia” del evangelio, el cual, en una unidad propia presenta el ciclo del nacimiento de Juan Bautista y de Jesús. Solamente después de esto, a partir de 3,1 “comienza entonces el evangelio en el sen-

---

\* Ivoni Richter Reimer, brasileña, pastora luterana, profesora en el Masterado de Ciencias de la Religión en la Universidad Católica de Goiás, asesora nacional del Centro de Estudios Bíblicos (CEBI), miembro de la Comisión de Derechos Humanos de la Federación Luterana Mundial. Su dirección: Calle 115 G, nº 10, Sector Sur, 74085-310 Goiânia-GO, Brasil, e-mail: ivoni\_rr@hotmail.com

tido tradicional de Marcos, con el anuncio del Bautista”<sup>1</sup>, siendo que Lc 1-2 significaría, así, la “pre-fase de la vida y la suerte del Mesías”. Antonio Rodríguez Carmona<sup>2</sup> denomina Lc 1-2 como “relatos sobre la infancia de Jesús”, silenciando la tradición sobre Juan Bautista. Buscando visualizar el sentido del conjunto, el autor afirma que los relatos de la infancia “poseen un carácter de *prólogo teológico*, proyectando sobre la infancia algunos temas importantes de la obra”.

Esta tendencia es bastante común: ella comprende que el evangelio propiamente dicho comienza recién, en la fase adulta de Jesús. Esto denota problemas fundamentalmente teológicos que están ligados a la concepción racionalista, la cual discrimina la participación plena de las criaturas y de otras personas consideradas como “retardadas”.

Queremos entender Lc 1-2 de manera que, ya aquí, desde el inicio del evangelio de la anunciación, del nacimiento y de la infancia de Juan Bautista y de Jesús, están ya presentes las características histórico-teológicas de toda la obra lucana.<sup>3</sup> Lc 1-2 es *evangelio pleno*, concretización de la historia salvífica del ‘Dios-con-nosotros’. No podemos reducir las experiencias que son ya vivencias de la Buena Nueva a “pre-historia” y descalificarlas igualmente por el hecho de estar construidas con elementos de la tradición veterotestamentaria-judáica; tampoco funcionan como transición del Antiguo al Nuevo. Al contrario. Ellas sencillamente son historia salvífica de Dios junto a su pueblo. Y esto sucede también en la forma del sueño-anuncio, gravidez-feto, amamantamiento-bebé y cuidado-criatura. Dios salva a través de la gravidez y no solo individualmente, sino a todo un pueblo y a la humanidad; Dios salva refiriéndose al feto no solo a una persona, sino a toda su creación; Dios salva como criatura y no solo por la debilidad, sino también por la confrontación y la sabiduría. Dios salva en su relación-presencia con mujeres portadoras de Su vida. Dios salva con lo Nuevo que ya está ahí, haciéndose carne en el misterio de la carne de mujer. Ésta es experiencia de lo sagrado, de este misterio tremendo y fascinante<sup>4</sup> que se realiza en la vida, a través de anuncios de ángeles, de envolturas del Espíritu, de cuerpos de mujeres, fetos y criaturas...

El protagonismo de las mujeres es el elemento fundamental de esta historia. Lucas inicia su obra con ellas, y el testimonio de ellas, es referente también para ce-

<sup>1</sup> Así, François Bovon, *Das Evangelium nach Lukas (Lk 1,1-9,50)*, en: *Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament*, vol.III/1. Benziger Verlag; Zurich; Neukirchener Verlag; Neukirchen-Vluyn, 1989, p.45, traducido por mí.

<sup>2</sup> Antonio R.Carmona: La obra de Lucas (Lucas-Hechos), en: Monasterio, Rafael Aguirre; Carmona, Antonio Rodríguez (ed.) *Evangelios sinópticos y hechos de los Apóstoles*. Colección Introducción al Estudio de la Biblia, vol. 6. (3ª ed.) 1998/EVD/Estella. En este sentido de “pre-historia” véase también Walter Grundmann, *Das Evangelium nach Lukas*. (Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament, vol.3), 10 ed. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt Berlin, 1984, p.46. Con énfasis diferente, Carlos Mesters; Mercedes Lopes. O avesso é o lado certo. Círculos Bíblicos sobre o Evangelho de Lucas. São Leopoldo: CEBI; São Paulo: Paulinas, 1998, p.16, entienden Lc 1-2 como una “bisagra” entre los dos Testamentos, haciendo la “transición para la llegada del nuevo...Lucas quiere mostrar a Teófilo cómo las profecías se están realizando en Jesús, que cumple el Antiguo e inicia el Nuevo”.

<sup>3</sup> En las palabras de Agustín George, *Leitura do Evangelho segundo Lucas*. 3ª ed. São Paulo: Paulinas, 1982, p.16 y 19 eso significa que “esa sección presenta el misterio en su plenitud desde el inicio del evangelio” (las comillas son mías).

<sup>4</sup> Este término es usado desde que fue concebido por la fenomenología religiosa de Rudolf Otto, siendo aplicada también en la interpretación de textos bíblicos. Ver J. Simões Jorge, *Cultura Religiosa. O Homem e o Fenômeno Religioso*. São Paulo: Loyola 1994. p.30-32.

rrar su evangelio. Por lo tanto, Lc 1-2 y Lc 24, establecen las bases teológicas, histórico-sociales sobre las cuales se construye el camino de Jesús y de las comunidades originarias con la participación decisiva e igualitaria –grandemente autónoma– de las mujeres.

Por todos estos motivos, Lc 1-2 no puede ser reducido o descalificado como “pre-historia”, sino que más bien, es evangelio pleno de la acción salvadora del ‘Dios-con-nosotros’.

En este estudio, no podemos abordar detalladamente la totalidad de esos dos capítulos. Pero con el presupuesto elaborado más arriba, queremos destacar la historia de la anunciación y de la gravidez, como siendo un suceso fundante que mueve a Dios y a la historia individual y colectiva, que mezcla lo privado y lo público, lo profano y lo sagrado en el movimiento de cuerpos temerosos, anhelantes y embarazados. La historia de la anunciación y gravidez, ya es plenamente historia salvífica, porque fue engendrada y vivida junto con el mismo Dios, que hizo resucitar al crucificado.

## 1. En lo cotidiano de la historia

La historia de Dios se hace realidad en la historia cotidiana y vivida en el cuerpo de mujeres y de hombres. Esta historia se hace inmanente, trascendiendo, además, la concepción y la comprensión limitadas y limitantes de la condición humana al interior de esta historia.

“...en los días de Herodes...” (1,5). El autor del evangelio, fiel a su “exhaustiva investigación” (1,3), quiere informar a los grupos y comunidades que leen y transmiten su narrativa, al final del primer siglo, referente al momento histórico-político, en que todas las cosas sucedieron “desde el principio”.

Preocupado con la catequesis que fortalece a la fe, basa sus informaciones en el testimonio de quien participó de este principio (1,2). Por eso, recorre las tradiciones de los movimientos de Juan Bautista y de Jesús. Los orígenes están situados en estas dos tradiciones que, desde el principio, fueron histórica y literariamente interrelacionadas.<sup>5</sup> Ellas tuvieron lugar en los días de Herodes el Grande, “rey de Judea” el cual gobernó del 37 al 4 aC y del Emperador César Augusto (2,1) que gobernó del 31 aC al 14 dC.

El autor informa acerca del panorama político local y global. Esto tiene un objetivo tanto político como teológico: escribe para las comunidades que se encontraban esparcidas por el Imperio Romano, pero que tienen su origen religioso en Judea; destaca el inicio de la historia de Juan y de Jesús, confrontándolo también con la repercusión política posterior de estos movimientos. Ambos se sitúan a nivel geopolítico en Judea, siendo que el movimiento de Jesús se esparce también por la *oikuméne* (2,1; 21,26; 24,47). El juego de fuerzas político-teológicas ya está, pues, señalado desde los orígenes en la narración de Lucas, y orienta igualmente hacia su final: Juan es asesinado por el poder de Herodes; Jesús lo es por el poder del Emperador.

<sup>5</sup> Para Rochus Zuurmond. *Procurais o Jesus histórico?* São Paulo: Loyola, 1998, p.108, “la credibilidad histórica de estas narraciones es nula”.

Por tanto, la historia personal aparece relacionada con la historia general. Y la cronología de las anunciaciones y de los embarazos aparece colocada junto a la cronología de la historia de Israel.

## 2. La conexión de las historias

La composición final del evangelio, demuestra un bellissimo trabajo literario y teológico. Interrelaciona las historias de Juan y de Jesús. No pretende apenas relatar dos leyendas<sup>6</sup>, sino más bien las conecta de tal forma que cada anuncio y nacimiento, suceden paralelamente. Se da una simetría en dos movimientos principales. El primer movimiento concluye con el encuentro de las dos mujeres embarazadas en la casa, celebrando y vivenciando el anuncio de la liberación. El segundo, termina con el encuentro de la familia y la comunidad en el templo, celebrando la Pascua de liberación. Aunque nosotros vamos a estudiar solamente el primer movimiento, veremos visualizar este paralelismo de la narración y los “puentes” construidos en la siguiente estructura:

<b>A</b>	1,5-25 Anunciación I
<b>A'</b>	1,26-38 Anunciación II
<b>B</b>	1,39-56 Visita y alabanza en la casa María recibe la bendición de Isabel
<b>C</b>	1,57-80 Nacimiento I
<b>C'</b>	2, 1-40 Nacimiento II
<b>D</b>	2,41-52 Visita y alabanza en el templo María queda maravillada con Jesús

Estilísticamente, las narraciones de Lc 1-2 pertenecen al material propio de Lucas, construidas con una belleza estética y una profundidad teológica sin par. Analizaremos cada una de las partes, a fin de destacar su contenido específico.

## 3. A 1,5-25 Anunciación I: Buena Nueva de liberación para Isabel y Zacarías

Podemos estructurar Lc 1-25 de la siguiente forma:

1,5-7 presentación política de Judea y personal de Zacarías e Isabel

1,8-23 actuación de Zacarías y del ángel en el templo

1,24-25 concepción y alabanza de Isabel

En las interpretaciones y comentarios de Lc 1,5-25, Isabel ha sido colocada al margen. Se destaca el trato dado a Zacarías, debido a la anunciación dirigida a él, por el ángel (1,11-20). La buena Noticia y la liberación, son vivenciadas por ambos.

<sup>6</sup> Es probable que la tradición asumida en la leyenda sobre la persona de Juan Bautista sea de origen judía, registrada en lengua griega, procedente del movimiento de Juan Bautista, motivo por el cual dicho texto no ha sido discriminado en ningún sentido. Sobre este asunto, ver François Bovon, 1989, p.48.

La primera alabanza, por supuesto, brota de la boca de Isabel (1,25), ya que su marido permanece mudo debido a su incredulidad. Veámoslo por partes:

### 3.1. 1,5-7 Presentación de Zacarías e Isabel

Lc 1,5-7 presenta minuciosa e igualitariamente a Isabel y a Zacarías. Veamos:

a) Zacarías es “sacerdote del turno de Abías”<sup>7</sup>. Isabel es “de las hijas de Aarón”<sup>8</sup>

Ambos, por lo tanto, participan de la vida y del espacio sagrados en la historia de Israel.

b) Su vida estaba marcada por la justicia:

“Ambos eran justos (*dikaioi*) ante Dios

andando/viviendo en todos los mandamientos

e irreprehensibles en las ordenanzas legales del Señor” (1,6).

Este versículo presenta características propias de Lucas basadas en la Septuaginta (Nm 36,13; Dn 4,40; Gn 26,5; Ez 36,27). La justicia de Isabel y Zacarías es la vivencia de la Torá escrita y oral. Por la tradición bíblica, esa justicia produce buenos frutos: Vida larga y buena para la familia, incluyendo hijos e hijas.

c) Lc 1,7 sin embargo, destaca la falta de niños en la pareja.

“Y en ellos no había niños, porque

Isabel era estéril

y ambos estaban avanzados en sus días” (1,7).

Lucas narra la historia de Isabel y Zacarías, haciendo un *midrash* de la historia de Sara y Abraham, utilizando las narraciones de Gn 16-18 en relación a la esterilidad de Sara (16,1-2) y la edad avanzada de ambos (18, 9-15).

<sup>7</sup> En el templo existían 24 clases/turnos de sacerdotes. El turno de Abías ocupaba el octavo lugar. Los sacerdotes de cada turno eran convocados dos veces al año para el servicio al templo, durante una semana cada vez, de sábado a sábado. El término *efemería* “turno”, “clase” (del arameo *matariah* “vigilancia”) designa el servicio diario, según la secuencia y la clasificación del turno. Cada “clase semanal” tenía un jefe principal; después venían los *bet ab* “padres de casa” (entre 4 y 9), responsables por el servicio de un día y que determinaban, por medio de lanzar las suertes en la alborada, el servicio diario de los sacerdotes bajo su vigilancia. Entre los servicios, la ofrenda del sacrificio del incienso, era el más honroso. La clase de Abías, en la tradición judaica, basada en Gn 6,4, era considerada como aquella que pecó por medio de la idolatría y de la sexualidad. Mayores detalles, ver H.L. Srack; P.Billerbeck, *Comentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*. Vol. II 9ª ed. Munich, C.H. Beck’sche Verlagsbuchhandlung, 1989, vol. II, p.55-68.

<sup>8</sup> Esta caracterización designa la procedencia de la familia sacerdotal de Isabel. Según la costumbre religiosa judaica, un sacerdote se debía de casar con la hija de un sacerdote. Lo mismo valía para la hija de un sacerdote: casarse con alguien que no fuera sacerdote era deshonoroso. A pesar de los paralelos encontrados en 2 Cr 2,14 (“hijas de Dan”) y de la tradición talmúdica Bar Sukka 56b (Miriam, hija de Bilga), así como los pasajes de Ex 6,14-7,13, es difícil conocer mayores detalles históricos referentes a las “hijas de Aarón”. Ver H.L. Srack; P. Billerbeck, 1989, p.68-71; François Bovon, 1989, p. 52.

La presentación igualitaria de Isabel y Zacarías abre la narrativa de Lucas, situándola histórica-políticamente y teológica-tradicionalmente. Es importante, en ese momento, analizar algunas afirmaciones básicas en la historia de Isabel y Zacarías, que nos remiten hacia un contexto literario e histórico más amplio.

### *La esterilidad como factor de discriminación*

En la presentación de Zacarías e Isabel, la *esterilidad* de Isabel aparece en primer plano (1,7.36). Esta realidad era una de las causas de sufrimiento y discriminación de las mujeres. El Primer Testamento destaca la esterilidad de las mujeres dentro del plan salvífico de Dios, que transforma la situación personal de esas mujeres, colocándolas como referencial y punto de partida para el Nuevo que marcará la historia de todo el pueblo (Sara: Gn 16-18; Rebeca: Gn 25,21; la mujer de Maná, la madre de Sansón: Jz 13; Ana: 1 Sm 1-2, entre otras). Es interesante observar que el Primer Testamento no narra ninguna historia de hombres estériles en el contexto de esta acción salvífica, que hubiesen sido exaltados por causa de su esterilidad y de la curación de su impotencia.

El Talmud, por lo demás, comenta la esterilidad de mujeres y de *hombres* sin el menor tabú: en la interpretación de la historia de Rebeca e Isaac (Gn 25), el rabino Jįchaq afirma la esterilidad de Isaac a partir de Gn 25,21, diciendo: “Nuestro padre Isaac era estéril, pues está dicho: e Isaac oró al Señor en relación a su mujer, y no está escrito: a favor de su mujer, y esto nos enseña que ambos eran estériles” (b Yevarmot 64 a-b). A partir de estas constataciones, podemos deducir que en la literatura judaica, la esterilidad de los hombres también era conocida, y se hablaba de ella abiertamente. Sin embargo, la discriminación social por causa de la esterilidad no afectaba a los hombres, pero sí a las mujeres. “El problema de no tener hijos, se basaba, en las historias, en el hecho de haber cerrado Dios el útero de las mujeres. La esterilidad es tomada en cuenta como un problema que afecta principalmente a las mujeres.”<sup>9</sup>

Mientras que en la tradición judaica la esterilidad de las mujeres y su superación vienen descritas en el contexto de la historia salvífica de Dios junto a su pueblo, en los escritos romanos del primer siglo, ella viene narrada y satirizada en el contexto del mantenimiento del Estado. La casa, célula-base de la sociedad romana es patriarcal, y dentro de este concepto, el sentido del matrimonio está en la procreación. El emperador Augusto reglamentó el casamiento romano en la Lex Julia et Papia, la cual explicita que las mujeres estériles sean excluidas del testamento familiar. Además de eso, desde el punto de vista ideológico-filosófico, la esterilidad de las mujeres imposibilita la inmortalidad de los hombres. Platón (*Nomoi* IV, 11) afirma que el hombre se vuelve inmortal a través de los hijos y de los nietos; abrir la mano de este privilegio es atentar contra el “derecho divino”. También Aristóteles (*Sobre los miembros de las criaturas* IV, 1) desarrolla una teoría de la procreación, que tiene como sujeto al hombre, “que tiene en sí la fuente de la vida (...) en tanto que la mujercita apenas ofrece la materia”. Para esta visión patriarcal y androcéntrica, la esterilidad de la mujer no es tratada como factor que discrimina a la mujer, sino como algo que frustra la realización, la procreación y, por lo tanto, el proceso de in-

<sup>9</sup> Claudia Janssen. *Elisabeth und Hanna – zwei widerständige alte Frauen in neutestamentlicher Zeit. Eine sozialgeschichtliche Analyse*. Mainz: Matthias-Grünewald, 1998, p.66.

mortalidad de los hombres. Por esto, la mujer estéril no vale nada y no merece atención, respeto o cuidado.

No es en vano que mujeres de todas las culturas, buscaban ayuda para su esterilidad por medio de ritos religiosos o de recursos medicinales. Existían consejos médicos sobre remedios para curar la esterilidad femenina, los cuales muchas veces tenían como consecuencia el fallecimiento de las mujeres. El médico Galeano habla de la terapia de colocarse unos pólipos en la vagina y en el útero de las mujeres, a fin de retener, con eso, el esperma por más tiempo en su interior<sup>10</sup>, lo que también, muchas veces, era causa de dolencia y muerte a través de hemorragias. La literatura médica de los siglos primero y segundo, sabía que la esterilidad afectaba a hombres y mujeres; en los hombres está ligada al esperma enfermo y en las mujeres podía tener varias causas: dolencias uterinas, menstruaciones muy fuertes o muy raquílicas, falta de menstruación y problemas de nutrición, por lo tanto, todas ellas ligadas con factores biológico-sociales y de salud pública. A pesar de esto, el estigma de la esterilidad era motivo de discriminación, burla y desconsideración de la sociedad y del Estado, visto como era, que estas mujeres no contribuían para el sustento político-poblacional y laboral del mismo.

La esterilidad, por lo tanto, era usada para discriminar principalmente a las mujeres en su contexto socio-cultural. Su causa estaba normalmente ligada a la dimensión biológico-social. En este contexto, por lo demás, es importante recordar que muchas mujeres no tenían hijos por opción, siendo ésta una de las formas de oposición y resistencia frente al Estado y al sistema opresor que calificaba a las mujeres a partir de su capacidad o no de dar a luz.<sup>11</sup>

Este mantenimiento del Estado, estaba también amenazado por mujeres y hombres que, en edad avanzada, no podían tener más hijos. Por eso, la segunda información de Lc 1,7 es relevante y será analizada en este momento.

### *La discriminación de personas ancianas*

La *edad avanzada* de Isabel y Zacarías es afirmada tres veces como motivo de no poder tener hijos (1,7: ambos; 1,18: ambos; 1,36: Isabel) junto a las dos afirmaciones sobre la esterilidad de Isabel (1,7.36). En el habla de Zacarías apenas aparece el argumento de la vejez de ambos (1,18). La narración entera, no menciona su edad. Surge, entonces, la pregunta: ¿Cuándo, en aquella época, mujer y hombre eran considerados ancianos, con edad avanzada?.

Visto que Lc 1,5-25 ofrece un *midrash* de Gn 16-18, es importante observar que Gn 18,11-12 informa que Sara acababa de entrar en la menopausia, “ya le había cesado la costumbre de mujer”. En Lucas, el término que es usado dos veces para caracterizar este “estar avanzada en edad” es *probebekúia* (1,7;1,18) y es el mismo que aparece para Sara (Gn 18,11) y también para la profetisa Ana (Lc 2,36), la cual es presentada como viuda de 84 años. También el término *geras*, empleado en Lc

<sup>10</sup> El médico Galeano de Pérgamo, nació en el 130 dC. Ver mayores detalles en Claudia Janssen, 1998, p. 69.

<sup>11</sup> Sobre la resistencia de las mujeres en la renuncia a tener hijos, ver Ivoni Richter Reimer. Sexualidade em tempos escatológicos. Uma aproximação à problema de casamento e celibato nos dois primeiros séculos cristãos, em: *Revista de Interpretação Bíblica Latinoamericana*, vol.29. Petrópolis: Vozes, 1998, p. 107-121.

1,36 para Isabel, indica que se trata de una persona anciana (ver Jo 3,4; 21,18; Hb 8,13; Sl 70,9.18; 1Cr 29,28). Lc 27,1-8 coloca la edad de 60 años para caracterizar a mujer o a hombre ancianos.

Además de los textos bíblicos, también los rabinos y los textos medicinales hacen referencia a la cuestión: para los rabinos, el inicio de la menopausia es caracterizada por la ausencia de tres menstruaciones, y ella coincide con la entrada en la vejez. Según el médico Sorano<sup>12</sup>, la menopausia puede comenzar entre los 40 y 50 años y, excepcionalmente a los 60 años, y él coloca la edad ideal desde los 15 hasta los 40 años para que la mujer pueda tener hijos.

En la literatura filosófica e ideológico-estatal romana también se reflexiona sobre el tema, ligando la vejez con la pérdida de la capacidad de procrear. Este presupuesto es colocado por la ley matrimonial del emperador Augusto, el cual establece el deber de las mujeres de casarse entre los 20 y los 50 años. Aristóteles (*Politéia* VII, 16) había dado las indicaciones para esa legislación, afirmando que el potencial de procrear duraba hasta los 70 años para el hombre y hasta los 50 años para la mujer, y a partir de eso, él expresa un juicio que establece un preconceito cultural, afirmando que la descendencia de persona ancianas es subdesarrollada y débil, corporal y psíquicamente. Cuando Platón (*El Estado* V,9) describe el Estado ideal, establece el vínculo entre sexualidad-casamiento-procreación al servicio del Estado y de la ciudad, afirmando que la mujer debe parir criaturas desde los 20 hasta los 40 años; el hombre, debe generar a sus hijos desde los 40 hasta los 55, cuando ya pasó la edad de la impetuosidad. Lo que quede, fuera de esto, es considerado “no-piadoso e injusto”. Él, continúa diciendo que hijos nacidos fuera de este contexto y concepto ideológico-legal, son considerados débiles, subdesarrollados y deben ser abortados y que, en caso de nacer, deben ser abandonados. Por lo tanto, las personas ancianas de nada sirven para la ideología del Estado y sistema romanos; así los hijos que nacieran de mujeres ancianas eran escrupulosamente rechazados.

### ***La subversión de la discriminación***

Esta visión panorámica del contexto ideológico-legal y médico, evidencia una radical oposición ofrecida por la narración y la experiencia contenidas en el texto de Lc 1,5-25. La historia salvífica subvierte e invierte el orden establecido en aquel contexto, privilegiando que lo radicalmente nuevo, fuerte, grande y liberador nazca de la mujer y del hombre ancianos, descartados en su dignidad, placer y participación, y que ya no sirven más al sistema ideológica y culturalmente establecido y mantenido por las élites romanas. Esto nuevo es concebido subversivamente como “grande” con función liberadora, cuestionando la práctica romana del abandono de las criaturas nacidas de personas ancianas.

Esto nuevo, no solo cuestiona, subvierte y choca con lo viejo, sino que también hace frente a la extrañeza, prejuicios e incredulidad por parte de quien lo vivencia. Es esto lo que nos muestra la próxima perícopa.

<sup>12</sup> Sorano de Éfeso vivió a inicios del siglo 2 d.C. Esas informaciones aparecen en su libro *Ginecología* I,20. 34 y fueron traducidas por mí a partir de Claudia Janssen, 1998, p.62.

### 3.2. 1,8-23 Entre hombre y ángel en el templo

Podemos subdividir esta unidad de forma concéntrica:

A 8-10 presentación del servicio en el templo de Zacarías y el pueblo orando

B 11-12 aparición a Zacarías del ángel en el templo

C 13-17 la anunciación del ángel a Zacarías en el templo

B' 18-20 diálogo entre Zacarías y el ángel en el templo-mudez de Zacarías

A' 21-23 presentación de Zacarías saliendo del templo-el pueblo esperando

*La primera parte* de esta estructura concéntrica (vv 8-10) presenta algunos detalles acerca de cómo se realizaba el servicio en el templo del sacerdote Zacarías. Ya describimos anteriormente cómo sucedía el echar a suertes y en qué consistía la ofrenda del incienso. Aquí, es relevante destacar la cuestión del espacio sagrado y la participación del pueblo.

Lc 1,9 destaca que Zacarías entró en el *naós* “Santo de los Santos”, que se localiza dentro del *hierós* “templo” como espacio más amplio. Zacarías se encontraba, por tanto, en un espacio bien específico y reservado para el servicio del sacrificio del incienso, en el cual apenas el sacerdote podía entrar. Y esto, él lo realizó “según la costumbre” (ver Ex 30, 1-10. 34-38). En el espacio cúltilo-ritual, el texto también destaca el pueblo, diciendo que él, durante el sacrificio del incienso, quedaba “fuera”. Esto significa que el pueblo está fuera del espacio del Santísimo, pero dentro del espacio sagrado del templo. Lc 1,10 realiza la participación efectiva del pueblo en el servicio sacerdotal: la relación con la divinidad es expresada ritualmente a través del acompañamiento, por la oración, del servicio sacerdotal. En esta solidaridad y co-participación en la plegaria, mujeres y hombres participan del servicio sacerdotal en el templo. Permanecen orando, en tanto que en el Santísimo tiene lugar una especial hierofanía.

*En la segunda parte* (vv 11-12), Dios se manifiesta a Zacarías por medio de un ángel, así como lo hiciera a Abraham (Gn 18). La anunciación de nacimientos extraordinarios, siempre tienen la iniciativa de Dios, a través de la cual se vuelve conocida su obra liberadora. La hierofanía viene caracterizada por la aparición repentina del ángel y por el susto de Zacarías, seguido de las palabras consoladoras y reveladoras del ángel.

*La tercera parte*, que es el centro de la perícopa (vv 13-17), rever la historia de Zacarías e Isabel en la perspectiva de Dios: analiza la realidad y proyecta la realización de la esperanza ilimitada. El consuelo por medio del “no temas” demuestra que lo sagrado penetra todos los niveles de la vida cotidiana. Lo divino se manifiesta en el Santísimo, en el templo, pero se realiza en el espacio de lo cotidiano que se torna sagrado: Dios escucha la oración y transforma las situaciones de discriminación y opresión. El anuncio del nacimiento del hijo de Isabel y Zacarías es un suceso personal-familiar, pero afecta y transforma la historia de todo el pueblo.. El ángel anuncia ya también el nombre que Zacarías dará al pequeño: Juan significa “Jahvéh es misericordioso”. Con esto, la intervención liberadora de Dios, atiene también la oración del pueblo que acompaña el servicio sacerdotal en el templo y que anhela por la liberación (ver 1,68).

En forma de paralelismo, Lc 1,14 resalta la alegría como manifestación individual y colectiva en respuesta a la intervención maravillosa de Dios:

“Y habrá alegría en ti y gran placer  
y muchas personas se alegrarán en su nacimiento”

El motivo de esta alegría, está trabajada en los vv.15-17, que hablan sobre la vocación y la misión de Juan: él será Grande delante del Señor, y como hijo de sacerdote se abstendrá de bebidas fuertes (Lv 10,9), y estará lleno del Espíritu Santo. El seno de Isabel es el lugar en donde se inicia la vocación de Juan. No es únicamente el Santísimo, sino también el útero el espacio de la manifestación de lo sagrado. La vocación y la misión, aparecen ligados al profeta Elías, y es, en este sentido, que Juan será Grande delante del Señor (véase Jesús Ben Sira = Eclesiástico 48,22). Por eso habrá mucha alegría: ¡un profeta nacerá!

La misión del profeta es denunciar desobediencia e injusticia, reconstruyendo la relación entre el pueblo y Dios (1,16-17). Es relevante, en este contexto, la relevancia dada a la misión de Juan, de convertir el corazón de los padres-hombres (*¡patéres!*) en relación a sus hijos (1,17). Sin lugar a dudas, eso remite a conflictos en la relación familiar de tipo patriarcal. Lucas, en la anunciación a Zacarías, recorre la tradición del profeta Elías encontrada en Jesús Ben Sira 48,10 y en MI 3,24 (LXX): Tipológicamente, Lucas quiere interrelacionar la tradición profética de Elías con la de Juan, dando continuidad a la historia salvífica de Dios. Para que acontezca el Día del Señor, los padres, subvirtiendo la estructura de la familia patriarcal, necesitan ellos dar el primer paso en los procesos de perdón y construcción de relaciones justas con sus hijas e hijos. Eso está en abierta contradicción con cualquier ideología patriarcal que exige la sumisión total de los hijos al *pater familias*. La ideología patriarcal es profundamente cuestionada por la tradición apocalíptica que evidencia terribles conflictos familiares (véase Lc 21,16), los cuales quieren ser superados por medio del profeta Juan. Por lo tanto, que los padres sean los primeros en procurar construir relaciones de justicia, en relación a sus hijos, es señal de sabiduría escatológica. La superación de la injusticia y de la desobediencia, comienza con la transformación del corazón, y toda conversión comienza tomando como ejemplo la prudencia de las personas justas. Así, la conversión que será trabajada por Juan, siguiendo los caminos de Elías, tendrá un doble significado, en la construcción de relaciones: arrepentimiento y justicia.

Los vv. 18-20, *paralelos a la segunda parte*, elaboran un conflicto teológico que se basa en la biología de Zacarías. Él pregunta *cómo* aquello que es anunciado por el ángel se debe concretar, puesto que él es “anciano” y su mujer “avanzada en sus días”. Él se siente inseguro en relación a su condición biológica, y quiere un signo de reconocimiento (*guignósko*, 1,18), así como los discípulos de Emaús lo quieren para reconocer al resucitado (Lc 24, 16-31). Por esto, el ángel interpreta esa pregunta como siendo un cuestionamiento al anuncio, e impone el silencio a Zacarías, como señal-castigo por su “no-creer”. En el hablar del ángel, el v.20 interpreta la pregunta de Zacarías como expresión de incredulidad. No está dicho que Zacarías no crea en Dios. ¡Zacarías no cree en las palabras del ángel!. Sin embargo, visto que el v. 19 estableció la relación directa del ángel con Dios, presentándolo como Gabriel, el “fortaleza de Dios”, reconocido desde la apocalíptica de Daniel por su privilegiada posición delante de Dios, como su mensajero, se cuestiona también su fe

en Dios. El ángel Gabriel representa a Dios en su anuncio, ya que de Él recibió la tarea de dar la Buena-Nueva a Zacarías.

Los vv. 21-23, *paralelos a la primera parte*, dirigen su atención al pueblo que estaba en el templo acompañando el servicio sacerdotal con la oración. La demora de Zacarías y el hecho de salir del Santísimo sin poder hablar con el pueblo, mostraron al pueblo que Zacarías experimentó una visión durante su ofrenda del incienso. El texto enfatiza, aún más, que el sacerdote buscaba comunicarse con el pueblo mediante gestos, pero no sabemos si éstos fueron comprendidos por el pueblo. El v.23 completa la información histórica sobre el servicio sacerdotal en el templo, afirmando que Zacarías regresó a su casa, después de haber realizado su ministerio (*leiturgia*), resaltando lo que vimos al inicio sobre los turnos de trabajo y el relevo sacerdotal en el templo. Con el complemento de la información de 1,39, sabemos que Isabel y Zacarías vivían en una población en las montañas de Judea.

### 3.3. 1,24-25 Embarazo y alabanza de Isabel: la acción de Dios, anula la discriminación

Los vv. 24-25 concluyen la perícopa de Lc 1,5-25, centrando la atención en Isabel. Es en ella que lo nuevo se va a manifestar y concretizar. Sin mayores detalles, presuponiendo la relación sexual de los dos ancianos Isabel y Zacarías, el texto afirma la concepción y la gravidez de Isabel. Una vez más, se estaba realizando la promesa de Dios. Después de afirmar que Isabel se había escondido durante cinco meses, ella entona su liberación a través de la acción de Dios. Y ¡ es de ella de donde proviene el primer cántico de alabanza en el evangelio de Lucas!

Con todo, ¿qué significa el “esconderse” y el “oprobio” de Isabel?

El término *perikrybein* “ocultarse” aparece apenas en este pasaje en el Segundo Testamento. Este ocultarse debe ser entendido dentro del contexto de discriminación de las personas ancianas en relación a su vida sexual y a la posibilidad de concebir y de dar a luz. Además de esto, debe ser ligado con el cántico de Isabel:

“Esto me hizo el Señor en aquellos días,  
cuando dirigió su mirada hacia abajo (*eforáo*)  
para anular (*afairéo*) mi oprobio entre la gente”.

El oprobio (*oneidós*) es el motivo de la vergüenza, de la discriminación de Isabel, basada en su esterilidad y en su edad avanzada. El término *oneidós* aparece también apenas en Lc 1,25. En el Primer Testamento (LXX), aparece dicha expresión más veces, indicando para su significado en situaciones distintas<sup>13</sup>: a) descripción de necesidad en situación de guerra y miseria del pueblo; b) en el clamor existencial de individuos (v. gr. Job); c) en la discriminación de la sexualidad de las mujeres. Este último sentido está presente en nuestro texto. Lc 1,25 se refiere explícitamente a la narración de Raquel, en Gn 30,23.

La situación de “oprobio” de Isabel, en consecuencia, apunta hacia su situación de discriminación y humillación a partir de su sexualidad, su sufrimiento existencial. Aquí el término *oneidós* no se refiere únicamente a la falta de un hijo, sino que también incluye toda la situación de vergüenza y humillación impuestas a Isa-

<sup>13</sup> Sobre el análisis de *oneidós*, véase Claudia Janssen, 1998, p.134-137.

bel por las personas, ya sea por medio de observaciones maliciosas o de la búsqueda de la causa de su infertilidad, muchas veces asociada a la comprensión de pecado – maldición.

Así, el cántico de alabanza de Isabel denuncia las relaciones sociales y religiosas construidas de forma que humillan a las mujeres que no tienen hijos y que, debido a eso, las colocan en la esfera última de la jerarquía social. Este cántico de Isabel ya anticipa el contenido liberador del Magnificat, en el sentido de afirmar el amor y el cuidado, así como la intervención de Dios a favor de las personas marginadas, en particular de las mujeres humilladas por causa de su sexualidad.

#### **4. A' 1,26-38 Anunciación II – Buena Nueva de liberación para María**

La narración de la segunda anunciación puede ser estructurada de la siguiente manera:

- 1,26-27 presentación de María y José
- 1,28-29 salutación del ángel Gabriel a María
- 1,30-33 anuncio del ángel a María
- 1,34-38 diálogo entre María y el ángel

La perícopa de 1,26-38 aparece conectada con la de 1,5-25, gracias al trabajo literario que hace referencia al sexto mes de embarazo de Isabel. Por tanto, el tema *gravidez* es uno de los ejes centrales del inicio del evangelio de Lucas, necesario para que la historia de Dios, tenga continuidad y cualifique la historia humana a partir de las partes marginadas. Lo que es anunciado a María, igualmente es su gravidez y el nacimiento de un hijo.

##### **4.1. 1,26-27 Presentación de María y José**

El ángel Gabriel interrelaciona la historia del embarazo de Isabel con el de María. También para María fue Dios quien lo envió como su principal mensajero. Se da una similitud y una paridad de importancia entre las historias. Al igual que en la historia de Zacarías e Isabel, también aquí se destaca la situación geo-política, inclusive más detallada: el anuncio es hecho en la ciudad de Nazaret, en Galilea.<sup>14</sup>

Al igual que con Zacarías e Isabel, también aquí se presenta brevemente, con *algunas diferencias* en la perspectiva: a) primeramente María es presentada y después José; b) ambos son presentados en perspectiva biológica: María como “virgen” y José, a partir de su origen genealógico; c) ambos son jóvenes, visto que están recién prometidos en matrimonio. Además de eso, se resalta una gran diferencia: el ángel es enviado por Dios para anunciar la Buena Nueva a la mujer y ¡no para el hombre!

<sup>14</sup> La crítica textual muestra que hubo tentativas de modificar estas informaciones. El papiro original *a* substituyó Galilea por Judea, tal vez para dar un sentido geográfico más amplio (véase 4,44). Interesante, por lo demás, es que el Códice D omite toda información sobre la ciudad de Nazaret, ¡no haciéndolo sin embargo, en 4,61! Para informaciones más precisas sobre Galilea, sus pueblos y pequeñas ciudades, leer el libro de Richard A. Horley, *Arqueología, historia y sociedad en galilea. El contexto social de Jesús y de los Rabinos*. São Paulo: Paulinas, 2000.

El v.27 destaca dos veces el término *parthenos* para caracterizar a María, siendo que su nombre está en segundo plano. La narración quiere resaltar que ella *é parthenos*. Sin embargo, también se afirma que ella “está prometida en matrimonio con un hombre llamado José, de la casa de David”. ¿Cómo podemos entender esta relación?

### ***María prometida en matrimonio***

“Estar prometida en matrimonio” (*emnesteuméne*) significa estar de novia, “desposada, éste era un estado que era más obligatorio entre los judíos de aquellos días, que un noviazgo entre nosotros ahora. Era una promesa solemne de casamiento, y era tan obligatoria que sería preciso el divorcio para deshacerla”<sup>15</sup>. La relación entre María y José retrata una situación legal dentro de la tradición judaica: Entre los doce y trece años, la niña-joven (*na'arah*) era prometida en matrimonio por su padre, y esto constituía un acto legal: se firmaba el precio de la novia, y el novio pagaba el *mohar* al suegro. Con el noviazgo, el novio adquiría el derecho de propiedad sobre la niña-joven. Incluso aunque durante el noviazgo, la joven todavía estaba bajo la autoridad del padre, su status legal era el de una esposa. Eran conocidas las violaciones y los estupros que una *na'arah* sufría en este período. Y eso era grave, porque según la regla, el casadero no podía tener relaciones sexuales durante este período, que duraba una media de un año. El divorcio y la difamación de la novia eran una realidad.<sup>16</sup>

### ***La virginidad en perspectiva social y religiosa***

El término *parthenos* tiene una larga historia interpretativa, tanto del lado protestante como del católico. Es interesante destacar, en primer lugar, que es apenas el evangelio de Lucas el que así caracteriza a María. Mateo la llama “novia” y “mujer” de José (Mt 1,18.20; apenas en la cita de Is 7,14, Mt 1,23 adopta el término); el apóstol Pablo afirma que el Hijo de Dios es “nacido de mujer, nacido bajo la Ley (Gl 4,4) y que él fue “generado de la simiente de David, conforme a la carne” (Rm 1,3). ¿En dónde, pues, se buscan referencias para la interpretación del texto y para formulaciones doctrinarias en la iglesia?

Etimológicamente es incierto precisar el significado del término. El vocablo puede caracterizar a *joven que está apta para el matrimonio* en la perspectiva de fecundidad. También puede significar *la joven* en oposición a mujer anciana. El término recibe todavía otro significado: *la joven no tocada sexualmente por un hombre*.

Tenemos pocas referencias en el *Primer Testamento*: Gn 24,43; Ex 2,8; Sl 46,1;

1 Cr 15,20 hablan de la madre del Emmanuel – la palabra hebrea *al'mah* significa joven no-casada, pero en edad fértil. En la tradición del Emmanuel, también Is 7,14 habla de la joven doncella que dará a luz al Emmanuel, que será salvador a partir de la voluntad de Dios que actúa a través de él: “Dios-con-nosotros”. No se trata de una “criatura divina”, fruto de una teogamia. “La concepción de un generador di-

<sup>15</sup> León L. Morris, *Lucas. Introdução e Comentário*. São Paulo: Vida Nova, 2000, p.69-70.

<sup>16</sup> Sobre este asunto del noviazgo, violación y divorcio en este período, véase Frederico Dattler. *Os evangelhos da infância de Jesus segundo Lucas e Mateus*. São Paulo: Paulinas, 1981, p.36-37; François Bovon, 1989, p. 72-73; Ivoni Richter Reimer, *Bíblia e Direitos Humanos: Uma perspectiva feminista*, en: *Fragments de Cultura*, v.11, n.5., Goiânia, 2001, p.841-843.

vino es incompatible con la fe veterotestamentaria en Dios... la conocida figura de la virgen es una abstracción histórico-religiosa”<sup>17</sup>

En la versión de los LXX, *parthenos* equivale generalmente a *b'tulah* (Lv 21,13). Puede tener un significado general de *niña-joven* (Dt 32,25; Ez 9,6), pero en el término está contenido también el hecho de no haber sido tocada sexualmente por hombre alguno. La virginidad llega a ser acentuada (Lv 21,13s; Ez 44,22 etc). Se da una extensión al pueblo de Dios como siendo una “virgen”, que no entrega su pureza a la idolatría (Jr 18,13-15). Apenas dos veces *parthenos* equivale a *al'mah*, siendo que los LXX, bajo la influencia de su contexto, acentúa más la virginidad. Gn 24,43 – *la joven apta para el matrimonio*; a veces *pártenos retrata también una joven violentada* (Gn 34,3 – *na'arah* – también Ben Sira 30,20). A partir de los LXX, se puede pensar en una *joven que hasta la concepción no fue tocada por ningún hombre*.

Diferente es la percepción de *parthenos* en las religiones helenistas. Entre ellas, tenemos la adoración cültica de la *parthenos divina*. La diosa Artemis, identificada con muchas diosas, es una *parthenos*, e inclusive así es diosa de la naturaleza, responsable por la fertilidad y protectora de los matrimonios; esta aparente contradicción también aparecen en las religiones astrológicas: *la parthenos* del cielo estrellado, es dadora de fertilidad y garantizadora de derecho.

Esta aparente contradicción se explica a partir de la cultura griega: *parthenos* significa la vida joven, floreciente y la inocencia delicada; estas dos características contienen un *poder entendido religiosamente*: cuando ambas se unen, fuerzas especiales son llamadas a la vida. En los mitos griegos se da una relación con el sacrificio de las *jóvenes*: esta relación tiene poder, porque la joven entregó su vida en el florecer de la juventud y en la inocencia. A través de esto, ellas se transforman en *soteirai* “salvadoras”, interpeladas como auxiliares en situación de dificultad.

La diosa *Atenas* posee una característica propia de *parthenos*. Tiene trazos femenino-maternos, sin embargo para la percepción de las élites intelectuales griegas, expresadas también en el arte, ella es el símbolo de la no-tocada; hay aquí una contraposición con las mujeres comunes, las cuales se prostituyen, adulteran y son muchas más, “la diosa es *parthenos*” (Plutarco, *Demeter* 26). El origen de la diosa se dio sin relación sexual; ella tiene padre, pero no madre: tanto la diosa *Atenas* como la diosa *Nike* (Victoria) saldrán de la cabeza de Zeus. A partir de aquí, hay otros significados para el término *parthenos*: inmutabilidad, autosuficiencia o autonomía, ser especial y superior. La *parthenos* es “la mitificación de la autarquía, tan importante para los griegos, en el sentido de la personalidad autogestionada, independiente y cerrada en sí”<sup>18</sup>. De ahí se explica también por qué las diosas son *parthenoi* que incorruptiblemente vigilan por el derecho.

En el contexto religioso de los textos bíblicos, muchas veces aparece una *parthenos* que da a luz un hijo divino. El acento, por lo demás, no recae sobre la intocabilidad corporal. En las religiones egipcias, principalmente en el culto a *Isis*, la idea de virginidad no tiene significación religiosa. Cuando *Isis* es descrita como *parthenos*, apenas se quiere demostrar la influencia de la religión astral.

<sup>17</sup> Dellling, art. *Pártenos*, en: Gerhard KITTEL. *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, (=ThWNT), vol.V. Stuttgart, Kohlhammer Verlag, 1954, p.830.

<sup>18</sup> Dellling, 1954, p. 827.

Pero, ¿cómo se concibe la concepción de la criatura divina?. El casamiento sagrado es el momento en que la propia divinidad o su ‘agente’ se aproxima o aparece en sueños; se concibe la relación sexual natural entre la divinidad y la *parthenos*. Plutarco describe el mito de la generación de Platón a través de Apolo, que no habría acontecido de forma humana, sino a través de toques con otras cosas —así como Apis fue generado a través del toque de la luna (un rayo del brillo de la luna). Plutarco también habla que los egipcios conciben una relación sexual entre dios y la mujer: no es imposible que un *pneuma theu* (“Espíritu de Dios”) se acerque a la mujer... y que algunas generasen inicios de existencia (*archás guenéseos*, véase Mt 1,1). Para Plutarco, el *pneuma* es una emanación de Dios.<sup>19</sup>

### *María, la eterna virgen fiel...*

Es a partir de estas concepciones y contextos religiosos divergentes, que las interpretaciones se alimentan para entender la afirmación de que María era una *parthenos*. Lo que se abre desde la afirmación de que el término habla de María, como siendo una pequeña-joven, hasta la sutil adaptación a los cultos de las diosas vírgenes. Incluso después del iluminismo, época en que la lectura eclesiástica fue criticada por la Ciencia de la Religión, que desenmascaró el nacimiento virginal de María como parte integral de la antigua mitología, se dan todavía alegorizaciones que “divinizan” la virginidad, eternizándola, y elevando a María por encima de toda la situación histórico-corporal de todas las otras mujeres, incluso en una lectura politizada del texto:

a) “María canta su disponibilidad para ser instrumento por medio del cual, Dios interviene, guiando la historia de los hombres. He aquí una fecundidad que “genera” no solamente hijos, sino decisiones políticas... El “sí” de María no es simplemente aceptar la maternidad: con el “sí”, ella se adhiere al proyecto integral de salvación de Dios... *Todos los días deberá renovar su disponibilidad, su virginidad, a lo “nuevo” de Dios*. Virginidad: en los Evangelios es expresada como espera; no un ser, un estado físico, sino una relación dinámica<sup>20</sup>.

b) María... modelo del discípulo que ha de recorrer el camino, recibiendo la salvación y dando testimonio profético de ella... (Dios) le ofrece una misión concreta, la *maternidad mesiánica, a pesar de su situación virginal, que es expresión de toda su pobreza como criatura... María personifica la hija de Sión, los pobres que depositaron su confianza en Dios y de él esperan la salvación... El cántico del Magnificat... agradece la maternidad virginal, que considera la salvación de su situación de humillación y pobreza... su misión consistirá en servir a la prima necesitada*<sup>21</sup>.

c) “María es *parthenos* como *novia de Dios, esto es, ella es fiel y obediente al Dios de la Alianza*. La coloración teológica del término *parthenos*, proveniente de la profecía de Oseas, no puede ser ignorada<sup>22</sup>.”

<sup>19</sup> Delling, 1954, p.828

<sup>20</sup> Rinaldo Fabris; Vilma Gozzini. *A mulher na igreja primitiva*. São Paulo: Paulinas, 1986, p. 188-189. La letra cursiva es mía.

<sup>21</sup> Antonio R.Carmona, 1994, p.333-334. La cursiva es mía.

<sup>22</sup> Walter Grundmann, 1961, p.59, traducido y subrayado por mí. Aquí él interpreta el término “sier-va del Señor”, Lc 1,38.

d) “El texto no está casi interesado en el *milagro del generar divino*, sino más bien en el *estado de la virgen María*”<sup>23</sup>.

La historia interpretativa transformó la narración sobre María en una imagen hostil a la sexualidad de la mujer, visto que supervalorizó la virginidad de María y sutilmente unió esta narración con el pecado de la mujer, en la figura de Eva<sup>24</sup>. Así como el fruto del seno de María representa el nuevo Adán, así la propia María representa la nueva Eva. Esta imagen de mujer, definida negativamente a partir de su sexualidad, se instaló en la iglesia a partir del año 350, cuando las iglesias occidentales afirmaron la virginidad de María también después del nacimiento de Jesús.<sup>25</sup>

Si observamos la tradición católica y la protestante en relación al papel de María, percibiremos algunas diferencias básicas, pero también es importante resaltar lo que permaneció semejante durante los siglos. La imagen y la proyección sobre la mujer no difieren, puesto que tanto la versión católica como la protestante sobre la tradición de María tienen el mismo fundamento, es decir, el casamiento patriarcal como base de la sociedad y de la iglesia.

Antes de continuar esta reflexión, que será reagrupada en el estudio de los vv. 30-38, queremos concluir esta primera parte de la perícopa sobre la anunciación a María.

Junto con María, también es presentado José. El v. 27 apenas destaca la información de la procedencia genealógica de José: él descende de la casa de David.<sup>26</sup> Parece que él es mencionado apenas para confirmar la descendencia davídica del pequeño que será anunciado. Después, él siempre aparece únicamente en la función de marido de María (2,4-5.16) y como padre de Jesús (2,27.33.41.48).

A diferencia de Isabel, Zacarías y José, nada se dice sobre el origen de María. Es una joven cualquiera, y su currículum vitae nada presenta de especial. Solamente a través de Lc 1,36 sabemos que ella es parienta de Isabel, lo que puede ser un indicio para su linaje sacerdotal.<sup>27</sup>

## 4.2. 1,28-29 Saludo del ángel Gabriel a María

El ángel Gabriel, ya en su saludo a María, ofrece el motivo de esta escucha: “Alégrate, *agraciada*; ¡el Señor está contigo!” (v.29) El participio perfecto *kecharitoméne* “agraciada” expresa la acción de Dios en María, ya vivenciada antes del saludo del ángel: Dios le concedió gracia, la llenó del favor divino, la honró con bendiciones (véase Ef 1,6). Él la escogió, porque, por su gracia, quiso realizar en ella

<sup>23</sup> François Bovon, 1989, p.72, traducido y subrayado por mí.

<sup>24</sup> No es equivocado pensar que 1Co 7,34 en el contexto y Ap 14,4 utilizan el término *parthenos* en oposición a prostitución y mancha, impureza.

<sup>25</sup> Mayores detalles, véase Dellling, 1954, p.833; Luise Schottroff, Hanna und Maria, en: SCHOTTROFF, Luise; THIELE, Johannes (ed.). *Gotteslehrerinnen*. Stuttgart: Kreuz Verlag, 1989, p.35.

<sup>26</sup> Mayores informaciones sobre la cuestión de la descendencia de Jesús en la perspectiva de Mateo, véase Ivoni Richter Reimer. “Não temais...Ide ver...e anunciai!” –Mulheres no evangelio de Mateus, en: *Revista de Interpretação Bíblica Latino Americana*, vol.27. Petrópolis: Vozes, 1997, p.149-155.

<sup>27</sup> Walter Grundmann, 1984, p.59 habla que María tiene descendencia levítica. De acuerdo con el Protoevangelio de Santiago, el padre de María era el sacerdote Joaquín. Vea también Dietrich Schirmer, *Exegetische Studien zum Werk des Lukas erklärt aus seinem jüdischen Kontext*. Berlín: Schirmer, 2001, p.448; León L. Morris, 2000, p.71.

algo maravilloso ¡ que estremeciese los presupuestos y los preconceptos socio-culturales de aquel tiempo! El poder de Dios se vuelve fuerte en aquellas personas que nada son... Dios interfiere en la historia de María, a fin de intervenir en la historia de su pueblo. Y, desde tiempos memorables de la liberación de Egipto, Dios acompaña a quien El escogió. “¡El Señor está contigo!”

No es la aparición del ángel, sino su palabra-salutación la que pone a María perturbada. Esta perturbación no la lleva al pánico, sino a la reflexión. Ella quiere entender el saludo del ángel. María sabe que una hierofanía no sucede por acaso y que la misma no queda sin consecuencias. El término usado para caracterizar la perturbación de María es idéntico al que fue utilizado para describir la reacción de Zacarías frente a la aparición del ángel (*tarassesthai*; vea 1,12), con la diferencia de que el texto no afirma el temor de María, pero sí el de Zacarías. María no temió, más bien se puso ¡a reflexionar!

### 4.3. 1,30-33 El anuncio del ángel a María

Así como con Zacarías, también con María, la primera palabra del ángel es de animación: ¡No temas!. Enseguida él da el motivo para no temer y el motivo de la escucha de María. Es importante el percibir que el ángel no vincula, en ningún momento, la escucha de Dios con la virginidad de María. Al fin y al cabo, vírgenes había muchas... El motivo de la escucha de María está sencillamente en el hecho que ella encontró *gracia* delante de Dios. Esta expresión es semita y remite a la comprensión de que Dios interviene en la historia por medio de su gracia, de su compañía solidaria y transformadora (Gn 6,8; 1Sm 1,18; Ex 33,15-16).

Los vv. 31-33 concretizan esta “gracia” que María encontró delante de Dios. Esta gracia de Dios convierte a María en sujeto de la historia: ella concebirá, ella dará a luz un hijo, ella le dará el nombre de Jesús. Esta gracia de Dios, subvierte los valores culturales e ideológicos de sistemas patriarcales: la mujer se convierte en agente de transformación; a ella le es dado el poder de nombrar, de dar nombre al hijo, ¡cosa reservada a los hombres de las sociedades patriarcales! Aquí se rememora de manera transformadora el mito de la creación de Eva a partir de Adán (Gn 2,21-23): Lo nuevo saldrá del útero de María y ella le dará el nombre. Es ¡nueva creación!

Sin detalle alguno, el ángel pasa a profetizar sobre este hijo: El será *Grande, Hijo del Altísimo*, de Dios heredará el trono de David, del cual es descendiente. Estos títulos remiten ideológicamente a la tradición del Mesías-Rey davídica<sup>28</sup>, en la cual encontramos los elementos de un protocolo de entronización: el Mesías nace, es entronizado, recibe título y honra, y reina.

Es importante percibir el paralelismo de miembros que aparece en el v.33, que sintetiza el anuncio del ángel, dando su objetivo. Por primera vez, aparece en el Evangelio de Lucas el tema radical del Reinado de Dios, confiado al útero de una joven galilea que comienza a participar de un gran proceso liberador de su propia historia y de la historia del pueblo de Dios. Por primera vez, también es expresada la sutil oposición al reinado de Herodes, rey vasallo del emperador Augusto (1,5):

<sup>28</sup> Sobre la mezcla de las tradiciones mesiánicas y davídicas, véase François Bovon, 1989, p.75, con literatura y referencias para el mundo judío-helenista que completa la realidad de la iglesia lucana.

“él (Jesús) reinará sobre la casa de Jacob para siempre y su reinado no tendrá fin.”

En una referencia a Dn 7,14, podemos entender este paralelismo de la manera siguiente: la primera parte se refiere al reinado sobre la casa de Israel “para siempre” (*eis aionas*); la segunda parte se extiende más allá, trascendiendo límites geográficas “no tendrá fin” (*télos*<sup>29</sup>). Aparece aquí de nuevo, la tendencia a la universalidad en Lucas. Así, el paralelismo no sería sinonímico, sino más bien, culminativo.

#### 4.4. 1,34-38 El diálogo entre María y el ángel Gabriel

María reflexiona, oye y quiere saber más. Ella inicia el diálogo con el ángel: “¿Cómo será esto, puesto que no conozco hombre?” El término *ginóskein* “conocer” significa, en su origen semítico, “tener relación sexual con” y caracteriza la esfera íntima de la relación matrimonial. La pregunta de María es semejante a la de Zacarías, después del anuncio del ángel (1,18). Aquí, el ángel no la interpretó como una demostración de “no creer”, y por esto su respuesta da continuidad al anuncio, hablando sobre *cómo* ello será realizado (1,35):

“El Espíritu Santo descenderá sobre ti  
y el poder del Altísimo te envolverá en una sombra;  
Por eso, el nacido santo será llamado hijo de Dios”.

El primer detalle es que *pneuma háguion* “Espíritu Santo” aparece sin artículo definido. Vale recordar que *pneuma*, en el mundo semítico, corresponde a *ruah*, poder creativo, femenino de Dios. Siempre cuando aparece sin artículo, se refiere al poder creador de Dios, que transforma situaciones y condiciones. Hay una sutil correspondencia con el inicio del relato de la creación en Gn 1,2 (LXX). Esta fuerza creadora descenderá (*epérchesthai*) sobre María, así como también fue prometido a los discípulos y discípulas después de la ascensión de Jesús (Hch 1,8)! El término *episkiádzein* “envolver en sombra” manifiesta la presencia de Dios, por tanto, es término técnico para una hierofanía. El término es usado también en Lc 9,34-35 y los LXX lo utilizan en Ex 40,35 (Moisés no podía entrar en la tienda, porque la nube lo envolvía, y la gloria de Dios llenó la tienda) y en el Sl 91,4 (el Altísimo envuelve para dar abrigo y protección).

Por tanto, Lc 1,35 no sirve para especulaciones sobre semejanzas con una teogamía,

Porque ambos verbos, en su historia tradicional, no contiene componentes sexuales. Ellos también no se prestan para afirmaciones del tipo “aquí [ ¡Lc 1,35, por tanto, diferente de todos los otros lugares!] quieren esclarecer cómo el poder divino sustituirá la relación sexual del hombre”<sup>30</sup>.

<sup>29</sup> La palabra *télos* puede tener también este significado de totalidad, de plenitud de todo el cosmos. Vea Delling, art. *Telos ktl.*, en: Gerhard KITTEL. *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, (=ThWNT), vol.VIII.Stuttgart, Kohlhammer Verlag, 1969, p.50-57.

<sup>30</sup> François Bovon, 1989, p.76, traducido por mí. La interpretación de Federico Dattler, 1981, p.41 es de que María *ya está embarazada*, que el Espíritu Santo *ya obró* en ella, y por esto, los verbos deberían estar en el presente, no en el pasado: “Gabriel constata el hecho de la gravidez y suministra el esclarecimiento exigido. La *encarnación* fue un misterio para la propia María”.

### ...y la necesidad de una relectura feminista

La crítica feminista cuestiona este tipo de interpretación, pues, incluso negando el modelo explicativo de la teogamia, para el nacimiento virginal en los Evangelios, él continúa afirmando un *generar* a partir de Dios o del Espíritu Santo: se concibe el nacimiento virginal apenas como consecuencia de una misteriosa *procreación* a partir de Dios, en los moldes del hombre, el cual se define principalmente a través de su capacidad de generar. Así también, a través de la crítica de la Ciencia de la Religión, en relación del nacimiento virginal continua siendo proyectada una imagen de hombre para el cielo, y en esta imagen el hombre genera y determina, y la mujer concibe y humildemente recibe lo que le ha sido destinado.

En el Segundo Testamento, la concepción del nacimiento virginal no relata teogamia alguna, ni siquiera en forma sublime, pero habla de una gravidez que no tuvo su origen en el principio de la procreación. Erróneamente siempre se buscó un sentido sexual en las palabras *epérchesthai* “el Espíritu Santo descenderá sobre ti” y *episkiádzein* “él te cubrirá con sombra” (Lc 1,35). Entretanto, el Espíritu *pneuma*, exactamente no es el espíritu *nus* “razón”, concebido como masculino. El *pneuma* corresponde a la comprensión hebraica de Espíritu *ruah*, el cual no tiene características masculinas, sino más bien, dinamicidad femenina. Así, el Espíritu, en el sentido de la historia de María, es una fuerza de vida de la creación divina, con el cual se asocian imágenes como el viento, la respiración, aleteo de aves...

“La criatura de María no es generada por el Espíritu, mas bien es *creada* por el Espíritu, llamada a la vida. La gravidez es milagrosa, porque aconteció sin padre, sin procreación. En eso, entre tanto, no se da una visión negativa de la sexualidad. Gravidez y parto de María, son entendidos obviamente como “naturales”, como cualquier otra gravidez y otro parto... Virginidad de María no significa la superposición de la pureza sexual sobre la sexualidad normal de la mujer, ya que de acuerdo con estos textos, después del parto de la criatura maravillosa, María vive como esposa con José y da a luz a otras criaturas, sin que con esto pierda valor.”<sup>31</sup>

La maravillosa gravidez realizada a partir del Espíritu sin la participación de algún hombre terreno o celeste es, de acuerdo con los evangelios, un milagro divino que afecta a todo el pueblo de Dios, a toda la creación de Dios. Dios se vuelve humano. Y en esto, María no es la santa mujer desexualizada, sino una mujer como cualquier otra. Y la maravillosa criatura creada por medio del Espíritu, es un bebé humano normal, nacido de una mujer judía normal, bajo las condiciones de vida de la población empobrecida en Judea y en Galilea. La corporeidad de Dios es la corporeidad de la gravidez, del nacimiento... y de la cruz. El cuerpo de María, su gravidez y su parto normales traen a Dios hacia la tierra, en medio de su pueblo: ¡Dios-con-nosotros!

<sup>31</sup> Luise Schottroff, 1989, p.38. Para dilucidar esta dinámica y necesidad de la crítica feminista, arriba enunciada, veamos algunos autores: Dellling, 1954, p.833-834, ya había afirmado que la promesa hecha a María se cumpliría “exclusivamente a través de un actuar creador de Dios (1,31.35), lo que no es descrito en detalles.” Para ella, mientras, con la mención del Espíritu, exactamente es hecha una *afirmación mítica sobre un generar divino*, aunque éste no sea un obrar mecánico sobre el cuerpo de María. Este *generar* divino no puede ser comparado con una teogamia, porque el *pneuma* es femenino. También François Bovon, 1989, p.76, sabe afirmar que los verbos *epérchesthai* y *episkiádzein* “no contienen, como tal, elementos sexuales, pero aquí esclarecen cómo el *poder divino sustituirá el acto generador del hombre*” (la *cursiva* es mía)

Y María es invitada por el ángel a dirigir su mirada hacia Isabel, su pariente,, en la cual la promesa maravillosa de Dios, ya se realiza (1,36). Isabel se convierte en una prueba para el hecho de que nada es imposible para Dios.

María oyó, reflexionó y está pronta para decidir (1,38):

“¡He aquí la esclava del Señor!

¡Que se haga en mí, conforme a tu promesa!”

En esta frase hay dos términos que llaman la atención. El primero es “esclava del Señor” y el segundo es “promesa”/“palabra” (*rema*). El término “esclava del Señor” remonta a una larga historia de fidelidad del pueblo de Dios, ligando la historia personal de María con la historia de su pueblo. Dentro del sistema romano de esclavitud, donde las personas eran transformadas en objeto de placer o de lucro de sus señores, María se volvió sujeto de su historia a través de reflexionar, decidir y participar. Por esto, se hace cuestión de colocarse al servicio del Dios que libera, recrea y construye la historia en diálogo con los cuerpos de mujeres y de hombres. Ser “esclava del Señor” excluye el servicio a otros señores. Hay aquí, también, una sutil, pero expresa oposición y resistencia al sistema de dominación romano (véase Lc 16,13). Ser “esclava del Señor” no significa abrir la mano de su historia, sino más bien participar creativa y dinámicamente para que la promesa de Dios se concrete en la historia. Reinado de Dios que se hace ¡presencia de justicia y de solidaridad!

Asumida la misión, el ángel se retiró. Y la historia tiene continuidad recreada...

## 5. B – 1,39-56 Visita y alabanza en casa de Isabel

Literariamente, el encuentro de las dos mujeres concluye el primer movimiento simétrico de la anunciación hecha a Isabel y a María, y prepara el segundo movimiento del nacimiento de Juan y de Jesús.

María asume su ser sujeto en la historia de la promesa. El texto relata la forma autónoma de María de ponerse en camino. Siendo ella novia de José, la tradición y la narración bíblicas la colocan a contravía de la historia patriarcal. Es María, sin José la que se levanta y apresuradamente, se dirige hacia una ciudad en las montañas de Judá, y habiendo entrado en la casa de Zacarías, saludó a Isabel. La historia se pasa entre las dos mujeres. Y después de permanecer allá por seis meses, María regresa hacia *su casa*¡(1,56)! Esta historia de hecho está a contra mano de la historia dominante.

El saludo de María pone en movimiento a los cuerpos y a la historia. Suscita alabanzas. Voces, cuerpos y fetos se reconocen. Nuevamente, es Isabel la primera en expresar la alabanza. Su feto le revela la gran novedad que María trae consigo. E Isabel, llena del Espíritu Santo y con alta voz, entona su cántico (1,42-45):

“ ¡Bendita tu entre las mujeres

y bendito es el fruto de tu vientre!

Y, ¿cómo sucedió esto, que me visite la madre de mi Señor?

Porque en cuanto percibí la voz de tu saludo en mis oídos,

Saltó de júbilo el feto en mi vientre.

¡Bienaventurada la que creyó!, porque tendrá cumplimiento en relación a lo que le fue dicho de parte del Señor”.

Isabel bendice a María y a Jesús. Profiere la primera confesión de fe, cuando dice que es visitada por la ¡“madre de *mi Señor*”! Quien la hizo reconocer esto fue su propio feto, que saltó de alegría en su vientre al oír el saludo de María. El feto de Isabel hace que ella reconozca que el feto de María es ¡el Mesías prometido! Y en este proceso de reconocimiento, ella está llena del Espíritu Santo. Finalmente, ella declara a María bienaventurada porque ella creyó. La fe vuelve feliz. La fe hace ¡que la promesa de Dios se realice entre nosotros!

La respuesta de María también viene dada en forma de alabanza, en el *Magnificat* (1,46-55), que será aquí apenas brevemente abordado. Su cántico se compone de dos partes, cada una con tres estrofas; la segunda y la tercera estrofas de la primera parte se corresponden, así con la primera y la tercera estrofas de la segunda parte:

	46b-48a - alegría de María por la acción de Dios
a) 1,45b-50	48b-49a - las generaciones y la grandeza de Dios
	49b-50 - la grandeza de Dios y las generaciones
	51-52 - acción de Dios en la historia del pueblo
b) 1,51-55	53 - inversión social ricos – pobres
	54-55 - acción de Dios en la historia del pueblo

Lo importante no es, quizás, percibir que el Magnificat tenga esta subdivisión. Lo relevante es ¡no aislar las partes! María testimonia su historia individual dentro del contexto de la historia de Dios con su pueblo. Lo individual y lo colectivo se mezclan y son interdependientes. Lo particular es público, así como lo público siempre de nuevo se vuelve particular. Por esto, el cántico es expresión política que brota del cuerpo grávido de María, anhelante por la liberación que todavía ha de continuar realizándose cada día.

Son dos cuerpos grávidos y solidarios los de Isabel y de María de las cuales brotan alabanza y confesión. Es a partir de sus cuerpos marginados y discriminados que comienza a hacerse una nueva historia de participación, de subversión de valores en la casa y en la sociedad, de restauración de la dignidad de todos los cuerpos hambreados de pan y de felicidad.

.....

La bendición de Isabel a María se rehace siempre de nuevo *entre las mujeres* y hombres de buena voluntad, que mueven sus cuerpos y la historia a partir de la fe que mueve montañas... El cántico de María se vuelve verdad en cada celebración de la vida sobre la muerte, en cada toque de justicia donde imperan la injusticia, la acumulación de capital y el vacío de sentido...

Y estaremos siempre de nuevo ¡*llenas y llenos de Espíritu Santo!*

**Ivoni Richter Reimer**

Rua 115 G, nº 10

Setor Sul

74085-310 Goiânia – GO

Brasil

e-mail: [ivoni\\_rr@hotmail.com](mailto:ivoni_rr@hotmail.com)

Traducción: Miguel Roig, svd

# EL AMOR COMO PRAXIS

## *Estudio de Lucas 7,36-50*

### **Resumen**

Este artículo estudia un relato importante en el evangelio de Lucas, y por eso bien ubicado redaccionalmente. Un análisis estructural demuestra claramente que es una composición compleja pero estudiada. Incidentalmente, es apropiado deconstruir la identificación sospechosa de la mujer pecadora con María Magdalena. El artículo explora la significación del episodio desde el punto de vista de la antropología cultural, en el marco del entorno cultural mediterráneo del primer siglo. También se analiza el problema que constituye la relación de la parábola con el relato mayor. Finalmente, algunas pistas hermenéuticas acercan el texto a nuestra reflexión y a nuestra vida.

### **Abstract**

This article studies an important story in the Gospel of Luke, which was thus inserted in a meaningful place. A structural analysis clearly demonstrates this is a complex but well thought composition. Incidentally, it is fitting to deconstruct the suspicious identification of the sinner with Mary Magdalene. The article explores the meaning of the story mainly from the perspective of Cultural Anthropology, within the framework of the first-century's Mediterranean cultural background. The problem of the relationship between the parable and the main story is also addressed. Finally, some hermeneutical hints bring the message of the text to our contemporary life and reflection.

## **1. Introducción**

La historia de la pecadora arrepentida, que unge los pies de Jesús y los lava con sus lágrimas, es exclusiva de Lucas. Existen otras historias de unguimiento en los evangelios, pero las demás son pre-pascuales (Mc 14,3-9; Mt 26,6-13; Jn 12,1-8). En todas ellas, la unción de Jesús es una preparación para la pasión. Lucas, en cambio, no relata ningún unguimiento pre-pascual.

## **2. Contexto literario**

El pasaje que estamos estudiando está muy bien insertado en su contexto dentro del evangelio de Lucas. No sólo está relacionado con los pasajes inmediatos, sino también con otros que se encuentran a mayor distancia. Lucas es un escritor muy

talentoso y ha puesto buen cuidado de colocar los materiales que le llegaron en los lugares más apropiados.

En el pasaje inmediatamente anterior encontramos un vínculo claro con nuestro texto en el versículo 34, donde Jesús dice que se lo critica por ser “amigo de publicanos y pecadores”. La historia narrada en 7,36-50 funciona precisamente como una ilustración de este amor de Jesús por los pecadores.

Sin embargo, el contexto literario puede rastrearse hasta 5,30 donde fariseos y escribas murmuran contra los discípulos porque comen con publicanos y pecadores. En realidad, al cuestionar a los discípulos, están cuestionando a Jesús en su honor como maestro. Por eso es Jesús mismo quien responde: “No he venido a llamar a justos sino a pecadores al arrepentimiento” (v. 32). Hay una sutil ironía en la respuesta. En realidad, Jesús no los está identificando como justos (*dikaioi*), sino como los que *se creen* justos. Esto está en la misma línea de 16,15 “Vosotros sois los que os justificáis a vosotros mismos (*hoi dikaioûntes heautoûs*) delante de los hombres”. La historia de la pecadora es una muestra de lo que ha dicho Jesús en 5,32. Él ha venido a llamar a los que se sienten pecadores como ella, no a los que se creen justos como el fariseo.

En 7,35 encontramos un dicho de Jesús que sirve redaccionalmente para introducir el relato de 36-50. Respondiendo a las críticas de la gente de su generación (vv. 31-34), dice Jesús: “Y es justificada la sabiduría por todos sus hijos”, es decir por los seguidores que origina. A partir del versículo siguiente se presenta a la pecadora arrepentida como la clase de seguidores que produce un profeta y maestro como Jesús. En cambio, el fariseo es presentado como el prototipo de los “justos” no arrepentidos a los que se ha referido Jesús en el versículo 30.

A su vez, la pecadora perdonada es un anticipo de las mujeres del pasaje siguiente (8,1-3) que han sido curadas de diversas dolencias y, en gratitud o reciprocidad<sup>1</sup>, acompañan y sirven a Jesús y a sus discípulos. Lo hacen, gastando para ello de sus propios bienes, es decir que Jesús y sus seguidores están sostenidos económicamente por estas mujeres discípulas.

## 2.1. Las discípulas que acompañaban a Jesús

Referirse en detalle a lo que significaba en la cultura judía del primer siglo este seguimiento y servicio de mujeres a un predicador itinerante y su séquito daría para escribir otro artículo. En esta ocasión alcanza con mostrar los rasgos más importantes.

Lo que primero puede llamar la atención en un contexto latinoamericano es que Jesús y sus discípulos no se sintieran menoscabados en su masculinidad por ser mantenidos por mujeres. Ocurre que la comunidad de los seguidores de Jesús era una *comunidad de iguales*<sup>2</sup>, donde “no hay varón y mujer, pues todos son uno en Cristo Jesús” (Gál 3,28cd). Estas hermanas tenían recursos que ponían a disposición de su maestro y de los otros hermanos. Era como una gran familia, tal como se ve

<sup>1</sup> El principio de reciprocidad, o “contrato diádico”, es una obligación tácita (no legal) regida por el sentido del honor, que implica una serie de acciones de ayuda mutua. Ver: Bruce J. Malina, *El mundo del Nuevo Testamento. Perspectivas desde la antropología cultural* (Estella: Verbo Divino, 1995) 127-130.

<sup>2</sup> Un “discipulado de iguales”, como siempre dice Elisabeth Schüssler Fiorenza.

claramente en la descripción que hace Lucas de la organización de la primera comunidad cristiana de Jerusalén (Hch 4,32-35)<sup>3</sup>. En esa etapa no encontramos ninguna traza de jerarquía. La iglesia estaba naciendo como tal y aún no había empezado a imitar el modelo institucional del Imperio.

En la sociedad del primer siglo –tanto en la judía como en la griega, y un poco menos en la romana<sup>4</sup>– las mujeres respetables estaban confinadas al espacio privado de sus casas. El espacio público era dominio de los varones. Las mujeres podían salir a dicho espacio sólo si iban “debidamente” acompañadas de sus esposos o de un varón de la familia<sup>5</sup>. No estaba bien visto que un varón hablara públicamente con una mujer<sup>6</sup>. Podemos imaginar el escándalo que debe haber sido que estas discípulas acompañaran en sus viajes al grupo compuesto por Jesús y sus discípulos varones, en especial si pensamos en Juana, una mujer casada y de clase alta, “mujer de Cusa, un administrador de Herodes”(8,3).

Dentro de la cultura mediterránea del siglo I, era de esperarse que estas mujeres hicieran algo por Jesús en reciprocidad por la sanidad que habían recibido de él. Lo que no era de esperarse era que esas discípulas también lo siguieran en sus recorridos. Pero ellas querían servir a Jesús, seguirlo y aprender de él.

El modelo de Jesús para el ministerio cristiano es precisamente el *servicio* (Mc 9,35; Mt 20,25-28; 23,8-11; Jn 13,1-15). Esto es algo que las mujeres pueden entender mejor que los varones, ya que la inculturación de género nos ha entrenado para servir a los demás. Si se hubiera seguido la enseñanza de Jesús sobre el ministerio como servicio, las iglesias no se habrían convertido –en mayor o menor medida– en instituciones jerárquicas. Y las mujeres no serían discriminadas dentro de ellas<sup>7</sup>.

## 2.2. Identificación de la pecadora con María Magdalena

En vista de la relación redaccional entre el relato de la pecadora y la descripción de las seguidoras de Jesús, no es de extrañar que se buscara identificar a la pecadora sin nombre con alguna de las mujeres nombradas a continuación, en 8,2-3. La primera en la lista de mujeres es precisamente María Magdalena, una líder tan importante en la iglesia primitiva, que suele encabezar casi todas las listas de mujeres que encontramos en los evangelios<sup>8</sup>. Seguramente, el intento de identificar a la pecadora innominada iba a comenzar con el primer nombre de la lista, María Magdalena.

<sup>3</sup> Por un análisis exhaustivo de la comunidad cristiana en el libro de Hechos, ver Pablo Richard, *El Movimiento de Jesús antes de la Iglesia. Una interpretación liberadora de los Hechos de los Apóstoles* (Costa Rica: DEI, 1998).

<sup>4</sup> Por un estudio comparativo del papel de las mujeres en las culturas griega y romana, ver Wendy Cotter, “Women’s Authority Roles in Paul’s Churches: Countercultural or Conventional?": *Novum Testamentum* 36, 4 (1994) 358-370.

<sup>5</sup> Bruce J. Malina, *El mundo del Nuevo Testamento*, 68-70.

<sup>6</sup> Joachim Jeremias, *Jerusalén en tiempos de Jesús* (Madrid: Cristiandad, 1980) 371-372.

<sup>7</sup> Rosemary Radford Ruether, *Mujer nueva, tierra nueva. La liberación del hombre y la mujer en un mundo renovado* (Buenos Aires: La Aurora, 1977) 81-82.

<sup>8</sup> La única excepción es la lista de Juan 19,25, donde ella aparece en el último lugar de una lista encabezada por la Virgen María.

En todas las culturas, la gente tiende a estructurar su mundo por medio de clasificar a las personas y a las cosas. La clasificación ordena lo que de otro modo parecería caótico, y provee claves al universo simbólico del grupo social<sup>9</sup>. En culturas como la mediterránea del siglo primero, la gente solía clasificar a los demás por arquetipos. La mujer podía ser una de estas tres cosas: virgen, madre / esposa o pecadora. Toda mujer caía dentro de alguna de estas tres categorías.

Si analizamos el caso de María Magdalena, no hay indicaciones de que fuera una virgen. Además ya había en la tradición una virgen importante vinculada a Jesús, su madre. Por lo tanto, había que buscar por otro lado.

Es claro que María Magdalena no era tampoco madre ni esposa, porque en tal caso se la habría conocido por el nombre del esposo o del hijo, como a tantas otras mujeres del NT (María la de Jacobo, María la de Cleofás, etc.). En cambio ella era conocida por el nombre de la ciudad de donde era oriunda, igual que los varones, que eran nombrados por su lugar de origen (Saulo de Tarso), o por su padre (Simón, hijo de Jonás), su afiliación (Simón el celote<sup>10</sup>), o su ocupación (Dionisio el Areopagita).

Además, por la rivalidad que le habían inventado algunos autores de la iglesia primitiva<sup>11</sup> con la madre de Jesús (virgen y madre), el arquetipo que quedaba para María Magdalena era el de pecadora. Así, no fue raro que se la llegara a ver como una pecadora redimida por Jesús, que lo seguía y lo servía por gratitud. De ahí a identificarla con la pecadora innominada de la perícopa anterior, sólo había un paso.

El primero en identificar a María Magdalena con la pecadora de Lucas 7,36-50 fue Gregorio Magno (540-604). Lo hizo en una de sus homilías, pero sin dar razones para tal identificación (*Homiliarum in evangelia lib. II. hom. XXV*)<sup>12</sup>. Y no deja de ser sospechoso que la idea de Gregorio fuera aceptada sin reparos, al menos en la iglesia de occidente. Así surgió la Magdalena de la tradición medieval, que era puesta como ejemplo a los pecadores. Más tarde se llegaría incluso a considerarla como la santa patrona de las prostitutas.

Digno de ser notado es que la identificación de María Magdalena con la pecadora solamente se dio en la tradición de la iglesia occidental, de habla latina; en la iglesia oriental, de habla griega, siempre se mantuvo la diferenciación entre las dos mujeres<sup>13</sup>.

No hay que olvidar que María Magdalena había sido una persona de mucho prestigio en la iglesia primitiva. El hecho de ser la primera testigo de la resurrección le daba una autoridad especial y la convertía en una líder natural dentro de la iglesia. Pero el liderazgo de las mujeres empezó a ser reprimido ya desde mediados del siglo segundo<sup>14</sup> y, como el modelo para la autoridad de las mujeres en la iglesia era preci-

<sup>9</sup> Jerome H. Neyrey, "Ceremonies in Luke-Acts: The Case of Meals and Table Fellowship" en J. H. Neyrey (ed.) *The Social World of Luke-Acts* (Peabody, MS: Hendrickson, 1993) 363.

<sup>10</sup> No confundirlo con un miembro de esa secta, que aún no existía en la época de Jesús. La secta de los celotes surgió y pereció durante la Guerra Judía (66-72). En los evangelios, "celote" significa simplemente "celoso de la ley".

<sup>11</sup> Carmen Bernabé Ubieta, *María Magdalena. Tradiciones en el cristianismo primitivo* (Estella: Verbo Divino, 1994) 242-246.

<sup>12</sup> Citado en C. Bernabé Ubieta, *María Magdalena*, 196.

<sup>13</sup> *Ibid.*, loc. cit.

<sup>14</sup> Por argumentos y algunos textos sobre el tema, ver las páginas 54-55 de mi artículo "Infiel es esta palabra. I Timoteo 2,9-15": *RIBLA* 37 (2000/3) 41-56.

samente María Magdalena, buscaron desautorizarla. Una de las formas de hacerlo fue inventarle un pasado de pecadora y enfatizarlo por encima de cualquier otra de sus características. Otra forma más malévola fue inventarle una rivalidad con la Virgen María en momentos en que se estaba haciendo popular la devoción mariana.

### 3. Análisis estructural

El análisis estructural es un análisis sincrónico, es decir que no tiene en cuenta la evolución del texto ni sus diferentes etapas de composición, sino el texto en sí, tal como aparece actualmente. De esta aproximación, veremos solamente la estructura manifiesta, ya que un análisis completo excedería los límites de este artículo.

#### 3.1. Estructura manifiesta

- A 36-37a Introducción  
(mujer pecadora entra)
- a fariseo le pidió que comiera con él
  - b Jesús se reclinó (*kateklíthê*)
  - x mujer pecadora conocida  
(*gunê hêtis ên en tê pólei hamartólôs*)
  - b' Jesús reclinado (*katákeitai*)
  - a' en casa del fariseo
- B 37b perfume de mucho costo = mucho amor
- C 38a mujer se humilla colocándose a los pies de Jesús
- D 38b acciones de la mujer
- 1) con lágrimas (*dákrusin*) *mojaba*
  - 2) besaba sus pies  
(*katefílei toûs pódas...*)
  - 3) los ungía con perfume  
(*êleifen tô múrô*)
- E 39 *el fariseo ve solamente una pecadora (verbo horáô)*  
(*idôn dê... tís kai potapê hê gunê...*)  
*hóti hamartólôs estin*)
- F 40 diálogo
- a Jesús (tengo algo que decirte)
  - b Simón (Maestro, di)
- X 41-42 Parábola
- a dos deudores
  - X a ambos perdonó  
(*amfotérois ejarísato*)
  - a' cuál de ellos
  - b' Simón (supongo que al que más perdonó)

F' 40 diálogo  
a' Jesús (rectamente juzgaste)

E' 44ab Jesús hace que el fariseo vea a la mujer (verbo *blépô*)  
(*blépeis taútên tèn gunaîka*;) )

		1) no-agua // lágrimas ( <i>dákrusin</i> )
D' 44c-46	no-acciones del fariseo	2) no-beso // besando ( <i>katafiloûsa</i> )
	// acciones de la mujer	3) no-ungimiento de cabeza con aceite ( <i>elaiô tèn kefalên mou ouk êleipsas</i> ) // unguimento con perfume de los pies ( <i>mûrô êleipsen toûs pódas mou</i> )

C' 47a Jesús exalta y perdona a la mujer

B' 47b porque amó mucho

A' 48.50 conclusión	a	declaración del perdón ( <i>aféontai sou</i> )
(mujer no-pecadora sale)	x	asombro de los comensales por el perdón
	a'	confirmación del perdón a causa de su fe ( <i>hê pístis sou sésôkén se</i> )

### 3.2. Análisis de la estructura manifiesta

La estructura del pasaje es concéntrica. La introducción, el epílogo y el centro (A, X, A' respectivamente) también muestran subestructuras concéntricas.

En el centro de la introducción, la mujer entra en la narración y es presentada como una pecadora conocida en la ciudad. No se la nombra, ni aquí ni en el resto del relato. Sólo se la conoce por su condición de pecadora. En cambio, en el epílogo hay una inversión de situaciones: la mujer que sale ya ha sido perdonada, así que, semánticamente hablando, es una no-pecadora.

El relato está construido sobre la base de la inversión de situaciones. Tal recurso no sólo aparece en la introducción y la conclusión. En C (v. 38a) la mujer se humilla al colocarse detrás y a los pies de Jesús, en la posición de una sierva; en C' (v. 47a) Jesús exalta a la mujer al hacer –en tercera persona y dirigiéndose al fariseo– el primer anuncio de perdón: “sus pecados son perdonados”. Las acciones de la mujer para con Jesús son descritas en D (v. 38b), mientras que en D' (vv.44b-46) sus acciones están contrastadas con las no-acciones del fariseo. En E (v. 39) el fari-

seo no ve a la mujer como un ser humano, sino que sólo ve el papel que ella tiene en la sociedad, el de una pecadora notoria; en E' (v.44a) Jesús hace que el fariseo realmente vea a la mujer como persona.

Tal vez necesite alguna explicación el paralelismo entre B y B'. En B (v. 37b) la mujer llega, pero no con las manos vacías, sino que trae un frasco de alabastro con perfume. Los perfumes, en esa época, eran aceites esenciales cuyo precio era altísimo. Ella viene a hacerle a Jesús una ofrenda costosa que, junto con las acciones que va a realizar sobre los pies de Jesús, constituyen una inequívoca muestra de amor. En B' (v. 47b) Jesús enfatiza el amor de la mujer: "porque amó mucho".

Hay un quiasmo a distancia en los diálogos de F y F' entre Jesús y Simón (a/b // b'/a'). En F (v. 40) el primero en abrir el diálogo es Jesús, quien llama al fariseo por su nombre: "Simón, tengo para ti algo que decir"<sup>15</sup>. En este diálogo, aparece por primera vez en el relato el nombre del fariseo. Éste le responde: "Maestro, di", dándole un título que indica honor. Veremos más adelante las implicaciones que esto tiene. En cambio, en F' (v. 43) el primero en hablar, respondiendo a la aplicación de la parábola (vv. 41-42) es Simón: "Supongo que a quien más perdonó". Entonces, Jesús aprueba su respuesta: "Rectamente has juzgado".

El centro de toda la estructura es la parábola, y en el centro del centro, encontramos el perdón otorgado por pura gracia, el perdón inmerecido que no depende de los méritos del pecador (deudor) sino de la gracia del que perdona (acreedor).

La expresión utilizada con el significado de "perdonar" en el centro del relato no es la misma que encontramos al final. Allí (v. 48) el verbo es *afíemi*, el que generalmente se emplea al hablar de perdón. En cambio, en la parábola (v. 42) el verbo usado es *jarízomai*, derivado de *járis* (gracia). Así, la frase central de toda la estructura enfatiza el perdón otorgado por gracia.

El centro del epílogo (v. 49) muestra el asombro de los otros comensales ante el perdón concedido a la mujer. Vuelven implícitamente los temas del profetismo y la identidad de Jesús. Lo que en realidad están diciendo es si acaso este hombre, que hasta perdona pecados, es más que un profeta. En el versículo 39, el fariseo había pensado que Jesús no podía ser un profeta, ya que no se había dado cuenta de qué clase de mujer era la que lo estaba tocando. En su respuesta al fariseo, Jesús le demuestra que sabe perfectamente lo que está pensando, y que también conoce los pecados de la mujer. Así se hace evidente para el fariseo –y para los lectores– que Jesús es efectivamente un profeta.

Esta alusión de los comensales al profetismo de Jesús (v. 49) está enmarcada entre dos declaraciones de perdón para la mujer, o para ser más exactos, una declaración de perdón: "Tus pecados son perdonados" (v. 48) y una confirmación de perdón y salvación: "Tu fe te ha salvado, ve en paz" (v.50).

<sup>15</sup> Hay una ligera pero importante diferencia con la traducción habitual de esta frase: "Tengo algo que decirte". En cambio lo que Jesús realmente está diciéndole al fariseo es que tiene algo para él. Se verá que ese "algo" es una enseñanza. En todos los casos en que se citan textos del NT estoy usando mi propia traducción, lo más literal posible.

## 4. Temas teológicos y antropológicos

En el relato hay varios temas teológicamente importantes pero, por una cuestión de espacio, veremos sólo algunos de ellos.

### 4.1. Jesús como profeta

Es muy común que se entienda que un profeta es alguien que anuncia el futuro, pero según la perspectiva bíblica, un profeta es alguien que trae un mensaje de Dios para el presente<sup>16</sup>. En todo el capítulo 7 se insiste en el tema de Jesús como profeta. Pero ya en el capítulo 4, en el discurso programático de Jesús en la sinagoga de Nazaret (4,16-30), él se había identificado tres veces como profeta:

- (1) En la cita de Isaías 61,1-2 seguida del anuncio de que esa palabra se cumplía en él (4,18-21).
- (2) Comparándose con Elías y Eliseo (vv.25-27).
- (3) Directamente en 4,24 diciendo que ningún profeta es bien recibido en su propia tierra. Jesús ilustra este hecho con dos ejemplos: a pesar de que había muchas viudas en Israel, Elías fue enviado a la viuda de Sarepta (1 Re 17,8-24) y, habiendo muchos israelitas leprosos, Eliseo sanó a Naamán el Sirio.

Ninguno de estos dos profetas es nombrado en el capítulo 7, pero Lucas utiliza allí, como en muchas otras partes de su evangelio, un recurso literario que es bastante frecuente en la literatura helenística, la *imitatio*. Ésta consiste en elaborar un relato de tal manera que recuerde a quien lo lee otro relato bien conocido. De esa forma, se identifica al protagonista del segundo relato con el del primero<sup>17</sup>.

Si bien en el capítulo 4 hay referencias explícitas a Elías y Eliseo, en el capítulo 7 lo que encontramos son dos historias de milagros en las que Jesús actúa como Eliseo y Elías respectivamente: sanando al siervo del centurión (7,2-10) y reviviendo<sup>18</sup> al hijo de la viuda de Naín (7,11-17). De tal modo, se forma un quiasmo a distancia:

- A revivificación del hijo de la viuda de Sarepta (4,25-26)
- B curación de Naamán el Sirio (4,27)
- B' curación del siervo del centurión (7,2-10)
- A' revivificación del hijo de la viuda de Naín (7,11-17)

Luego de efectuar este último milagro (7,16), Jesús es aclamado como un “gran profeta” (*profêtês mégas*), término que el pueblo suele aplicar más a un pro-

<sup>16</sup> Ver en este mismo número de *RIBLA* el artículo de J. Severino Croatto, “Jesús muere como profeta en Jerusalén. La construcción lucana del Jesús profeta”.

<sup>17</sup> T. L. Brodie, “Luke 7,36-50 as an Internalization of 2 Kings 4,1-37. A Study in Luke’s Use of Rhetorical Imitation”: *Biblica* 64 (1983) 457ss; del mismo autor, “Towards Unraveling Luke’s Use of the Old Testament: Luke 7,11-17 as an Imitatio of 1 Kings 17,17-24”: *New Testament Studies* 32 (1983) 247-257.

<sup>18</sup> Revivificación es un término más ajustado para referirse al milagro de devolver a la vida a Lázarro, a la hija de Jairo, a los hijos de las viudas de Sarepta y Naín, etc. Estas personas revivificadas finalmente murieron como cualquier ser humano. Resurrección, en cambio, es un término escatológico que implica un pasaje a otra clase de vida, en la que ya no existe la muerte.

feta taumaturgo –hacedor de milagros– que a un profeta proclamador, quien usualmente no es tan popular. Así se introduce el pasaje siguiente, en el que los discípulos de Juan el Bautista le dicen que éste quiere saber si Jesús es el que esperaban, es decir el profeta escatológico (vv. 18-20). Este profeta escatológico esperado era considerado como un nuevo Moisés, más un maestro que un profeta, entendido principalmente como un intérprete inspirado de las Escrituras. Pero Jesús será el nuevo Moisés recién después de la resurrección<sup>19</sup>. Los milagros que se enumeran a continuación (7,21) tampoco corresponden a un nuevo Moisés, sino más bien a un nuevo Elías, un profeta taumaturgo. En el capítulo 7 Lucas insiste en presentar a Jesús como esa clase de profeta, dejando para después de la Pascua al profeta escatológico. Este juego de “ya” y “todavía no” forma una estructura concéntrica:

- a “ya” Jesús como profeta taumaturgo (7,2-17)
- x “todavía no” Jesús como profeta escatológico (7,18-20)
- a’ “ya” Jesús como profeta taumaturgo (7,21)

Así, Lucas enfatiza el hecho de que, hasta ese momento, Jesús era un profeta al estilo de Elías y Eliseo.

## 4.2. Compartir la mesa

En la cultura mediterránea del siglo I, las comidas eran acontecimientos sociales sumamente complejos. Para entenderlos, es necesario decodificarlos. Se trataba de complicadas estructuras de relaciones sociales, grados jerárquicos, reciprocidad, transacciones económicas, etc. En suma, las comidas y banquetes reproducían el sistema social. Es lo que los antropólogos llaman “redundancia” en los patrones sociales, o sea la reproducción de los mismos valores y patrones de comportamiento en diversas áreas de una determinada cultura<sup>20</sup>.

Según algunos autores, los fariseos que invitaban a Jesús a comer en sus casas pertenecían a la clase media, como la mayoría de los fariseos<sup>21</sup>. Otros opinan que seguramente formaban parte de la elite urbana adinerada<sup>22</sup>. Esta elite constituía solamente entre un 5 y un 10 por ciento de la población total del país, pero era la que controlaba el sistema político y económico, con la legitimación aportada por los grupos religiosos y educativos. Éstos eran los “guardianes de la tradición” y los autores de la versión “oficial” de la cultura<sup>23</sup>.

Los miembros de la elite no se relacionaban con gente que no conocían o con los que no eran de su mismo rango social. Invitar a alguno de un rango social inferior era exponerse al rechazo de sus pares, lo cual ponía en peligro la posición so-

<sup>19</sup> J. S. Croatto, “Jesús muere como profeta en Jerusalén”, bajo 2.4 (cf. Hch 7,37); en la introducción del mismo apartado aparece una lista de los diferentes modelos proféticos.

<sup>20</sup> J. H. Neyrey, “Ceremonies in Luke-Acts”, en J. H. Neyrey (ed.) *The Social World of Luke-Acts*, 362-63; 386-87.

<sup>21</sup> J. Jeremias, *Jerusalén en tiempos de Jesús*, 261 y 273; W. D. Davies, *Aproximación al Nuevo Testamento*, (Madrid: Cristiandad, 1979), 42.

<sup>22</sup> Halvor Moxnes, “Patron-Client Relations and the New Community in Luke-Acts”, en J. H. Neyrey (ed.), *Social World*, 256.

<sup>23</sup> Richard L. Rohrbaugh, “The Pre-Industrial City in Luke-Acts: Urban Social Relations” en J. H. Neyrey (ed.), *Social World*, 133-134.

cial, la fortuna y el honor de la familia. Todo eso estaba supeditado a la delicada red de relaciones sociales en la que estaban inmersos los que pertenecían a las clases superiores<sup>24</sup>.

Los religiosos, aunque no tuvieran dinero, gozaban de honor y prestigio social. Eran los únicos, aparte de su propio grupo, con los que se relacionaban los que pertenecían a la elite judía. Los banquetes eran verdaderas ceremonias que consolidaban la posición social y la red de relaciones de los anfitriones<sup>25</sup>.

### 4.3. Los valores de honor y vergüenza

Hay en este relato tres personajes: dos varones honorables (el fariseo y Jesús) y una mujer sin honor, la pecadora.

En la sociedad judía, los fariseos eran vistos como personas sumamente respetables. Su escrupulosidad y la firmeza de sus convicciones los convertían en casi irreprochables. La influencia de los fariseos en la sociedad judía era tan grande que, a pesar de que la casta sacerdotal era saducea, la liturgia se realizaba según las reglas fariseas<sup>26</sup>.

Los fariseos se veían a sí mismos como “separados” y “santos”, términos que para ellos eran sinónimos<sup>27</sup>. El apelativo *fariseo* deriva precisamente del término *parûs* (separado). Se mantenían separados tanto de los gentiles, como de los judíos que no observaban apropiadamente la Torá.

El fariseo del relato se dirige a Jesús llamándolo Maestro, lo cual muestra que lo considera un igual. Ningún fariseo invitaría a comer a alguien, a menos que fuera de su mismo nivel y, por lo tanto, digno de compartir su mesa. Al ser Jesús un maestro y un profeta, es decir un religioso, gozaba del respeto y la consideración de los fariseos y de otros grupos socialmente honorables.

Sin embargo, el fariseo no había cumplido con los signos de hospitalidad requeridos de un anfitrión: agua para lavar los pies, beso de bienvenida, aceite para ungir la cabeza. Su descuido implicaba una falta de consideración y un deshonor para Jesús<sup>28</sup>, quien se lo recrimina al comparar sus no-acciones con las acciones de amor de la mujer (vv. 44-46).

Contrariamente a Jesús y al fariseo, la pecadora es una mujer sin honor, por su condición de pecadora notoria y por su actuación en el relato. Si la vergüenza –entendida en un sentido positivo, como conciencia de la propia reputación– era considerada como el mayor honor de las mujeres<sup>29</sup>, esta mujer cae en la categoría de desvergonzada. En aquel contexto social eso era lo peor que se podía decir de una mujer. Y todo lo que ella hace muestra su desvergüenza:

- se introduce en casa de un hombre honorable y en una comida de varones
- toca a un varón y le besa los pies
- se suelta el pelo delante de todos
- da rienda suelta abiertamente a sus emociones

<sup>24</sup> Ibid., 145-147.

<sup>25</sup> Joachim Jeremias, *Jerusalén en tiempos de Jesús*, 110-111.

<sup>26</sup> Ibid., 278.

<sup>27</sup> Ibid., 261.

<sup>28</sup> J. H. Neyrey, “Ceremonies in Luke-Acts”, 386.

<sup>29</sup> Bruce J. Malina, *El mundo del Nuevo Testamento*, 70-75.

No debemos pasar por alto la connotación sexual, o al menos sensual, que tienen las últimas tres acciones. La actuación de la mujer tiene una innegable carga erótica, especialmente evidente en la sociedad judía del primer siglo. Ninguna mujer respetable de esa época haría tales cosas en público. Pero Jesús demuestra que las convenciones sociales lo tienen sin cuidado. Él ve mucho más allá de las apariencias.

Jesús hace algo inaudito en esa cultura al comparar al varón honorable con la mujer desvergonzada, y más aun al mostrar que ella sale ganando en la comparación. Para Jesús no importan ni el género, ni el status social, ni el honor ante el mundo, ni siquiera la condición de pecado. Lo que importa es el amor.

## 5. Análisis del relato

Seguidamente analizaremos el relato parte por parte. Los temas vistos anteriormente, puesto que ya fueron analizados, apenas serán mencionados

### 5.1. Introducción (v. 36)

Uno de los fariseos invita a comer a Jesús (v. 36a). Para los fariseos, y para los miembros de todas las clases sociales con prestigio en la sociedad judía, la comida era una ceremonia social. La misma invitación hecha a Jesús ya está demostrando que el fariseo lo considera un igual. Como ya hemos visto, la gente de esa cultura sólo compartía su mesa con sus iguales.

En este evangelio se relatan tres comidas en casas de fariseos (7,36-50; 11,37-54 y 14,1-24). Las tres siguen el modelo del *simposio helenístico*. Se trataba de comidas seguidas por un simposio, una conversación en la cual se intercambiaban ideas según ciertas reglas. Además, el papel de cada invitado era específico y los lugares a la mesa se asignaban según el estatus social de cada uno. El invitado principal se reclinaba a la derecha del anfitrión y los otros invitados lo hacían en orden decreciente según su importancia en la sociedad<sup>30</sup>.

En los tres casos, los anfitriones son fariseos y Jesús es el invitado principal, pero también hay otros invitados (los comensales en 7:49; los legistas en 11:45-52; los legistas y fariseos en 14:2-3). Como corresponde al invitado principal, Jesús provee el motivo de conversación por medio de una pregunta (7:40; 14:3) o por sus acciones (11:38). En todas las ocasiones, Jesús dirige la conversación<sup>31</sup>.

### 5.2. Entrada y acciones de la mujer (vv. 37-38)

La mujer pecadora muestra una gran valentía al atreverse a entrar en la casa de un respetable fariseo de donde, por su condición de pecadora, podría haber sido expulsada sin miramientos. Esta mujer está, además, invadiendo un ámbito reservado a los varones. En la cultura judía, y también en la griega, cuando había invitados,

<sup>30</sup> Jerome H. Neyrey, "Ceremonies in Luke-Acts", 364-365.

<sup>31</sup> Ibid, 377.

las mujeres servían pero no participaban ni comían con los varones<sup>32</sup>. Esta mujer se introduce subrepticamente en una reunión de varones, pero entra a servir, a ejercer las funciones de una sierva: lavar los pies, secarlos, ungir. De hecho, como se verá en la comparación de sus acciones con las omisiones (no-acciones) del fariseo para con su huésped, la mujer tiene las atenciones que debería haber tenido el anfitrión, al menos por medio de alguno de sus siervos.

Según la teología lucana del arrepentimiento como condición necesaria para el perdón, el arrepentimiento demostrado por la pecadora la revela, ya desde su aparición, como una no-pecadora.

La razón de que las atenciones de la mujer se concentren en los pies de Jesús parece ser una alusión a Isaías 52,7ss, “¡Qué hermosos son los pies del que trae buenas nuevas (*euangélia*) de salvación...!” Al ungir los pies de Jesús, la mujer los está preparando para la misión que él está por emprender “Proclamar y anunciar la buena nueva (*euangélion*) del Reino” (8,1). Todo esto sirve a su vez para introducir la parábola del sembrador (8,14-18), donde se ilustra el efecto que esas buenas nuevas tienen en las diferentes clases de personas que las reciben.

Según Schleiermacher, el pasaje siguiente (8,19-21), que habla sobre quiénes son la verdadera familia de Jesús, remite a 8,1-3 y significa que sus seguidores –varones y mujeres en pie de igualdad– constituyen la verdadera familia de Jesús<sup>33</sup>.

### 5.3. Reacción del fariseo (vv. 39-40)

Los gestos de amor de la mujer, y el hecho de que Jesús los acepte, escandalizan al fariseo. Éste, que seguramente pensaba que Jesús era un profeta, lo pone en duda al ver que se deja tocar por una pecadora. La reacción del fariseo está provocada por sus creencias sobre la ley, la pureza y por sus ideas de lo que debe ser un profeta. Ningún profeta se dejaría tocar por una mujer impura.

El fariseo no ha visto realmente al ser humano que está a los pies de Jesús. Sólo ha visto a una persona que él considera doblemente despreciable, por ser pecadora y por ser mujer.

Jesús le demuestra que realmente es un profeta al responder a lo que Simón estaba pensando, al demostrar que sabe muy bien que la mujer es una pecadora y al dar a Simón una lección.

### 5.4. La parábola (vv. 41-42a)

La parábola es una *alegoría*, puesto que todos sus componentes representan elementos de la realidad aludida: la pecadora es el deudor mayor, el fariseo es el deudor menor, Dios es el acreedor, las sumas de dinero debidas son los pecados ante Dios, la imposibilidad de pagar es la imposibilidad del ser humano de salvarse a sí mismo.

<sup>32</sup> Wendy Cotter, “Women’s Authority Roles in Paul’s Churches: Countercultural or Conventional?”, 360.

<sup>33</sup> Citado por J. Delobel, “L’onction par la pécheresse. La composition littéraire de Luc VII,36-50”: *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 42:3 (1966) 445.

La enseñanza de la parábola es que el perdón es otorgado por la misericordia del acreedor, por pura gracia, sin mérito alguno de parte de los deudores.

#### 5.4.1. Tensión entre la historia y la parábola

Se ha señalado repetidamente la tensión que existe entre la enseñanza de la historia y la de la parábola, algo que es especialmente evidente en las dos partes del versículo 47. En 47a el amor parece ser la causa del perdón. En cambio, en 47b y en la parábola el perdón es la causa del amor.

Buscando una solución a esta incoherencia, se ha hablado de una traducción alternativa del *hóti* que une las dos partes de la primera declaración del perdón a la pecadora (v. 47a). La traducción usual de esta conjunción es “porque”, pero también se la puede traducir como “por tanto”. Así se arreglaría el problema, quedando la frase como sigue: “Fueron perdonados sus muchos pecados, *por tanto* amó mucho”. El amor no sería la causa del perdón, sino su consecuencia, como en la parábola y en la otra parte del versículo 47, “Pero a quien poco es perdonado, poco ama”.

Otra solución que se ha querido encontrar para la aparente incoherencia entre la historia principal y la parábola, y entre las dos partes del versículo 47, ha sido hablar de una composición de dos historias alternadas. La parábola y su aplicación estarían dirigidas solamente al fariseo (41-43+47b). La historia principal se uniría con los paralelismos de 44-46 y con 47a (36-40 + 44-46 + 47a). El autor de esta teoría presenta varios otros ejemplos de composición alternada en la obra lucana (9,46-47 + 48b; 19,13 + 15b-26; Hch 5,12<sup>a</sup> + 15-16)<sup>34</sup>.

De todos modos, la parábola parece una ilustración poco apropiada para la historia. Kilgallen señala otros tres factores que reflejan la falta de coherencia entre la historia y la parábola <sup>35</sup>:

1. Mientras que la parábola presenta tres personajes (dos deudores y un acreedor), su aplicación sólo menciona a dos, el acreedor y el deudor mayor. El deudor menor desaparece. El fariseo no puede ser identificado sin más con el deudor menor, puesto que el relato no dice que haya sido perdonado, o que su deuda sea pequeña. La parábola aplica sólo a dos personas de la historia: a la mujer y a Jesús, que representan al deudor mayor y al acreedor respectivamente.
2. El énfasis de la parábola no está en el arrepentimiento sino en la gratuidad del perdón. La libertad absoluta que tiene el acreedor para perdonar a los deudores refleja la libertad absoluta de Dios para perdonar a los pecadores. El arrepentimiento necesario para recibir el perdón –una constante en la obra lucana– no aparece en la parábola.
3. No hay ninguna referencia de que la mujer haya sido perdonada previamente. Sin embargo, en la parábola el amor sigue al perdón de la deuda.

<sup>34</sup> Léonard Ramarosan, “Simon et la pécheresse anonyme”: *Science et Esprit* 24 (1972) 379-383.

<sup>35</sup> J. J. Kilgallen, “A Proposal for Interpreting Luke 7,36-50”: *Biblica* 72/3 (1991) 309-314.

### 5.4.2. La parábola como inserción

Trataremos de ver si la parábola es un componente de la historia original o no, es decir si la parábola es una inserción. Sin embargo, si lo fuera, habría que ver si también la introducción y la conclusión de la parábola son parte de la inserción.

Para empezar, es digno de atención el hecho de que recién en la introducción de la parábola se da el nombre del fariseo, lo cual podría indicar una fuente diferente a la de la primera parte del relato. Este personaje aparece simplemente como “el fariseo” hasta la segunda parte del versículo 40, donde de pronto se lo llama Simón. Luego el relato lo nombra dos veces más como Simón (vv. 43 y 44). Estas tres menciones del nombre ocurren en la introducción y la conclusión de la parábola. Veremos si también éstas forman parte de la inserción.

- Para descubrir una inserción, uno de los primeros pasos es estudiar el *vocabulario* del pasaje en cuestión. Aparte del caso del nombre Simón, que acabamos de ver, el vocabulario del relato parece ser bastante uniforme. Delobel hace un exhaustivo análisis de dicho vocabulario y llega a la conclusión de que la redacción es innegablemente lucana, pero dice que, de todos modos, la parábola puede ser una inserción anterior a Lucas, ya que no se adapta perfectamente al tema de la historia<sup>36</sup>.
- Otro de los pasos es comprobar la *fluidéz del relato*; ver si, quitando la supuesta inserción, el relato sigue siendo coherente. En nuestro caso, hay que ver si la narración puede pasar fluidamente del versículo 40a al 44b, es decir, cómo queda la historia sin la parábola, su introducción y su conclusión<sup>37</sup>.

<sup>36</sup> Uno de los fariseos le pedía que comiera con él, y habiendo entrado en la casa del fariseo, se reclinó a la mesa.<sup>37</sup> Y he aquí que cierta mujer, que era conocida en la ciudad como pecadora, enterada de que él está (sic) reclinado a la mesa en casa del fariseo, trajo un frasco de alabastro con perfume,<sup>38</sup> y una vez ubicada detrás, a los pies de él, llorando, comenzó a mojarle con lágrimas los pies, los secaba con los cabellos, besaba sus pies y los unguía con el perfume,<sup>39</sup> Pero habiendo visto [esto], el fariseo que lo había invitado se dijo a sí mismo: “Éste, si fuera profeta, sabría quién y de qué clase es la mujer que lo toca, pues es pecadora”.<sup>40a</sup> Y respondiendo, Jesús le dijo: <sup>44b</sup> “¿Observas a esta mujer? Entré a tu casa, no me diste agua para los pies; pero ésta con lágrimas mojó mis pies y con sus cabellos los secó.<sup>45</sup> Beso no me diste; pero ésta desde que entré no dejó de besar mis pies.<sup>46</sup> Con aceite de oliva mi cabeza no unguiste; pero ésta con perfume unguió mis pies.<sup>47</sup> Por esta razón te digo: Fueron perdonados sus muchos pecados, porque amó mucho; pero a quien poco es perdonado, poco ama”.<sup>48</sup> Y dijo a ella: “Han sido perdonados tus pecados”.<sup>49</sup> Y comenzaron los que estaban reclinados con él a decirse para sí: “¿Quién es éste, que también perdona pecados?”<sup>50</sup> Y dijo a la mujer: “Tu fe te ha salvado; ve en paz”.

<sup>36</sup> J. Delobel, “L’onction”, 457-466.

<sup>37</sup> Como siempre, usaré mi propia traducción.

Como vemos, el relato no pierde fluidez. Las partes correspondientes de los versículos 40 y 44 armonizan, y la historia funciona perfectamente sin la parábola y su marco.

- Otra forma de detectar una inserción es por medio del análisis de su *estructura manifiesta*. Veamos si ésta admite la remoción de la parábola y su entorno.

- |    |         |  |   |  |
|----|---------|--|---|--|
|    |         | a  | fariseo le pidió que comiera con él                                   |  |
|    |         | b  | Jesús se reclinó ( <i>kateklíthê</i> )                                |  |
| A  | 36-37a  | Introducción                                     | x   | mujer pecadora conocida                        |
|    |         | (mujer pecadora entra)                           |   | ( <i>gunê hêtis ên en tê</i>                   |
|    |         |  |   | <i>pólei hamartólós</i> )                      |
|    |         |  | b'  | Jesús reclinado ( <i>katákeitai</i> )          |
|    |         |  | a'  | en casa del fariseo                            |
| B  | 37b     | perfume de mucho costo = mucho amor              |   |  |
| C  | 38a     | mujer se humilla colocándose a los pies de Jesús |   |  |
| D  | 38b     | acciones de la mujer                             | 1) con lágrimas ( <i>dákrusin</i> ) <i>mojaba</i>                     |  |
|    |         |  | 2) besaba sus pies ( <i>katefílei toûs pódas...</i> )                 |  |
|    |         |  | 3) los ungía con perfume  |  |
|    |         |  | ( <i>êleifen tô múrô</i> )  |  |
|    |         |  | 39 <i>el fariseo ve solamente una pecadora (verbo horáô)</i>          |  |
|    |         |  | ( <i>idôn dê... tís kai potapê hê gunê... hóti hamartólós estin</i> ) |  |
| X  |         |  |   |  |
|    | 40a.44b | Jesús hace que el fariseo vea a la mujer         |   |  |
|    |         | (verbo <i>blépô</i> )                            |   |  |
|    |         | (ho <i>Iêsoûs eîpen pròs autón,</i>              |   |  |
|    |         | <i>blépeis taútên tèn gunaïka;</i> )             |   |  |
|    |         |  | 1) no-agua // lágrimas  |  |
|    |         |  | ( <i>dákrusin</i> )   |  |
| D' | 44c-46  | no-acciones del fariseo                          | 2) no-beso // besando   |  |
|    |         |  | ( <i>katafiloûsa</i> )  |  |
|    |         | // acciones de la mujer                          | 3) no-ungimiento de cabeza con  |  |
|    |         |  | aceite ( <i>elaiô tèn kefalên mou</i>                                 |  |
|    |         |  | <i>ouk êleipsas</i> )   |  |
|    |         |  | // ungimiento con perfume de  |  |
|    |         |  | los pies ( <i>múrô êleipsen toûs</i>                                  |  |
|    |         |  | <i>pódas mou</i> )  |  |
| C' | 47a     | Jesús exalta y perdona a la mujer                |   |  |
| B' | 47b     | porque amó mucho                                 |   |  |
| A' | 48.50   | conclusión                                       | a   | declaración del perdón ( <i>aféontai sou</i> ) |
|    |         | (mujer no-pecadora sale)                         | x   | asombro de los comensales                      |
|    |         |  |   | por el perdón                                  |
|    |         |  | a'  | confirmación del perdón a causa de su fe       |
|    |         |  |   | ( <i>hê pístis sou sésôken se</i> )            |

El centro de la estructura, sin la parábola y su marco, pasa a ser un centro doble (vv. 39-40a . 44b), donde se juega con dos acepciones distintas de la acción de ver: los verbos *horáo* y *blépô*.

- <sup>39</sup> Pero habiendo *visto* [esto], el fariseo que lo había invitado se dijo a sí mismo: “Éste, si fuera profeta, sabría quién y de qué clase es la *mujer* que lo toca, pues es pecadora”.
- <sup>40a</sup> Y respondiendo, Jesús le dijo: <sup>44b</sup>“¿*Observas* a esta *mujer*?”

El primer verbo (v. 39) es el participio aoristo de *horáo* (*idôn de ho farisaíos*). Este verbo indica la acción de ver en forma natural, sin la intención de observar. Y lo único que el fariseo ve es a una pecadora, no al ser humano que es esa mujer. En cambio, *blépô*, el verbo que usa Jesús en su respuesta (v. 44b), implica mirar con atención (*blépeis taútên tèn gunaíka*;). Jesús pide al fariseo que mire atentamente a esa mujer, a ese ser humano que ha demostrado tanta contrición y tanto amor. Y lo que sigue (vv. 44c-46) es la comparación que hace Jesús entre el fariseo respetable y la mujer despreciada, comparación en la que ella sale aprobada y él no.

Además, en el centro estructural del relato, Jesús responde a lo que el fariseo acaba de pensar como si hubiera oído sus palabras. Al mostrar que conoce lo que el fariseo estaba pensando, Jesús le demuestra que sí es un profeta, puesto que la clarividencia era considerada una de las características de un verdadero profeta. Esto pone al tema de Jesús como profeta –tan importante en todo el capítulo 7– en el mismo centro del relato.

La conclusión del análisis que acabamos de hacer, del vocabulario, la fluidez del texto y la estructura manifiesta, muestran que la parábola y su entorno deben de haber sido incorporados a la historia en la etapa oral o, más probablemente, en la fuente exclusiva de Lucas (L). Si, como se cree, ésta era una fuente escrita, eso explicaría la homogeneidad del vocabulario.

No es factible que haya sido Lucas quien agregó la parábola porque, siendo un autor tan cuidadoso, no habría añadido algo que no combinara perfectamente con la historia que estaba relatando. De cualquier manera, el relato que está en el canon incluye la parábola, por lo que seguiremos analizándolo tal como lo tenemos, con parábola incluida.

### 5.5. Enseñanza de Jesús (vv. 42b-47)

La respuesta del fariseo a la pregunta didáctica que sigue a la parábola pone en evidencia su falta de apertura y de interés: “Supongo que a quien más perdonó” (v. 43). El relato no registra ni una sola palabra más del fariseo. Tal silencio es más que elocuente en el nivel narrativo.

Jesús se embarca luego en una comparación, que al fariseo debe haberle resultado especialmente ofensiva. En su comparación entre las actitudes de la mujer y las del fariseo (vv. 44-46), Jesús deja en evidencia la falta de amor de éste último y el gran amor de la mujer. En suma, le está pidiendo al fariseo que ame, al menos un poco.

### 5.6. Epílogo (vv. 48-50)

La conclusión de la historia sería, según Fitzmyer, un apéndice redaccional con el que Lucas convierte en narración la combinación previa de historia de pronunciamiento y parábola encontrada en L, su fuente particular<sup>38</sup>.

El anuncio del perdón (vv. 47a; 48) provoca el asombro de los comensales, quienes se preguntan quién será su compañero de mesa, que incluso perdona pecados, algo que no hace un simple profeta. Sin embargo, Lucas ya había tocado el mismo tema en el capítulo 5, en la historia del paralítico, donde se dice específicamente que el Hijo del hombre tiene poder para perdonar pecados (5,24). Jesús es mucho más que un simple profeta, es el Hijo del hombre, esa figura escatológica proveniente del libro de Daniel (Dn 7,9-27). Allí se refiere al pueblo de Israel (Dn 7,27), que va a recibir el Reino de manos de Dios, el Juez del mundo. En el Nuevo Testamento, se identifica a Jesús con el Hijo del hombre, quien ya no es una figura pasiva, sino que también tiene la función de juzgar. El Hijo del hombre, en ambos casos, es una figura que apela a la esperanza de los oprimidos y de todos los que sufren.

Puesto que, en el relato, los comensales tienen la misma función de los coros del teatro griego, su pregunta se extiende a los lectores y las lectoras quienes, en última instancia, deberán responderla.

## 6. Aproximación hermenéutica

El perdón otorgado por pura gracia divina, el amor *agápê* como clave de la conducta cristiana y la igualdad ante Dios, son las principales propuestas del relato.

Para una hermenéutica feminista, el tema más importante del relato es la igualdad de género que se evidencia en la forma en que Jesús trata al fariseo y a la mujer. Él no hace distinción entre varones y mujeres (Gál 3,28), ni acepción de personas. Para Dios no existen las diferencias que parecen tan importantes en la sociedad humana. Ésta es una de las cosas que Jesús vino a mostrarnos, y que la sociedad y las iglesias tan a menudo olvidan.

Podemos preguntarnos entonces por qué en la mayoría de las iglesias las mujeres siguen siendo consideradas como cristianas “de segunda clase”. También podemos preguntarnos por qué se siguen esgrimiendo los argumentos más absurdos para negar a las mujeres el acceso al sacerdocio (o pastorado) tanto en la Iglesia Católica Romana, como en algunas diócesis de la Iglesia Anglicana, en las iglesias evangélicas conservadoras, y en muchas otras. Argumentos que no se sostienen ante un mínimo de información y conocimiento de la Biblia, como el que dice que las mujeres no pueden ser sacerdotes porque Jesús eligió sólo a varones para ser sus apóstoles<sup>39</sup>. También podemos preguntarnos por qué en la mayoría de las iglesias y de las sociedades cristianas se sigue pregonando la subordinación de las mujeres, siendo que Jesús jamás enseñó tal cosa, sino todo lo contrario.

<sup>38</sup> Joseph Fitzmyer, *The Gospel According to Luke I-IX* (AB 28, Garden City: Doubleday, 1981) 684.

<sup>39</sup> Por la discusión de argumentos de ese tipo, ver el capítulo IV de mi libro *Hermenéutica bíblica desde la perspectiva de las mujeres*, que será editado próximamente por la Editorial Verbo Divino, de Quito.

Jesús se cuidó de dejar bien en claro que la aprobación de Dios no pasa por el prestigio social o religioso, ni por las obras de la ley, ni por el género, sino por la fe que actúa en amor. El amor es lo más importante para un Dios cuya característica principal es ser precisamente Amor.

Sin embargo, nuestro amor por Dios no será una condición para obtener su perdón, sino una consecuencia de haberlo recibido, una respuesta agradecida al amor infinito que Dios nos da. De todas formas, el amor *agápê* no es en lo absoluto una “obra de mérito” sino una actitud fundamental ante Dios y el prójimo.

Como queda evidente en el relato, Dios perdona libremente, sin que los pecadores necesiten hacer méritos. Se trata de la gracia inmerecida de un Dios de amor cuya manera de ser nuestro Juez es siendo, más que nada, nuestro Padre y Madre.

**Cristina Conti**

Camacué 252

1406 Buenos Aires

Argentina

## LAS MUJERES EN EL EVANGELIO DE LUCAS

### *Resumen*

El tercer evangelista ha utilizado las tradiciones sobre mujeres inscribiéndolas en el plan arquitectónico de su obra, creando paralelismos y contrastes que ponen en evidencia a las figuras femeninas. En este accionar, surgen tres ejes principales, según Lucas, que conciernen directamente a las mujeres: el primero tiene que ver con el deseo de Dios de hacer que las mujeres sean protagonistas directas en la historia de la salvación. El segundo eje se manifiesta a través del trato de Jesús con las mujeres. El tercer eje emana del compromiso de fe de las mujeres lucanas, quienes aun asumiendo los roles socio-religiosos propios de su cultura, aceptan los retos que implica el escuchar la palabra y el ponerla en práctica.

### *Abstract*

The third evangelist has used the traditions about women by writing them into the architectonic plan of his work, by way of creating parallelisms and contrasts which highlight the role of the feminine figures. By proceeding in this way three principal focal points arise which, according to Luke, directly concern the women: the first deals with God's desire to make the women direct protagonists in the history of salvation. The second focal point manifests itself in the way that Jesus treats the women. The third focal point emanates from the faith commitment of the women in Luke who, even though they accept the socio-religious roles imposed by their culture, accept the challenges implied in listening to the word and putting it into practice.

### 1. Un dato textual

El interés por las mujeres lucanas proviene esencialmente de un dato textual: la obra doble de Lucas (El Evangelio y los Hechos) contiene más textos que evocan mujeres que todo otro escrito del Nuevo Testamento. Aun más, el Evangelio de Lucas contiene más de veinte referencias a mujeres que no encuentran paralelo en los otros evangelios. Esto ha hecho que algunos consideren a Lucas como el “evangelista de las mujeres”<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> R. Shnackenburg, Die Person Jesu Christi im Spiegel der vier Evangelien (HTKNT, Supplementband 4), Freiburg, 1993, p.225.

¿Significa esto que el evangelio de Lucas es más favorable a las mujeres que los otros evangelios? La respuesta a esta pregunta no es unánime y difiere según la simpatía o la familiaridad que se tenga con uno u otro evangelio.

**1.1 El Evangelio de Mateo.** Quienes se interesan de preferencia en el primer evangelio. Consideran que éste es el más favorable a las mujeres por las razones siguientes:

- Mateo incluye en la genealogía de Jesús el nombre de cuatro mujeres, mientras que Lucas no las menciona (Mt 1.3, 5, 16; cf. Lc 3.23-38)
- Mateo contempla la posibilidad del divorcio (Mt 19.1-9; cf. Mc 10.1-12). Lucas no ofrece esta posibilidad.
- Mateo corrige el silencio de las mujeres marcanas en el episodio de la tumba vacía (Mc 16.1-8) y, contrariamente a Lucas, las mujeres mateanas se benefician de la visión y de las palabras del Resucitado quien les pide que lleven la noticia de la resurrección a los once. Cosa que ellas harán a toda prisa (Mt 28.1-10; cf. Lc 24.1-12).

**1.2 El Evangelio de Marcos.** Quienes dan prioridad al segundo Evangelio señalan básicamente tres argumentos:

- Siendo el más antiguo, el Evangelio de Marcos es más fiable en cuanto a los datos referentes a las mujeres que él evoca.
- Marcos es el primero en afirmar la participación de mujeres como discípulas de Jesús (Mc 15.40-41).
- La afirmación cristológica de la mujer que unge a Jesús en Betania (Mc 14.8-9) es un texto fundamental que Lucas omite.

**1.3 El Evangelio de Juan.** Este sería el más favorable a las mujeres porque:

- En él se asocia a María la madre de Jesús, al primer signo del ministerio de Jesús en Caná (Jn 2.1-12) y se señala su presencia al pie de la cruz (Jn 19.25-27).
- Explícitamente, Juan da testimonio de la acción de mujeres como proclamadoras del mensaje mesiánico (Jn 4.29, 39).
- El Evangelio de Juan da el privilegio de la primera aparición y conversación de Jesús Resucitado en exclusividad a María de Magadala<sup>2</sup> (Jn 20.11-18).
- Los diálogos entre Jesús y las mujeres juaninas son ricos y las mujeres se presentan como verdaderas teólogas (Jn 11.17-27).

Este brevísimo recorrido muestra que no es prudente afirmar que un evangelio sea más favorable a las mujeres que otro. Primero, porque las mujeres evocadas en los cuatro evangelios no siempre son las mismas. Segundo, porque ellas son presentadas según los énfasis teológicos o doctrinales que cada evangelista le da a su obra. Tercero, porque las diversas interpretaciones dependen de la elección de los

<sup>2</sup> Este dato provendría de la tradición pero no habría tenido gran acogida, dada la condición inferior de la mujer. Cf. E. Trocmé, *L'enfance du christianisme*, Paris, 1997, p.39; C.Grappe, *D'un Temple à l'autre. Pierre et l'église primitive de Jérusalem*, Paris, 1992, p.77.

textos, del tipo de lectura que se aplique a estos textos, de los destinatarios, del punto de vista que se adopte y de la instrumentalización utilizada en el análisis de estos textos.

Incluso para la obra doble de Lucas, no hay consenso y las posiciones pueden ser controvertidas. En ese sentido, se podrían señalar dos tendencias mayores en la interpretación de las referencias a mujeres en la obra de Lucas a) la tendencia niveladora que considera la obra del tercer evangelista como favorable a las mujeres y b) la tendencia “crítica” que considera Lucas y Hechos como hostiles a las mujeres.

a) La tendencia niveladora ve en el número impresionante de mujeres evocadas y en su relación con Jesús (el Evangelio) o con la palabra anunciada (los Hechos) el atestado por parte de Lucas, de la voluntad salvadora y liberadora de Dios con relación a las mujeres<sup>3</sup>; o el testimonio de las relaciones igualitarias que caracterizaban el movimiento de Jesús o la iglesia primitiva, heredera de las enseñanzas de Jesús<sup>4</sup>; o bien, el gran éxito de la proclamación cristiana entre las mujeres.

b) La Tendencia crítica ve en la recensión de Lucas, un texto peligroso<sup>5</sup>. Así, interpretando los datos o las eventuales lagunas del texto, ven en la caracterización de las mujeres lucanas, la voluntad del autor de “volverlas invisibles”<sup>6</sup> o de “controlarlas”. Lucas estaría sirviendo a intereses “androcéntricos”<sup>7</sup>.

A decir verdad, el texto de Lucas se puede prestar para las dos interpretaciones<sup>8</sup>, positiva o negativa, pues toda lectura selecciona ciertos aspectos del texto y oculta otros.

Ahora bien, referirnos a las mujeres del Evangelio de Lucas para definir si este Evangelio es más o menos favorable a las mujeres que los otros evangelios o para determinar si su autor está a favor o en contra de las mujeres, o bien para argumentar si su autor es hombre o mujer, sería limitar su importancia.

En realidad, uno de los mayores intereses de las referencias a mujeres en Lucas reside, por una parte, en su abundancia, y por otra, en el hecho de que las referencias han sido consideradas como unidades fundamentales de una composición literaria unitaria en la que forma y contenido son indisociables. Desde este punto de vista se puede afirmar que en el Evangelio de Lucas, las referencias a mujeres figuran entre los elementos que el autor ha articulado para crear contrastes, correspondencias y paralelos entre el Evangelio y los Hechos, entre secciones del Evangelio, entre perícopas, entre personajes. Incluso Lucas utiliza las referencias a mujeres pa-

<sup>3</sup> J.C.Cárdenas. Ternura de Dios, ternura de mujer. La mujer en el evangelio de San Lucas, México, D.F., 1992. Él expresa este punto de vista a lo largo de su estudio de diversos pasajes lucanos sobre mujeres.

<sup>4</sup> En esa Línea: C.F. Parvey “The Theology and Leadership of Women in the New Testament”, in Images of Women in the Jewish and Christian Traditions: Religion and Sexism, R. Radford Ruether (ed.), New York, 1974, pp.117-149; I. Richter R., “Una esclava profetisa y misioneros cristianos. Experiencia de liberación. Consideraciones sobre Hechos 16.16-18”, Ribla 13, 1992, pp. 117-133; J. Kopas, “Jesus and Women: Luke’s Gospel”, Th T 43, 1986, pp. 192-202 (p.192)

<sup>5</sup> J.Shaberg. Luke, in the Women’s Bible Commentary, C.A. Newsom and S.H. Ringe (ed.) Louisville, 1992, pp275-292 (p.275).

<sup>6</sup> R.M. Price, The Widow Traditions in Luke-Acts. A Feminist-Critical Scrutiny (SBLDS 155), Atlanta, Georgia, 1997, p.47ss.

<sup>7</sup> M. Crüsemann, I. Richter Reimer, Frauen in der Apostelgeschichte des Lukas. Eine Feministisch-theologische Exegese”, Ribla 10, pp. 105-108.

<sup>8</sup> T.K. Seim. The Double Message. Patterns of Gender in Luke-Acts, Edinburg, 1994

ra poner en paralelo, de manera sistemática, los personajes femeninos y los personajes masculinos del relato, al punto de constituir una sub-estructura literaria que podría denominarse “par femenino-masculino”.

La formación de estos pares es parte de ese trabajo lucano de composición que, aplicando la técnica literaria del balanceo o del paralelismo (*sunkrísis*), se propone armonizar, combinar, oponer y/o contrastar elementos estilísticos, estructurales, temáticos, conceptuales o bien los personajes de un relato. Y todo esto con el fin de servir de soporte al mensaje teológico cuyo núcleo fundamental es: Jesucristo Señor y Salvador del mundo.

Comprobemos dicha paridad<sup>9</sup> a través de una serie de textos del Evangelio.

## 2. Pares femenino-masculino en el Evangelio de Lucas

### 2.1 Los relatos de la infancia (Lc 1.5-2.52)

#### 2.1.1 *Dos anuncios de nacimiento:*

- a. a Zacarías (Lc 1.5-28)
- b. a María (Lc 1.26-38)

#### 2.1.2 *Dos cánticos:*

- a. el de María (Lc 1.46-56)
- b. el de Zacarías (Lc 1.67-79)

#### 2.1.3 *Dos profetas hablan del niño Jesús, el Mesías:*

- a. Simeón (Lc 2.25-35)
- b. Ana (Lc 2.36-38)

### 2.2 El Ministerio de Jesús en Galilea (Lc 4.14-9.50)

#### 2.2.1 *Dos paganos tomados como ejemplo por Jesús:*

- a. la viuda de Sarepta (Lc 4.25-26)
- b. Naamán el Sirio (Lc 4.27)

#### 2.2.2 *Dos sanidades-liberación:*

- a. la del hombre con espíritu impuro (Lc 4.31-37) y / /)
- b. la de la suegra de Pedro (Lc 4.38-39 y / /)

#### 2.2.3 *Dos listas de discípulos de Jesús:*

- a. la de los doce (Lc 6.12-19 y / /)
- b. la de las mujeres que siguen a Jesús desde Galilea (Lc 8.1-3)

---

<sup>9</sup> Por paridad entendemos no el hecho de ser igual, sino de ser “dos”.

**2.2.4** *Dos padres probados y dos niños arrebatados de la muerte*

- a. la viuda de Naín y su hijo (Lc 7.11-17)
- b. Jairo y su hija (Lc 8.40-42, 49-56 y / /)

**2.2.5** *Dos perdonados:*

- a. el paralítico (Lc 5.17-26 y / /)
- b. La mujer que unge a Jesús (Lc 7.36-50)

**2.3** *El viaje de Jesús a Jerusalén (Lc 9.51-19.27)***2.3.1** *Dos peticiones hechas a Jesús:*

- a. la de Marta (Lc 10.38-42)
- b. la del discípulo anónimo (Lc 11.1-4)

**2.3.2** *Dos parábolas sobre el Reino de Dios:*

- a. la del grano de mostaza (Lc 13.18-19 y / /)
- b. la de la levadura (Lc 13.20-21 y / /)

**2.3.3** *Dos parábolas sobre el gozo de encontrar lo perdido:*

- a. la de la oveja perdida (Lc 15.3-7 y / /)
- b. la de la moneda perdida (Lc 15.8-10)

**2.3.4** *Dos imágenes sobre “el día del Hijo del Hombre”:*

- a. dos (hombres) en una cama (Lc 17.34 y / /)
- b. dos (mujeres) moliendo (Lc 17.35 y / /)

**2.4** *Los relatos de la pasión, muerte y resurrección de Jesús (Lc 22.1-23 56a)***2.4.1** *Testigos que reconocen a Pedro:*

- a. una sirvienta (Lc 22.56-57)
- b. dos hombres (Lc 22.58-60)

**2.4.2** *Discípulos/as que siguen a Jesús en el camino hacia el “Cráneo”:*

- a. Simón de Cirene (Lc 23.26 y / /)
- b. unas mujeres de Jerusalén (Lc 23.27b-29)

**2.4.3** *Testigos de la sepultura de Jesús:*

- a. José de Arimatea (Lc 23.50-53)
- b. las mujeres de Galilea (Lc 23.55-56)

### 2.4.4 *Discípulos concernidos por la resurrección de Jesús:*

- a. las mujeres de Galilea (Lc 24.1-8, 10)
- b. los “Once y todos los demás” (Lc 24.9, 11-12)

En esta lista de pares femenino-masculino, se observa que:

- Independientemente de las fuentes utilizadas y de los géneros literarios empleados, la paridad femenino-masculino aparece como una constante en el Evangelio de Lucas. Mujeres y hombres figuran paralelamente y en alternancia como protagonistas en relatos de sanidad, de controversia, de milagro, de conversión, de anuncio, en parábolas, en cantos, en textos de carácter profético y otros. Esta paridad sirve para estructurar el relato lucano, para transmitir o apoyar el mensaje, para equilibrar datos, e incluso, para poner en evidencia a las mujeres;
- Estos pares son diversos y pueden surgir de la coordinación de dos términos, de la yuxtaposición de enunciados o de episodios en una misma perícopa, de la correlación temática y o formal entre dos relatos, de la caracterización antitética de dos personajes.

Veamos pues, como funciona al menos uno de estos pares femenino-masculino y la importancia que tiene para la comprensión de los roles que juegan las mujeres lucanas.

## 3. “Y los Doce (...) y algunas mujeres”

El pasaje de Lucas 8.1-3 donde el evangelista señala que Jesús recorría las ciudades y los poblados predicando y anunciando la buena noticia del Reino de Dios (v. 1) presenta un par femenino-masculino que resulta de la conjunción de dos nominativos, uno refiriéndose a los Doce y el otro a un grupo de mujeres cuyas características principales son, según ese texto, haber sido sanadas de espíritus malos y de enfermedades; haber servido a Jesús y su movimiento con sus bienes (v. 2) y haber acompañado y seguido a Jesús en el anuncio del Evangelio (v.1). Entre estas mujeres cuyo número no se ha precisado (pollaí), tres son evocadas por sus nombres: María de Magdala<sup>10</sup>, Juana<sup>11</sup> y Susana.

### 3.1 La evocación de los “Doce”

A la mención de los Doce en Lucas 8.1, antecede la de Lucas 6.12-15 donde este término aparece por primera vez en el tercer evangelio<sup>12</sup> designando al grupo restringido de discípulos escogidos por Jesús (Lc 6.13, cf. Hech 1.2) y evocados en

<sup>10</sup> Cf. Mc 15.40b, 16.9; Mt 27.56a; Jn 20.1,18

<sup>11</sup> Cf. Lc 24.10

<sup>12</sup> Cf. Por otra parte Lc 9.1, 12; 22.3; 24.47; Hech 1.26; 2.14 y además Lc 24.9, 33 (los Once)

ese texto por sus nombres (doce nombres, Lc 6.14-15, cf. Hech 1.13) a quienes, según Lucas, Jesús les dio el nombre de apóstoles (Lc 6.13, cf. Mt 10.2; Mc 3.14)<sup>13</sup>

Este grupo masculino de discípulos acompañará a Jesús a lo largo de su ministerio terrestre (Cf. Hech 1.21). Ellos serán los principales responsables de la misión (Lc 9.2, cf. Mt 10.1; Lc 24.46-48; Hech 1.8) y es a ellos a quienes Lucas va a conceder el privilegio de los encuentros y las conversaciones con el Resucitado (Lc 24.36; Hech 1.3).

### 3.2 El contexto

Estas dos listas de mujeres y de hombres se constituyen en puntos de referencia del plan arquitectónico de la obra de Lucas: su contexto precedente y siguiente es análogo y varios elementos de su contenido corresponden entre sí:

- el rol importante de los fariseos (Lc 6.7 // 7.36-47) y escribas (Lc 6.7 y quizá 7.49);
- la evocación del tema de la salvación (Lc 6.9 // 7.50);
- la mención de una gran multitud de sus discípulos y del pueblo (Lc 6.20 // 8.9-10) provenientes de diversas regiones (Lc 6.17 // 8.4), que se congrega alrededor de Jesús para escucharle y para ser sanada por Él.

En el plano formal también se pueden señalar algunas correspondencias:

- cada una de esas concentraciones de personas va seguida de un discurso de Jesús (Lc 6.20-49 // 8.4-21) destinado prioritariamente a sus discípulos (Lc 6.20 // 8.9-10);
- en cada uno de los discursos, Jesús enseña por medio de parábolas (Lc 6.39 // 8.4);
- esos discursos terminan aludiendo al tema de la importancia de escuchar la palabra de Dios y de ponerla en práctica (Lc 6.47-49; 8-19-21). Ese tema va seguido en cada caso por una acción milagrosa de Jesús: la sanidad del esclavo del centurión en Lucas 7.1-10 y la tempestad calmada en Lucas 8.22-25.

Se puede constatar entonces, que esas dos listas de nombres están inmersas en una lógica formal narrativa similar. Dicho de otra manera, ellas se inscriben en una secuencia de relatos constituyendo secciones paralelas del Evangelio.

### 3.3 Asociación y alternancia de discípulos hombres y mujeres.

En tres ocasiones, Lucas asocia esos dos grupos de discípulos y sus nombres son evocados de manera alternada.

<sup>13</sup> También en Hechos el término “apóstoles” aparece por lo menos 19 veces designando al grupo de testigos que han acompañado a Jesús, visto al Resucitado y conversado con Él sobre el Reino de Dios (Hech 1.3).

Texto	Los discípulos	Las discípulas
<b>Lucas 6.12-16:</b> Elección de los Doce	Designados por sus nombres (doce nombres)	
<b>Lucas 8.1-13:</b> Designados por sus nombres (doce nombres)	Evocados como los Doce.	Designadas por sus nombres: María de Magdala, Juana, Susana “y muchas otras”.
<b>Lucas 9.1-2</b> Enviados a la misión	Evocados como “los Doce”. Ellos son enviados a proclamar el Reino de Dios, con autoridad y poder para expulsar demonios y para sanar toda enfermedad	.....
<b>Lucas 18.31-33:</b> Anuncio de la pasión	Evocados como los Doce. Jesús les anuncia por tercera vez su pasión	<i>Cf. Lc 24.6-7 “Acordaos de lo que os hablé, cuando aún estaba en Galilea, diciendo: es necesario que el Hijo del Hombre sea entregado en manos de hombres pecadores, y que sea crucificado, y resucite al tercer día”.</i>
<b>Lucas 23.49:</b> La crucifixión de Jesús	.....	Evocadas como: “ <i>Las mujeres que le habían seguido desde Galilea</i> ”.
<b>Lucas 23.55-56:</b> Jesús es sepultado	.....	Evocadas como: “ <i>Las mujeres que habían venido con Él desde Galilea</i> ”.
<b>Lucas 24.1-12:</b> En la tumba vacía	.....	Evocadas por sus nombres: <i>María de Magdala, Juana, María de Jacobo, “y las demás con ellas”</i>
<b>Y luego</b>	Evocados como los “ <i>Once y todos los demás</i> ” <sup>14</sup>	
<b>Lucas 24.22-24:</b> Reporte de los últimos acontecimientos	“ <i>algunos de los nuestros</i> ”	“ <i>unas mujeres de entre nosotros</i> ”
<b>Hechos 1.12-14:</b> En el aposento alto	Designados por sus nombres (once nombres)	Evocadas como “ <i>algunas mujeres</i> ”. Un solo nombre: María la madre de Jesús quien hasta ese momento no había sido asociada por Lucas, a este grupo de mujeres.

<sup>14</sup> A propósito de los “Once y todos los demás” cf. R.J. Karris, “The Eleven and Those with Them according to Luke, CBQ 40, 1978, pp. 13ss; B. Witherington III, *Women in the Earliest Churches*, pp 130ss.

Del cuadro anterior se desprenden las siguientes observaciones:

- A nivel de la estructura del relato, se nota que esos dos grupos de discípulos sirven no solo para enmarcar el ministerio de Jesús, sino también para tejer el relato de ese Evangelio.
- Las mujeres están asociadas activamente a la misión itinerante de Jesús a través de ciudades y aldeas y son beneficiarias y testigos del anuncio de la buena noticia del Reino de Dios (Lc 8.3).
- Ellas aparecen vinculadas a los anuncios de la pasión y estarán presentes en el momento de la crucifixión y de la sepultura de Jesús, en la tumba vacía el domingo de Resurrección y en el aposento alto, en espera de la realización de la promesa del Espíritu Santo.

Así, de ese cuadro se deriva otro que asocia los discípulos (varones) y las mujeres discípulas al ministerio de Jesús.

<b>Hombres</b>	<b>Hombres y mujeres</b>	<b>Mujeres</b>
Elección de un círculo restringido (apóstoles)	Proclamación del Reino de Dios por Jesús	
Envío en misión	Anuncio (s) de la pasión de Jesús	Crucifixión de Jesús Sepultura de Jesús La tumba vacía
Visión del “Viviente” y designación de los testigos	En espera del Espíritu Santo	

Se puede constatar que aunque la responsabilidad y la organización de la misión le corresponden a los Doce (Once), Lucas afirma la presencia y la participación activa de las mujeres en los acontecimientos fundadores y constitutivos del kerigma.

### **3.4 “...y no les creían”**

Dos de los nombres femeninos evocados en la lista de Lucas 8.2-3 vuelven a aparecer en Lucas 24.10. También allí, esos nombres están asociados al grupo restringido de discípulos (hombres) de Jesús. Se trata de los nombres de María de Magdala y de Juana, a los cuales se agrega el de María la de Jacobo<sup>15</sup>. Esas mujeres

<sup>15</sup> Cf. Mc 15.40b; Mt 27.56

y “*las otras*”<sup>16</sup> son las primeras en recibir el mensaje de la resurrección de Jesús (Lc 24.5-6), en ser testigos oculares de la tumba vacía (Lc 24.2-3) y en llevar y difundir, por iniciativa propia, la noticia concerniente a la resurrección de Jesús (Lc 24.9).

A diferencia de Lucas, los sinópticos no reportan la reacción de los discípulos (hombres), en el momento de recibir la noticia de la resurrección transmitida por las mujeres. Marcos se refiere únicamente al miedo de las mujeres que, de hecho, les va a hacer huir y callarse (Mc 16.8). Mateo señala la prisa de las mujeres por llevar la noticia de la resurrección (Mt 28.8), pero ni uno ni otro indican la reacción primera de los beneficiarios de este anuncio, a saber, los discípulos. Lucas es el único en señalar que éstos han tomado el testimonio de las mujeres referente a la resurrección de Jesús, como una locura y que ellos no lo creyeron (Lc 24.11).

Este dato ha sido señalado como un argumento para afirmar el carácter misógino del tercer evangelista. Pero, si nos vamos al cuarto evangelio, podemos constatar que cuando los discípulos le anuncian a Tomás, uno de los Doce, que ellos han visto al Señor (Jn 20.25), él se rehúsa a creer. Aún más, Tomás exigirá pruebas tangibles para aceptar la Resurrección. Sin embargo, el testimonio le ha sido dado por varios varones. La precisión lucana sobre el hecho de que los discípulos (varones) no creyeron el testimonio de las mujeres, enfatiza la falta de fe de los discípulos (Lc 24.25). Desde este punto de vista, esta precisión lucana tiene un interés triple.

a. La incredulidad de los varones –los Once y los otros– a la proclamación de las mujeres (Lc 24.11) permite introducir los episodios de los encuentros de Jesús Resucitado con los discípulos (varones), en el camino a Emaús (Lc 24.13-35) y cuando Jesús se aparece a los Once y a los/as que estaban con ellos (Lc 24.36-53). En esos episodios, Lucas desarrollará los temas de la apertura de los ojos de los discípulos (v. 16, 31), de la memoria (v. 44-45) y del cumplimiento de las escrituras en y a través de Jesús el Cristo (v. 27, 44), e insistirá sobre su insensatez y su lentitud para creer (Lc 24.25).

b. Los Once no reciben el testimonio de las mujeres para que la revelación tenga la autoridad que le otorga el ser dada directamente por el Resucitado. Así, es Jesús mismo quien en el camino a Emaús y sobre todo en el momento del partimiento del pan (Lc 24.30), abre los ojos y la inteligencia velados de los varones que serán los principales responsables de la misión (Lc 24.31). Esto le confiere toda autoridad a la proclamación que, en su Nombre, y en tanto que testigos (Lc 24.48), ellos realizarán. De aquí en adelante, será en el caminar por la fe con Jesús y en el partimiento del pan y el compartir de la palabra en el seno de la comunidad de fe, que los ojos y la inteligencia de los creyentes se abrirán al misterio de la Resurrección.

c. El testimonio de las mujeres no es creído por el círculo de los íntimos de Jesús (varones) simplemente porque es una historia increíble (cf. Hech 17.32; 26.23). El evangelista Lucas quiere mostrar a los lectores de su evangelio, que la Resurrección de Jesús es un acontecimiento difícil de aceptar, e incluso los íntimos de

<sup>16</sup> Se trata quizá, de todas las otras mujeres que no han sido nombradas por Lucas, pero que son citadas por los otros evangelistas: Salomé (Mc 15.40b), la madre de los hijos de Zebedeo (Mt 27.56), María la madre de Jesús y su hermana, María la mujer de Cleofas (Jn 19.25). Sin duda aquí estamos frente, al menos, a tres tradiciones diferentes. Un detalle curioso: la suma de los nombres femeninos evocados en los evangelios daría como resultado un grupo escogido de mujeres discípulas, testigos del ministerio de Jesús y de los acontecimientos pascales, compuesto de **siete** mujeres. Una cifra simbólica que convergería con el simbolismo de la cifra “doce” de los apóstoles.

Jesús (los Once) no pudieron creerla apoyados únicamente en un testimonio verbal. Él quiere insistir sobre el hecho de que la fe es indispensable para aprehender el misterio de la Resurrección (Lc 24.11: “y no les creían”, cf. 24.25: “*insensatos y tardos para creer*”). En ese sentido, la fe de las mujeres de Galilea quienes creen en la Resurrección de Jesús y la proclaman a los “*Once y todos los demás*” (Lc 24.9) apoyadas en la evidencia de la tumba varía, en el mensaje Angélico (Lc 24.5-7) y en el recuerdo de las profecías de Jesús (Lc 24.8, cf. 18.31-33), sin que medie el encuentro con el Resucitado, sigue siendo un acto digno de señalar.

### 3.5 La ausencia de los varones

En los pasajes sobre los últimos acontecimientos en Jerusalén –marcha hacia el Cráneo, crucifixión, muerte y sepultura de Jesús– el silencio de los evangelios subraya la ausencia del grupo de varones (los Once). En contraste, la continuidad del relato de la sepultura del cuerpo de Jesús (Lc 23.50-56) hasta la mañana del domingo de Resurrección (Lc 24 1-12), hace del grupo de mujeres discípulas, las testigos oculares de la crucifixión de Jesús (Lc 23.49b) y de su sepultura (Lc 23.55b). Además, al ser evocadas por Lucas en Hechos 1.14, esas mujeres figuran entre las primeras/os testigos y beneficiarias /os de la efusión del Espíritu Santo, el día de Pentecostés (Hech 2.1-4). Lucas destaca además, que esas mujeres han sido objeto de la gracia de Dios operada a través del poder sanador y liberador de Jesús (Lc 8.2), el seguimiento de Jesús por esas mujeres (Lc 8.1), su perseverancia y su pertenencia a ese movimiento (cf. Lc 24.22; Hech 1.14). Esto es reafirmado gracias al mensaje de “*los hombres con vestidos resplandecientes*”, frente a la tumba vacía quienes invitan a esas mujeres a rememorar el anuncio que Jesús les había hecho a propósito de su muerte y de su resurrección: “*Acordaos de lo que os hablé, cuando aun estaba en Galilea, diciendo: Es necesario que el Hijo del Hombre sea entregado en manos de hombres pecadores, y que sea crucificado, y resucite al tercer día*” (Lc 24.6b).

Esta indicación nos envía a Lucas 9.22 (cf. Mt 16.21) donde Jesús pronuncia esas mismas palabras, dirigidas a sus discípulos (Lc 9.18a). Es en esta ocasión que Pedro designa a Jesús como “*El Cristo de Dios*” (Lc 9.20b.). Inmediatamente después de que los dos varones con vestiduras blancas les dan el mensaje a las mujeres, el texto precisa: “*Entonces ellas se acordaron de sus palabras*” (Lc 24.8). Con esta nota, Lucas afirma que las mujeres escucharon esta profecía directamente de labios de Jesús, fueron testigos presenciales de la declaración de Pedro sobre el carácter de Mesías de Jesús<sup>17</sup> y guardaron en su memoria todas estas cosas<sup>18</sup>, lo que les permite entender e interpretar los acontecimientos pascuales.

En resumen, gracias a la inclusión de una lista de nombres femeninos, homologada arquitecturalmente a la de los Doce (Once), Lucas establece un paralelismo entre estos hombres y un grupo femenino igualmente restringido, escogido entre las mujeres sanadas o liberadas por Jesús, que le siguieron desde Galilea y que le sir-

<sup>17</sup> La noticia lucana concerniente al recuerdo de las mujeres, adicionada a la referencia a su presencia en el aposento alto (Hech 1.14), compensa, de cierta manera, el silencio del tercer evangelista a propósito de las apariciones del Resucitado a las mujeres, indicadas en los otros evangelios (Mc 16.9-10; Mt 28.9-10; Jn 20 11-18).

<sup>18</sup> Cf. Lc 2.19, 51.

vieron a Él y a su movimiento. Estas mujeres no solo ayudaron financieramente al movimiento de Jesús, sino que figuraron entre las mujeres y hombres a quienes Jesús confirmó personalmente su vocación de Mesías. En tanto que discípulas escogidas, ellas fueron testigos oculares de los acontecimientos fundadores de la fe cristiana –ministerio de Jesús: proclamación y anuncio de la buena noticia del Reino de Dios, crucifixión, muerte, sepultura y resurrección de Jesús- y además, las primeras en anunciar el kerygma (Lc 24.9, cf. Mt 28.8). Su fe, traducida en seguimiento abierto, en disposición a la instrucción, en perseverancia, en servicio y en anuncio, incluso en los momentos cuando los varones discípulos desfallecen, contrasta con la ausencia de los varones en los momentos de crisis del movimiento de Jesús y con su lentitud para creer e interpretar los acontecimientos pascales. Es esa práctica de fe de las mujeres, la que las hizo merecedoras de un lugar privilegiado en la memoria de la comunidad (iglesia), razón por la cual el evangelista Lucas hace referencia a ellas y a muchas otras, una y otra vez.

#### **4. Son estas mujeres de Galilea representativas de la mujer lucana?**

Consideremos esta posibilidad a partir de las características que ellas presentan.

##### **4.1 Sanadas de espíritus malignos y de enfermedades**

Dos mujeres lucanas presentan esta misma situación en la que se asocia espíritu maligno y enfermedad, son los casos de la suegra de Simón (Lc 4.38-39) y de la mujer encorvada, sanada en día de reposo (Lc 13.10-17).

*La sanidad de la suegra de Simón.* En continuidad con el exorcismo de un hombre en la sinagoga de Capernaum (Lc 4.31-37), la sanidad de la suegra de Simón se presenta, en Lucas, como una reafirmación de la autoridad de Jesús sobre los demonios cuyo poder se manifiesta, en el caso de esta mujer, en una fuerte fiebre.

Mientras que Marcos dice que esta mujer está acostada, febril, Lucas señala que ella está sujeta por una fuerte fiebre.

A diferencia de Marcos, en Lucas, la sanidad de la mujer se cumple por la sola autoridad de la palabra de Jesús (v. 36b) quien amenaza a la fiebre (v. 39a). El verbo “epitimaw” había aparecido ya en Lucas 4.35 (/ / Mc 1.25) y 4.41 señalando la acción por medio de la cual Jesús había expulsado demonios. La utilización de ese verbo, por parte de Lucas, en el episodio de la suegra de Simón, indica que el tercer evangelista asocia, en su origen, la fuerte fiebre de esta mujer a la presencia de algún demonio. Otro elemento señala el origen no somático de la fiebre: la locución “estar oprimido”, “prisionero”, y que pone en relieve la fuerza de la fiebre (v. 38). La intervención de Jesús en favor de la suegra de Simón no parece ser un simple acto de sanidad, como es el caso de Marcos, sino que pone en evidencia la autoridad de Jesús para neutralizar una fuerza demoníaca exterior a la mujer y responsable de una patología cuyo síntoma es una fuerte fiebre.

*La mujer encorvada* (Lc 13.10-17). Como en el caso de la suegra de Pedro, la enfermedad de la mujer encorvada de la sinagoga no proviene de una simple fragi-

lidad física, sino que es el resultado de un espíritu que la debilita (v. 11), que la oprime (cf. v.16a). El origen de su enfermedad hace necesaria una liberación que Jesús va a realizar por medio de la palabra (v. 12 b, 16b) y por imposición de manos.

#### 4.2 Servían con sus bienes

En el tercer evangelio no existen otras alusiones a mujeres que ponen sus bienes al servicio de la misión. Sin embargo, en el segundo volumen de la obra de Lucas, los Hechos, abundan los índices de mujeres que, como las mujeres de Galilea, ponen sus bienes, sus casas y sus conocimientos al servicio de la comunidad de fe y de la misión. Es el caso de Zafira (Hech 5.5-11), de María la de Juan Marcos (Hech 12.12-17), de Lidia (Hech 16.11-15, 40), de Priscila (Hech 18.1, 18, 26) y de Tabita (Hech 9.36-43).

#### 4.3 Instruidas por Jesús mismo

En el pasaje de la visita de Jesús a casa de Marta y María (Lc 10.38-42), la instrucción de mujeres por parte de Jesús es explícita. Sentada a los pies de Jesús y toda oídos (akouw, v. 39b), María presenta la posición típica del discípulo que sigue con mucha atención la enseñanza del maestro (v. 40)<sup>19</sup>. Esta actitud de María frente a la palabra va a ser reconocida por Jesús como “*la mejor parte*” (v. 42). En cuanto a Marta, la palabra que Jesús le dirige señala su interés porque Marta también escuche la palabra, pues es la condición *sine qua non* en Lucas, para llegar a la fe (Lc 8.15, 19-21; 11.27-28; Hech 16.14) y/o para perfeccionarla (cf. Hech 2.42; 6.7; 8.26-40).

#### 4.4 Siguen a Jesús y están presentes cerca de la cruz

Además del grupo de mujeres de Galilea, otro grupo femenino de Jerusalén se une en el seguimiento de Jesús hacia la cruz (Lc 23.27-32). El vocabulario empleado por Lucas para introducir este episodio aparece en otros textos del tercer evangelio –ya sea que provenga de la tradición sinóptica o que sea propio de Lucas– en un contexto de seguimiento de Jesús<sup>20</sup>. La costumbre de la presencia de “mujeres que lloran y se lamentan” en la procesión fúnebre que conduce a Jesús a la muerte, se ve sobrepasada, puesto que según Lucas, Jesús trata a esas mujeres como discípulas y las instruye acerca del precio del seguimiento. Las palabras que Jesús les dirige, combinadas con el aspecto doloroso que implica esta marcha detrás de Él hacia la cruz, preparan a esas mujeres para la llegada de días difíciles en los que ellas y sus familias se verán confrontadas a la violencia. Una violencia que está en relación con la persecución que sufrirán los adeptos de Jesús, hombres y mujeres, fragilizados por su propia muerte. Según el libro de Hechos, esta persecución comienza en Jerusalén (Hech 8.1b y a1), lleva la marca de las autoridades judías (Hech 9.2; 22.5; cf. 1 M 15.15-24) y alcanza también a las mujeres (Hech 8.3; 9.2; 22.4).

<sup>19</sup> Cf. Hech 22.3; Lc 8.35.

<sup>20</sup> Cf. Lucas 7.9; 9.55; 10.23; 14.25

El episodio camino a la cruz señalaría entonces, que si los Doce (Once) y otros discípulos de Jesús, permanecen invisibles, sin duda por miedo a represalias, el testimonio dado por el “Justo” (Lc 23.4,14, 22, 47; cf. Mt 27.19) suscita nuevos testigos: esas mujeres de Jerusalén, entre otros<sup>21</sup>, quienes se constituyen en “obreras de la última hora” a quienes Jesús dirige una última enseñanza acerca del precio del seguimiento.

#### 4.5 Tienen visión de ángeles

El relato canónico del evangelio de Lucas está enmarcado por la intervención de enviados divinos (ángeles), quienes son responsables de comunicar mensajes a mujeres y hombres. Estos mensajes permiten la comprensión y el avance de la historia de la salvación. Al igual que las mujeres en la tumba vacía, en los relatos de la infancia, María tiene la visión de un ángel, Gabriel (Lc 1.26-38) quien no solamente le presenta el proyecto de salvación de Dios (v. 31-33) sino que le da a este anuncio un carácter vinculante para María (v. 30, 35, 38). A partir de aquí, María interpretará la historia de la salvación (Lc 1.46-55) y será actora comprometida en la misma.

#### 4.6 Son difusoras del mensaje de vida

Dos ejemplos más de este compromiso femenino aparecen en el tercer evangelio, el de Ana la profetisa (Lc 2.36-38), en los relatos de la infancia y el de la mujer sanada de hemorragias (Lc 8.43-48), en el ministerio de Jesús en Galilea.

Ana la Profetisa: (Lc 2.36-38). En el pasaje de la presentación del niño Jesús en el templo, Ana no sólo es testigo de las palabras proféticas de Simeón (Lc 2.36) quien ve en Jesús la salvación –luz para revelación a los gentiles y gloria para el pueblo de Israel- sino que se dice de ella explícitamente, *que “hablaba del niño a todos los que esperaban la redención en Jerusalén”*. Esta anciana aparece entonces como difusora del mensaje de salvación.

*La mujer que sufre de hemorragias:* (Lc 8.43-48 // Mc 5.25-34, Mt 9.20-22). En este pasaje, cuando la mujer se siente descubierta por Jesús, Marcos indica de manera concisa, que ella *“se postró delante de Él, y le dijo toda la verdad”* (Mc 5.33). Lucas, en cambio, utiliza el verbo “apangelw” (anunciar), en lugar del simple “légw” marcano y agrega *“postrándose a sus pies, anunció delante de todo el pueblo por qué causa le había tocado, y cómo al instante había sido sanada”*. Así, él transforma el reporte de la mujer sobre lo que acaba de pasar en un testimonio de poder liberador, sanador y purificador de Jesús para ella y por ende para “todo el pueblo”. Este testimonio constituye al mismo tiempo, una confesión pública de la fe de aquella mujer (v. 48 y / ).

#### 4.7 Su fe contrasta con la de un grupo de representantes religiosos

En el paralelismo que existe en los relatos de la infancia entre Zacarías y María, se establece un contraste importante con relación a la fe de cada uno de ellos.

<sup>21</sup> También Simón de Cirene

Según la estructura de los relatos de anuncio, después del mensaje del ángel, el destinatario hace una pregunta pidiendo precisiones (v. 18, 34). El contenido de esta pregunta es muy diferente en cada caso. Zacarías pide un signo que le provea la prueba cognoscitiva que todo lo que el ángel ha dicho va a realizarse. El verbo “ginwskw”, haciendo alusión al conocimiento intelectual, implica la duda con relación a las palabras del ángel (v. 20). Esta duda está apoyada por la argumentación de Zacarías a propósito del obstáculo mayor para la realización del mensaje, su vejez. La petición de Zacarías tendrá entonces una respuesta doble: a) la identificación del ángel como garantía de la autenticidad de sus palabras (v. 19); b) el signo propiamente dicho, el silencio temporal (v. 20a, cf. V- 64) al que Zacarías es reducido. Silencio punitivo (v. 20b) que sanciona su incredulidad y que subraya al mismo tiempo, el carácter divino del anuncio.

En el relato paralelo, la pregunta de María tiene otra intención. Ella solo pide mayores precisiones sobre la manera como las palabras del ángel se realizarán. La respuesta del ángel es directa (v. 35) pues el futuro “estai” indica que, contrariamente a Zacarías, María cree en la palabra del ángel. Esta aceptación creyente se confirma explícitamente en el verso 36 donde María, expresando su compromiso hacia el Señor, da testimonio de su disponibilidad hacia este embarazo extraordinario pero problemático. La fe de María es además, alabada por Elizabeth cuando, iluminada por el Espíritu Santo, ella dice a María: “*dichosa la que creyó*” y cuando afirma que habrá un cumplimiento para las palabras que le han sido dichas por parte del Señor (v. 45). Así, la excelencia de la fe de María contrasta con la actitud dubitativa de Zacarías.

Se muestra entonces que el relato del evangelio está enmarcado por dos paralelismos que ponen en relación, uno, a la jovencita y a un sacerdote, el otro, a los discípulos hombres y mujeres. En los dos casos, la fe aparece como un DON de las mujeres que las distingue de esos hombres quienes además, son representantes religiosos reconocidos<sup>22</sup>.

Gracias a este breve recorrido se puede constatar que hay una gran similitud en términos de características, roles y funciones entre las mujeres que siguen a Jesús desde Galilea, según el evangelista Lucas y las otras figuras femeninas presentadas en este mismo evangelio.

## Conclusión

El tercer evangelista ha utilizado las tradiciones sobre mujeres de manera magistral, inscribiéndolas en el plan arquitectónico de su obra, de manera a crear paralelismos y contrastes que ponen en evidencia a las figuras femeninas. En este accionar, surgen tres ejes principales, según Lucas, que conciernen directamente a las mujeres: el primero tiene que ver con el deseo de Dios de hacer que las mujeres sean protagonistas directas en la historia de la salvación, por eso les dirige mensajes angélicos, y esto, en dos acontecimientos mayores de esa historia: nacimiento y resu-

<sup>22</sup> El mismo caso aparece en la parte central de la sección en Galilea. En Lucas 7.36-50, la grandeza de la fe de una mujer es puesta en relación la falta de discernimiento de un fariseo, otro representante religioso.

rrección de Jesús. Su disposición a la recepción del mensaje las capacita para comprender e interpretar ese plan de salvación y para asumir el compromiso de difundir el mensaje de vida.

El segundo eje se manifiesta a través del trato de Jesús con las mujeres. Ellas son llamadas por Jesús de detrás de sus enfermedades, de sus opresiones, de su ignorancia y de sus bienes materiales para acceder a una nueva condición, cual es la de mujeres sanadas, liberadas e instruidas en la Palabra. Esto les da la posibilidad de seguir y servir a Jesús en el anuncio y proclamación del Reino de Dios, adquiriendo así la calidad de discípulas y testigos.

El tercer eje emana del compromiso de fe de las mujeres lucanas, quienes aun asumiendo los roles socio-religiosos propios de su cultura, aceptan los retos que implica el escuchar la palabra y el ponerla en práctica. Por ejemplo, el de María, con un embarazo tan problemático, el de las mujeres de Galilea que se vinculan al ministerio itinerante de Jesús que recluta sobre todo a varones o el de estas mismas mujeres que se aplican a difundir el mensaje de la Resurrección a pesar del riesgo de no ser creídas.

**Adela Ramos**

## EL ABISMO QUE SEPARA Y QUE ROMPE LA FRATERNIDAD (*Lc 16,19-31*)

### **Resumen**

Este artículo hace un análisis de Lc 16,19-31, desde el contexto de la realidad latinoamericana y caribeña. La brecha social entre pobres y ricos que existe en nuestras sociedades se convierte en un desafío para los estudiosos de la Biblia y para la lectura bíblica realizada por las comunidades cristianas.

El texto lucano que comentamos quiere llamar la atención sobre la falsedad de presentarse como creyentes y mostrarse insensibles ante la realidad de los pobres y excluidos.

En el contexto del sistema neoliberal que se nos ha impuesto, esta temática tiene un valor de primer orden, puesto que el testimonio cristiano debe concretizarse en una práctica comprometida; que permita contribuir con la justicia social y colabore en la creación y en el fortaleciendo de redes de comunión y de solidaridad con la causa de las y los pobres.

### **Abstract**

This article is an analysis of Lk 16,19-31, from the context of the Latin American and Caribbean reality. The social breach between the poor and the rich that exists in our societies is a challenge for biblical specialists and for biblical reading carried out by Christian communities.

The lucan text on which we are commenting, calls to attention the falsehood of presenting one's self as a believer and showing one's self to be insensitive in the face of the reality of the poor and excluded.

In the context of the neoliberal system that has been imposed on us, this theme is of utmost importance, given that the Christian testimony must realize itself in a committed practice; which contributes to social justice and collaborates in the creation and in the strengthening of network communities and solidarity with the cause of the poor.

## **Introducción**

El abismo que existe en nuestros países caribeños y latinoamericanos entre ricos y pobres se hace cada vez mayor, fruto de un sistema social impuesto que puede definirse como una dictadura del dinero y del mercado. Este sistema social, llamado neoliberalismo capitalista, se hace cada vez más insostenible y excluyente. Aumenta el número de pobres y la concentración de las riquezas en pocas manos. Y nos preguntamos, ¿qué tiene que decir esta situación a las y los estudiosos de la Biblia y a las y los cristianos de base que se dedican asiduamente a leer la Palabra y a

relacionarla con la propia vida? ¿Tendremos que habituarnos a seguir mirando la situación con ojos de personas impotentes? ¿Puede el texto bíblico darnos alguna luz para nuestra praxis cristiana de hoy?

Para este estudio he escogido el texto de Lc 16,19-31 dentro del marco de todo el capítulo 16 del evangelio lucano, dedicado a dar algunas orientaciones sobre la postura cristiana ante el tema de la pobreza y de la riqueza. Veremos también el texto en el contexto de toda la obra lucana.

En el capítulo 16 de Lucas tenemos un material que, con excepción de los vv. 16-18, se refieren al tema de la postura creyente ante el tema de la riqueza y la pobreza. La primera parte (vv.1-8) se presenta una parábola que habla de la habilidad de un administrador que va a ser despedido por su patrón por sus actos de corrupción. La parábola sirve como antesala a las enseñanzas de Jesús sobre el buen uso del dinero. La parábola y la enseñanza están dirigidas a los discípulos y discípulas de Jesús (16,1); al final hay una invitación clara de parte de Jesús: “Háganse amigos y amigas con el dinero injusto, para que cuando lleguen a faltar, los reciban en las moradas eternas” (16,9). Y la frase clara y precisa de Jesús: “No pueden servir a Dios y al Dinero” (Lc 16,13).

Si la primera parte del capítulo 16 parecía estar dirigida a los discípulos y discípulas de Jesús (16,1), en la segunda parte entra en juego otro grupo de personas que son llamados fariseos (16,14). Quienes forman parte de este grupo son definidos como “amigos del dinero”. Estos se burlan del discurso de Jesús. Jesús le responde desenmascarando su falsa justicia; situación que Dios conoce muy bien. La parábola de Lc 16,19-31 parece estar dirigida precisamente a este tipo de personas, a los fariseos; pero también como advertencia a los discípulos y discípulas de Jesús.

## 1. El texto de Lc 16,19-31

Comencemos por leer el texto cuidadosamente:

<sup>19</sup> “Cierta hombre era rico, se vestía de púrpura y de lino fino, y hacía cada día banquete con esplendidez.<sup>20</sup> Y cierto pobre, llamado Lázaro, había sido arrojado a su puerta, lleno de llagas,<sup>21</sup> y deseaba saciarse con las migajas que caían de la mesa del rico. Aun los perros venían y le lamían las llagas.

<sup>22</sup> “Aconteció que murió el pobre y fue llevado por los ángeles al seno de Abraham. Murió también el rico, y fue sepultado.

<sup>23</sup> Y en el Hades, estando en tormentos, alzó sus ojos y vio de lejos a Abraham, y a Lázaro en su seno.<sup>24</sup> Entonces Él, dando voces, dijo: ‘Padre Abraham, ten misericordia de mí y envía a Lázaro para que moje la punta de su dedo en agua y refresque mi lengua; porque estoy atormentado en esta llama.’<sup>25</sup> “Y Abraham dijo: ‘Hijo, acuérdate que durante tu vida recibiste tus bienes; y de igual manera Lázaro, males. Pero ahora él es consolado aquí, y tú eres atormentado.

<sup>26</sup> Además de todo esto, un gran abismo existe entre nosotros y vosotros, para que los que quieran pasar de aquí a vosotros no puedan, ni de allá puedan cruzar para acá.’

<sup>27</sup> “Y él dijo: ‘Entonces te ruego, padre, que le envíes a la casa de mi padre<sup>28</sup> (pues tengo cinco hermanos), de manera que les advierta a ellos, para que no vengán también a este lugar de tormento.’<sup>29</sup> Pero Abraham dijo: ‘Tienen a Moisés y a

los Profetas. Que les escuchen a ellos.’<sup>30</sup> Entonces él dijo: ‘No, padre Abraham. Más bien, si alguno va a ellos de entre los muertos, se arrepentirán.’<sup>31</sup> Pero Abraham le dijo: ‘Si no escuchan a Moisés y a los Profetas, tampoco se persuadirán si alguno se levanta de entre los muertos’.

El texto lo podemos dividir en dos partes bien definidas: 1. las diferencias y contrastes entre la vida terrenal y celestial de Lázaro y el rico (vv. 19-26); 2. La petición del rico de que Lázaro fuese enviado a advertir a sus hermanos para que no fueran a parar al lugar del tormento (vv.27-31). La primera parte la podemos subdividir en varias escenas: a) descripción de los diferentes estilos de vida de Lázaro y el rico (vv.19-21); b) la muerte de ambos (v.22); c) cambio de situación en la otra vida (vv. 23-25). d) declaración, por parte de Abraham del abismo existente entre “nosotros” y “ustedes” (v.26). La segunda parte (27-31) tiene una sola escena de diálogo entre Abraham y el rico con relación al envío de Lázaro donde sus hermanos, para que éstos fueran advertidos y llegaran, también ellos, al lugar de los tormentos (27-31).

Fijémonos ahora en la forma como están construidas cada una de las escenas de la parábola. Observemos su composición antitética, propia del género de las parábolas.

**PRIMERA PARTE:** Las diferencias en la vida terrenal y en la del más allá (19-26)

**Escena 1: Diferencia social entre Lázaro y el rico en la vida terrenal (19-22)**

- A El rico se vestía de púrpura y lino y hacía banquetes diarios
- B El pobre Lázaro estaba tirado a la puerta, lleno de llagas, con hambre y molesto por los perros
- B’ El pobre muere y es llevado por los ángeles al seno de Abraham
- A’ El rico muere y es sepultado.

**Escena 2: Diferencia entre Lázaro y el rico en la vida del más allá (23-25)**

- A El rico estando en el hades, lleno de tormentos, ve a Abraham y a Lázaro en su seno
- B El rico pide misericordia a Abraham
- C El rico pide a Abraham que envíe a Lázaro a refrescarle la lengua**
- B’ Abraham invita a recordar al rico que recibió sus bienes y Lázaro sus males en la vida terrenal.
- A’ El rico es atormentado y Lázaro consolado

**Escena 3: Hay un abismo entre nosotros y ustedes (v.26)**

- A Nosotros
- B Ustedes
- C Hay un gran abismo**
- B’ Ustedes no pueden cruzar para acá
- A’ Nosotros no podemos cruzar para allá

**SEGUNDA PARTE: El rico intercede por sus hermanos (27-31)**

- A El rico pide que Abraham envíe a Lázaro a casa de su padre,  
a sus cinco hermanos
- B El rico quiere impedir que sus hermanos vayan al lugar del tormento
- C Abraham responde: Tienen a Moisés y a los profetas
- D Abraham invita a escuchar a Moisés y a los profetas**
- C' Abraham muestra escepticismo: "Si no escuchan a Moisés  
y a los profetas..."
- B' El rico señala que si un muerto los va a ver se arrepentirán
- A' Abraham declara que no se persuadirán aunque un muerto  
resucitado les visite

La primera escena del relato (vv.19-21) presenta un contraste entre dos personajes que están bien definidos. Dos características definen la condición del rico: se viste con trajes finos, propios de las capas más enriquecidas de la sociedad;<sup>1</sup> además de eso, hace un banquete cada día, lo cual es signo de derroche en medio de una comunidad o ambiente en donde hay personas hambrientas.

Lázaro, en cambio, había sido arrojado en su puerta; es decir, fuera de la casa. El verbo griego utilizado aquí (ballo) significa en primer lugar lanzar, tirar. Probablemente se trata de una persona imposibilitada, tullida. En vez de vestidos lujosos, el texto destaca que estaba lleno de llagas, lo que probablemente contribuiría a alejarlo más de la relación normal con las personas de la sociedad; además el texto parece destacar la dificultad de movimiento que tenía Lázaro, pues los perros venían a lamerle las llagas, atraídos, quizás por el olor pestilente de las mismas. La actitud de esos animales para con el mendigo subraya desgarradoramente la situación de extremo abandono en la que se encuentra Lázaro, y agudiza el contraste con la absoluta despreocupación del rico. Además de la situación de enfermedad y abandono, Lázaro está excluido de la posibilidad de satisfacer unas de sus necesidades más básicas: poder comer. Y además esto ocurre en una sociedad en donde mientras él pasa hambre, otro hace banquetes diarios.

Lázaro desea saciar su hambre con lo que caía de la mesa del rico; es decir con las migajas del pan que eran utilizadas en los banquetes para limpiarse las manos y que después eran tiradas al suelo. Pero Lázaro no tiene acceso ni siquiera a eso. Está fuera de la casa, echado, en una situación en la que parece que ni siquiera puede moverse por sí mismo.

El v.22 introduce abruptamente una realidad que iguala al pobre y al rico: ambos están destinados a la muerte. Sin embargo, el texto destaca un contraste entre las consecuencias que trae la muerte para ambos personajes. El pobre, enfermo, despreciado y hambriento, es llevado por los ángeles al "seno de Abraham", expresión judaica que responde a una antigua locución bíblica que significa "reunirse con sus padres", es decir con los patriarcas del pueblo (cf. Gn 15,15; Jc 2,10). La condición,

<sup>1</sup> La calidad de los vestidos del hombre rico parece insinuar que llevaba vida de príncipe. La "púrpura" consistía en un manto de lana virgen teñido; es decir, coloreado con un tinte rojo extraído de la secreción de la planta del múrice, que se importaba de Fenicia. El "lino" se empleaba fundamentalmente para las prendas interiores confeccionadas con hilo; el producto era originario de Egipto. Ambos, por tanto, la púrpura y el lino, eran telas importadas que sólo usaban las clases más enriquecidas de la sociedad palestina.

de Lázaro, por tanto, cambia radicalmente; se acabó la enfermedad, el hambre y el desamparo; ahora está, nada menos, que en el seno del padre de la fe, de Abraham.<sup>2</sup>

Los acontecimientos en torno a la muerte del rico son definidos muy concisamente. Simplemente se dice que fue sepultado. Presumiblemente fue un funeral impresionante; la antítesis, con el silencio en torno a Lázaro, es significativa. De ahora en adelante de poco le servirá al rico su dinero, sus vestidos de lujos y sus grandes banquetes. Comienza una nueva etapa regida por otros criterios y valores.

La segunda escena (vv.23-25) se sitúa en la otra vida. Se sitúa la descripción en un lugar dividido en dos partes, en dos “barrios”: el Hades en donde está ahora el rico, presentado como lugar de tormentos y lugar de llamas que queman la piel; y la otra parte, que no es definida en el texto, pero que aparece claramente diferenciada del lugar en donde ahora está el rico. Por eso señala el texto claramente que el que fue antes un rico insensible, que, con su conducta, impuso una distancia entre él y el pobre, ahora alza los ojos y ve, de lejos, a Abraham y a Lázaro en su seno.

Lázaro tiene ahora una condición diferente; está en una situación de bienestar; está recibiendo bienes y el mayor de ellos es el ser acogido por el padre Abraham, ser reconocido en la familia de los antepasados.

El rico insensible al ver a Abraham y a Lázaro en su seno, reacciona presentándose como alguien familiar a Abraham y pide un servicio de parte de Lázaro. Es importante destacar al hecho que llama “padre” a Abraham. Probablemente él esperaba poder reunirse con los padres del pueblo en esta otra vida, como era el deseo de la mayor parte de los judíos. Por tanto sigue creyendo que es hijo de Abraham. Y como hijo que se considera pide compasión. Está pidiendo para él lo que no fue capaz de mostrar con Lázaro en su vida: la misericordia, la compasión que hubiera permitido hacer surgir la solidaridad con el hermano enfermo, hambriento y abandonado y le hubiese librado de ir al lugar de tormento.

El rico no sólo pide compasión de parte de Abraham ante sus tormentos, sino que exige que esa compasión se traduzca en el hecho concreto de mandar a Lázaro a mojar la punta de su dedo en agua para así refrescar su lengua. Notemos cómo lo que se quiere refrescar es precisamente la lengua, el órgano del gusto, con la que el rico disfrutaba sus ricos manjares. Notemos, además, que el rico sigue creyendo que el pobre antes ignorado por él, ahora debe estar a su servicio. Por otro lado, el favor que pide es bastante simple y modesto. No pide una cantidad suficiente de agua para aliviar los tormentos; apenas pide un pequeño favor, demostrando, tal vez la conciencia de que no puede exigir mucho más.

Abraham responde llamándole “hijo”, con lo cual no rechaza que se le llame padre, pero declara que efectivamente él está sufriendo porque recibió sus bienes durante su vida terrestre, mientras que Lázaro recibió males. Y aunque el texto no lo señale explícitamente, implícitamente se presupone que el problema no es sólo que recibió bienes fruto de injusticia, sino que no supo utilizar su dinero injusto para hacerse amigos, para que cuando llegase a faltar (eso ocurre necesariamente en el momento de la muerte) les recibieran en las moradas eternas (cf. Lc 16,9). La petición del rico es desatendida, y de alguna manera se le hace ver que la postura de Abra-

<sup>2</sup> La terminología “seno de Abraham” puede referirse al puesto de honor en un banquete; es decir, el que se ofrecía a un invitado, a la derecha del anfitrión (cf. Jn 13,23), o puede tener connotaciones de intimidad, de asociación profunda (cf. Jn 1,18)

ham está directamente relacionada con la conducta que él observó durante su vida terrena.

Lázaro el abandonado, el despreciado, ahora es consolado; mientras que el rico insensible ahora es atormentado. Se han cambiado los papeles. Y se trata de una situación que aparentemente no se puede cambiar. Por eso Abraham toma la iniciativa de hacer caer en la cuenta al rico atormentado de que hay un gran abismo entre “nosotros” y “ustedes” (v.26). El rico insensible forma parte, desde ahora, de otro grupo, que no es del grupo de Abraham y de Lázaro y la distancia entre ambos no es superable; hay una barrera infranqueable, la misma que separó en vida a Lázaro y al rico. Y es que están en polos opuestos: la riqueza y la miseria; la compasión y la insensibilidad.

En la segunda parte de la narración (27-31) el rico no se da por vencido. Se hace consciente de que su situación no se puede cambiar, ni siquiera paliar. Por eso ahora su preocupación se dirige hacia la casa de su padre, hacia sus cinco hermanos. Piensa en algo que él entiende que Lázaro sí puede hacer. Según su presupuesto Lázaro podría ir a la tierra para advertir a sus hermanos para que cambien su conducta de insensibilidad hacia los pobres y abandonados; lo cual impediría que ellos también llegasen a parar al lugar de tormento, en el que se encuentra ahora su hermano, sin riquezas, sin sirvientes, sin banquetes diarios, atormentando por las llamas y separado de la familia de Abraham.

Ante la segunda propuesta del hombre atormentado el padre Abraham se resiste, de nuevo, a reaccionar de la forma esperada por el rico. Y hace una contrapropuesta inesperada. Tanto él cuando estaba en vida, como sus hermanos tienen las enseñanzas de Moisés y de los profetas. A ellos deben escuchar.

El hombre atormentado, sin embargo, sabe por, experiencia propia que los ricos insensibles como él, que viven sin tener en cuenta la situación de los pobres y abandonados, se han alejado del proyecto del Dios liberador, defensor del débil, al cual se consagraron tanto Moisés, como los profetas. Las enseñanzas de estos enviados de Dios les son, en la práctica, indiferentes. Y no se trata de desconocimiento; se trata de una conducta que ha rechazado la alianza con el Dios liberador y que por tanto no ha hecho caso ante las exigencias continuas de los enviados y enviadas de Dios, que son los y las profetas.

El rico llama de nuevo a Abraham como “padre” (v.30), intentando tal vez, tocar las fibras sensibles del patriarca, y afirma que sus hermanos se convertirían si va uno de entre los muertos a llamarles la atención –y él supone que Lázaro sería quien mejor podría hacer esa encomienda y les podría contar de la situación de su hermano en el Hades-. Pero también este último argumento del rico atormentado viene rechazado por Abraham, quien está convencido, según el relato, de que los ricos insensibles, amantes del dinero, no cambian su conducta de lujos, de derroche y de acaparamiento de los bienes que provoca la multiplicación de los Lázaros sobre la tierra, ni siquiera en el caso de que sean advertidos por un muerto que vuelva a la vida, ya sea Moisés, Elías o algunos de los profetas, Lázaro el de Betania (cf. Jn 11,43-54) o Jesús de Nazaret.

## Los personajes del relato

Fijémonos ahora, en los personajes presentes en el relato y su función dentro de la trama narrativa.

### El rico insensible

El primer personaje a tener en cuenta es el del rico anónimo, definido como una persona que lleva una vida entre lujo, fiestas, comilonas y celebraciones, y como alguien que parece no importarle la situación del pobre. Es este sentido es presentado como una persona insensible ante la situación de hambre y de dolor del pobre Lázaro.

Luego el relato, de una forma rápida, describe el paso del rico de este mundo a la otra vida: murió, fue sepultado, y de momento se encontró en el Hades, lleno de tormentos. La narración expresa la estrategia del rico al llamar “padre” a Abraham. De alguna manera quiere conmover a Abraham. No lo logra, a pesar de su intento. Además llama por su nombre a Lázaro, lo cual demuestra que sí lo conocía, aunque en vida se había hecho indiferente ante su dolor, ante su hambre.

El rico parece estar consciente de que está pagando su culpa en el Hades. Por eso no pide a Abraham ser sacado del mismo. Simplemente pide refrescar su lengua. Ante la respuesta de Abraham parece admitir que efectivamente ya recibió sus bienes en vida, y que la distancia que puso entre él Lázaro en vida, ahora se reproduce en el más allá.

El rico se muestra solidario con su familia. De ahí su preocupación de que Lázaro vaya a advertirlos para que no vengan también ellos al lugar de tormento. Ante la respuesta de Abraham, parece admitir la indiferencia que sus hermanos tienen, como lo hizo él en vida, ante las enseñanzas de Moisés y de los profetas. Se muestra, sin embargo, insistente hasta el último momento. Tiene la intuición de que si un muerto les habla se van a convertir. Su último argumento, sin embargo, también es rechazado. No obstante, se ha mostrado activo interlocutor hasta el momento del cierre de la narración.

### El personaje Lázaro

El primer dato a destacar es que este personaje tiene nombre propio; se llama Lázaro (traducción del hebreo Eleazar, Dios ayuda). Es un personaje discreto. El no habla, no se expresa en la narración. Simplemente el narrador describe de una forma rápida, pero con suficientes detalles, su situación.

Su paso de esta vida a la otra es descrito por el narrador de una forma significativa. Murió y no fue sepultado –como en el caso del rico- sino que mereció ser llevado por los ángeles de Dios al seno de Abraham, a la otra vida.

Luego la narración nos presenta a Lázaro disfrutando en el seno del padre Abraham; en la vida parecía no tener familia que se preocupase de él; ahora es sujeto de la protección del padre principal del pueblo, Abraham. Lázaro, además, está del lado del abismo en que ya el rico no puede seguir burlándose de él, ni derrochando los recursos que el pobre necesitaría para vivir.

Finalmente Lázaro se presenta como un personaje a quien Abraham defiende de los mandatos de los ricos. De hecho casi siempre los ricos creen que los pobres deben servirles bajo cualquier condición. Sin embargo en la otra vida las cosas son diferentes. Por eso Lázaro ni mojará la lengua del rico condenado, ni tendrá que ir avisar a sus hermanos. Pues de hecho se tratarían de dos acciones que no resolverían el problema de la insensibilidad ante el dolor y el despojo de cada hermano o hermana empobrecida, ni contribuiría a disminuir el abismo entre ricos y pobres, por la testarudez de los ricos.

### **El personaje Abraham**

Abraham se presenta como el anfitrión que recibe a Lázaro, como a un hijo, en el paraíso. Lo mantiene en su “seno”, cerca de él, dándole el cariño y la valoración que no tuvo el mendigo en la tierra.

Ante las peticiones del rico condenado se muestra al mismo tiempo cordial, dialogante y justo; parece tomar la postura, al mismo tiempo, de padre y de juez. Intenta, en primer lugar, hacer entender al rico de que recibió sus bienes en la tierra (v.25), mientras que Lázaro recibió males y que ahora los papeles se han invertido. Luego intenta explicar la existencia del abismo entre “nosotros” y “ustedes”. Ante la propuesta del rico de enviar a Lázaro a sus hermanos para advertirles, declara formalmente: “Tienen a Moisés y a los Profetas. Que los escuchen” (Lc 16,29). Finalmente, ante la insistencia del rico de que probablemente harán caso si les va a visitar un muerto, Abraham se muestra firme en su convicción según la cual los hermanos del rico atormentado no harán caso, aunque les vaya a visitar un muerto resucitado.

### **¿Dónde está Dios?**

Dios no se menciona explícitamente en la narración. Pero ¿está realmente ausente? Creo que no. Más bien se hace presente a través de otros personajes. En primer lugar no debemos olvidar que la narración es una parábola, que según el texto, fue dicha por Jesús, encarnación de Dios en nuestra historia. A través de un análisis más cercano podemos descubrir su actuación y su presencia.

En primer lugar se trata de un Dios que no se hace insensible ante la situación del pobre. Ve su situación, y escucha su clamor (Cf. Ex 3,7), mientras que se hace de oídos sordos ante el rico insensible que pide misericordia y que no es capaz de mostrar esa misma actitud con los más pobres. En segundo lugar es un Dios que manda sus ángeles, sus mensajeros, a llevar a la “tierra prometida” al pobre, que durante su vida fue objeto del hambre, de la desprotección, del desprecio. En tercer lugar, una vez que la narración se sitúa en la otra vida, es Abraham quien encarna la postura de Dios. De hecho el padre de las y los creyentes se presenta como quien acoge al pobre en su seno y quien pronuncia la sentencia definitiva con relación al rico. En cuarto lugar Dios se hace presente a través de los personajes de Moisés y los profetas. En definitiva estas personas se distinguieron por ser enviados de Dios y ponerse al servicio de su proyecto que excluye todo tipo de injusticia y discriminación del pobre.

Finalmente, en la alusión de que los ricos no harán caso aunque resucite un muerto, podemos descubrir una referencia implícita a la persona de Jesús. De hecho

los fariseos y los saduceos enriquecidos no han hecho caso a la Palabra de Jesús mientras estaba en esta tierra; más bien se han burlado de él (Lc 16,14) ni le han hecho caso a sus seguidores después de su resurrección. Y aunque se les apareciera a ellos mismos, tampoco le harían caso. Aparentemente no tienen remedio.

## **2. Sobre la forma y la situación vital del relato**

El texto de Lc 16,19-31 es una parábola propia del material de Lucas. No tiene paralelos en otros evangelistas. Esto nos puede ayudar a presuponer que la decisión de incluirlo en el evangelio lucano no debió ser pura casualidad, sino que debió responder a una motivación concreta. Podemos suponer el texto como dicho efectivamente por Jesús, o como una composición de Lucas y su comunidad, para dar respuesta a un problema comunitario concreto: la postura cristiana ante el tema de la pobreza y la riqueza.

El texto, que puede ser considerado como una advertencia general sobre el tema de la pobreza y la riqueza, dirigida a los discípulos y discípulas de Jesús, puede estar reflejando tres posibles situaciones vitales: a) la postura de fariseos y saduceos ante los pobres del pueblo; b) diferentes formas de acercarse y de entender el tema de la pobreza y la riqueza entre los discípulos de Jesús y los fariseos, después de la destrucción del templo de Jerusalén; c) el peligro de que al interior de las comunidades, para las que Lucas escribe, en las que podrían convivir los ricos y los pobres, los más ricos se hiciesen insensibles ante la pobreza de los más pobres de la comunidad.

En el tiempo de Jesús fariseos y saduceos constituían los grupos religiosos más importantes y también los que, sobre todo en el caso de los saduceos, contaban con grupos de personas más enriquecidas. Existía una cierta mentalidad de que la riqueza era una bendición de Dios, mientras que la pobreza y la enfermedad era una especie de maldición de Dios (Cf. Jn 9,2-3). Jesús en esta parábola tomaría posición en contra de esa mentalidad, denuncia a los fariseos como amigos del dinero (16,14); suponemos que lo mismo pudo haber dicho, con mucho más razón, de los saduceos.

Por otro lado, las y los seguidores de Jesús eran, sobre todo, los más pobres, los de las clases populares. Estos y éstas son los predilectos de Dios, y deben poner su corazón no en las riquezas, sino en el proyecto de Dios y su justicia. El texto, por tanto, puede estar denunciando la falsa religión de fariseos y saduceos que dicen ser hijos e hijas de Abraham, pero acumulan los bienes de los pobres, reduciendo a la miseria a muchos hijos e hijas de Abraham, hermanos y hermanas de ellos. De esta manera estos grupos se hacen sordos no sólo al clamor de las y los pobres, sino que verdaderamente se niegan a seguir las enseñanzas dadas por Dios por medio de Moisés y de los profetas.

La otra posibilidad de situar al texto en su contexto vital se puede referir a la situación que se creó en la primitiva iglesia a partir de la destrucción del templo de Jerusalén hacia el año 70 del primer siglo de la era común. Con la destrucción del templo y de la ciudad se desarticulaban muchos grupos e instituciones de Israel. El grupo religioso judío que logrará sobrevivir al desastre será el de los fariseos. A partir de entonces sabemos que se agudiza el conflicto entre los fariseos y las y los se-

guidores de Jesús. En este sentido, nuestro texto podría estar reflejando las diferentes posturas de los fariseos y de los seguidores de Jesús ante el tema de la pobreza y la riqueza.

Los fariseos se creen hijos de Abraham, acumulan riquezas, son amigos del dinero, y con sus actuaciones fortalecen la creación de una brecha social entre pobres y ricos. Se mantienen en esta posición y se hacen sordos al clamor de los pobres y a las enseñanzas de Moisés y de los profetas, enviados del Dios a quienes dicen servir.

Las y los seguidores de Jesús, son, por tanto invitados e invitadas a no seguir la postura de los fariseos, sino a utilizar el dinero injusto para ganarse amigos y amigas en esta vida, para que les reciban luego en las moradas eternas, en el seno de Abraham.

Una tercera posibilidad para situar el texto sería el contexto de diferentes grupos sociales al interior de las comunidades a las que Lucas dirige su evangelio. De hecho la carta de Pablo a la comunidad de Corinto nos habla de divisiones y de personas con diferentes posibilidades económicas, que acuden a la celebración del memorial de la Cena del Señor: “Cuando se reúnen en común, eso ya no es comer la Cena del Señor; porque cada uno come primero su propia cena, y mientras uno pasa hambre, otro se embriaga” (1 Cor 11,21). Esto que sucedía en la celebración de la Cena del Señor podría ser una muestra de lo que sucedía entre los hermanos y hermanas de la congregación. Mientras unos pasaban hambre, otros comían de más y bebían hasta embriagarse.

El texto podría ser, entonces, un intento de llamada urgente a la atención de los cristianos y cristianas, sobre la necesidad de la solidaridad y de utilizar el siempre injusto dinero para compartirlo, para repartirlo, para satisfacer las necesidades de los más pobres de la comunidad.

### **3. La tradición lucana sobre el tema de la pobreza y la riqueza**

Lucas es el evangelista que más advierte sobre el peligro que representan las riquezas para quien quiera ser seguidor o seguidora de Jesús. Es en el cap. 16 del evangelio lucano en donde encontramos las advertencias más explícitas y las sugerencias más concretas para el uso adecuado del dinero. Por esto, podemos afirmar que Lc 16,19-31 presenta una concepción del tema de la pobreza y la riqueza que tiene su particularidad dentro del contexto de los evangelios sinópticos y dentro del Nuevo Testamento.

Es Lucas el que más destaca la cercanía de Dios a los pobres y los humildes, la necesidad de la solidaridad con su causa, mientras que fustiga la actitud de los soberbios y de los ricos insensibles ante el dolor y el hambre de los pobres. Desde el inicio del evangelio, en el canto de María, se nos dice claramente que Dios ha puesto sus ojos en la humildad de María (Lc 1,48); mientras dispersa a los soberbios y derriba a los potentados de sus tronos, exalta a los humildes y a los hambrientos colmó de bienes, mientras despide a los ricos sin nada (Lc 1,53). Eso lo hace acordándose de su misericordia anunciada a Abraham y a su linaje (Lc 1,55).

Lucas pone a Jesús en la sinagoga de Nazaret, asumiendo la profecía del tercer Isaías (Is 61,1-2) y se considera enviado a “anunciar a los pobres la Buena Nue-

va” y a proclamar el año jubilar que impedía la acumulación para siempre de la tierra en pocas manos (Lc 4,18-19).

El tercer evangelista es quien nos ha transmitido las bienaventuranzas del Reino en su formulación más original (Cf. Lc 6,20-26; Mt 3,1-12). Dirigida a los discípulos y discípulas proclaman la bienaventuranza de las y los pobres que se han convertido en agentes comprometidos en la construcción del proyecto de Dios aunque tienen una situación difícil, pues pasan hambre, sufren y lloran, mientras que fustiga a los ricos, de quienes se dice que “Ya han recibido su consuelo” (Lc 6,24; 16,25); y “tendrán aflicción y llanto” (Lc 6,25; 16,23.25).

En el evangelio lucano Jesús invita a sus discípulos y discípulas a hacer comunidad de mesa con las y los pobres: “Cuando des una comida o una cena, no llames a tus amigos, ni a tus hermanos, ni a tus parientes, ni a tus vecinos ricos; no sea que ellos te inviten a su vez, y tengas ya tu recompensa. Cuando des un banquete, llama a los pobres; a los lisiados, a los cojos, a los ciegos; y serás dichoso, porque no te pueden corresponder, pues se te recompensará en la resurrección de los justos” (Lc 14,12-14). Ahí precisamente podemos situar la causa de la condenación del rico insensible: no supo invitar a su mesa al hambriento Lázaro.

En la parábola de los invitados que se excusan de asistir al banquete de bodas del Reino de Dios, el patrón da orden a sus servidores de que hagan entrar a los pobres, a los lisiados, a los ciegos, a los cojos; en otra palabra, a la gente más desvalida (Lc 14,21). Tómese en cuenta que, en el texto paralelo de Mt, a quienes se invitan son “todos los que encontraron, malos y buenos” (Mt 22,10). La perspectiva de Mateo es distinta a la de Lucas.

Lucas, y sólo él, nos presenta el encuentro de Jesús con Zaqueo en el pueblo de Jericó. El evangelista define a este personaje como “jefe de publicanos y rico”. Después del encuentro entre ambos viene la conclusión, fruto de la conversión, de Zaqueo: “Daré, Señor, la mitad de mis bienes a los pobres; y si en algo defraudé a alguien, le devolveré el cuádruplo” (Lc 19,8-8). Jesús sólo tiene que reconocer que Zaqueo ha decidido cambiar; y que incluso va más allá; se propone devolver cuatro veces lo robado, algo que la ley judía estipulaba sólo en un caso concreto (Cf. Ex 21,37).

El evangelio lucano con frecuencia invita a las y los discípulos de Jesús a desprenderse de las riquezas y a compartirlas con las y los más pobres como una condición necesaria para el seguimiento del Maestro. Lucas comparte con Marcos y Mateo el relato del encuentro de uno de los principales de los judíos con Jesús (Lc 18,18-26; Mt 19,16-25; Mc 10,17-27). Se trata de un personaje que era “muy rico” (Lc 18,23). Quería saber que podía hacer para tener en herencia la vida eterna. Para ello él creía que bastaba con cumplir los mandamientos de la ley mosaica. Pero Jesús declara abiertamente: “Aún te falta una cosa. Todo cuanto tienes véndelo y repártelo entre los pobres, y tendrás un tesoro en los cielos, luego, ven y sígueme” (Lc 18,22). Y el texto señala que se puso triste; no aceptó el reto de Jesús. Y Jesús mirando su reacción señala abiertamente: “¡Qué difícil es que los que tienen riquezas entren en el Reino de Dios! Es más fácil que un camello entre por el ojo de una aguja, que el que un rico entre en el Reino de Dios” (Lc 18,24).

El seguimiento de Jesús, según Lucas, requiere una postura definida ante el tema de las riquezas. Por ello invita a las y los discípulos de Jesús a vender sus bienes y darlos en limosna para ganarse un tesoro en los cielos (Lc 12,34). A estar aler-

ta para que las seducciones de las riquezas no impidan que la Palabra sembrada en el corazón de el fruto esperado (Lc 8,14). Y en ocasiones la renuncia tendrá que ser radical: “Cualquiera de ustedes que no renuncie a todos sus bienes, no puede ser discípulo mío” (Lc 14,33).

## **4. La teología de Lc 16,19-31**

Detengámonos ahora, a reflexionar, sobre los principales temas teológicos que podemos sacar del pasaje que estamos analizando.

### **4.1 Dios está presente en la historia y hace justicia**

Aunque como señalamos más arriba, Dios parece estar ausente de la narración, realmente él está presente. Es el dueño de la vida; quien se compadece al ver a Lázaro empobrecido, enfermo, lleno de llagas, acompañado sólo por los perros, y decide cambiar su situación. Por eso la condición tormentosa de Lázaro no será eterna; será pasajera. El será llamado para estar en el paraíso, en el seno de Abraham.

Por medio de Abraham, Dios muestra su juicio y da la vuelta a la historia. El rico derrochador, insensible e inhumano, ahora estará en el lugar de los tormentos. El pobre, despreciado, estará en un lugar de descanso y de felicidad.

La seducción de las riquezas y los placeres que ésta proporciona impidieron al rico descubrir el rostro de Dios en el rostro sufriente del mendigo echado a la puerta de su casa. En esto consistió su gran pecado que lo llevó a vivir, eternamente, en el lugar del tormento.

### **4.2 Dios habla a través de Moisés, y de los profetas**

El rico insensible, ni sus 5 hermanos que quedaban en la tierra, pueden decir que no sabían que ser indiferentes ante el dolor de los hermanos y hermanas es algo que los convierte en personas inhumanas destinadas al fracaso y al tormento; de hecho ellos se consideran parte de un pueblo que tiene normas y enseñanzas muy claras, en la Ley y los profetas. Sólo que ellos se hacen los sordos y los ignorantes.

En el libro del Deuteronomio encontramos un conjunto de normas dadas al pueblo por Dios, por medio de Moisés. En el ámbito del año sabático se afirma claramente “que no debería haber ningún pobre junto a ti” (Dt 15,11); pero puesto que existen “no endurecerás tu corazón ni cerrarás tu mano a tu hermano pobre, sino que le abrirás tu mano y le prestarás lo que necesite para remediar su indigencia” (Dt 15,7.11).

En Israel estaba mandado dejar parte de los frutos de la cosecha para los pobres (Lev 19,10; 23,22; Ex 23,11), así como destinar cada tres años el diezmo de la cosecha para los más pobres de la sociedad: el forastero, el huérfano, la viuda y el levita (Dt 14,28).

El jornalero pobre y humilde debe recibir cada día su salario, pues lo necesita para alimentarse y para alimentar a su familia (Dt 24,14.15).

Los profetas se convirtieron en defensores de los pobres en nombre del Dios que es “Fortaleza para el débil, fortaleza para el pobre en su aprieto” (Is 25,4). Amós

fue uno de los que más denunció a los ricos que “venden al justo por dinero y al pobre por un par de sandalias” (Am 2,6; 8,6) que pisotean sin misericordia al pobre y “quieren suprimir a los humildes de la tierra” (Am 8,4). Mientras tanto sus mujeres viven en medio del lujo, y derroche, oprimen a los débiles y maltratan, también ellas, a los miserables (Am 4,1).

Isaías, hablando en nombre de Yahveh, denuncia con valentía el gran pecado de los poderosos del pueblo: “Machacan a mi pueblo y muelen el rostro de los pobres” (Is 3,15). Este profeta anuncia que Yahveh ha consolado a su pueblo y de sus pobres se ha compadecido (Is 49,13), mientras que el tercer Isaías señala en qué debe consistir la práctica que Dios quiere de parte de los miembros de su pueblo: partir el pan con el hambriento, acoger a los pobres, y vestir al desnudo (Is 58,7).

### **4.3 La pertenencia a la familia de Dios se define por la solidaridad con el pobre**

El rico de la parábola que comentamos se cree formar parte del pueblo de Dios. Por eso no tiene dificultad en llamar “padre” a Abraham. Sin embargo no basta con considerarse parte del pueblo, es necesario demostrarlo por la capacidad de solidaridad con el hermano o hermana que sufren necesidad. Desde ahora la pertenencia o no al pueblo de la alianza no se definirá por acciones exteriores, como cultos litúrgicos o por la circuncisión. Desde ahora se definirá por la capacidad de solidaridad. Por eso el rico insensible, con su conducta, se apartó del grupo de Abraham, y fue a parar al lugar de los tormentos.

La brecha que separa a los ricos de los pobres, sólo se puede quitar en la medida que los bienes no sean acumulados en pocas manos, en la medida que no haya unos pocos que los acumulan, viviendo en el lujo y en el derroche, mientras hay tantos lázaros tirados delante de la puerta de los ricos intentando llenarse el estómago con las migajas que caen de su mesa.

Sólo desde la fraternidad, que sabe compartir de forma igualitaria los bienes, se puede rehacer las relaciones rotas con el Dios defensor de los pobres y de los débiles. No hay otro camino posible.

### **4.4 Las riquezas pueden impedir el seguimiento de Jesús y la entrada en la vida eterna**

La parábola es una llamada urgente para las y los discípulos de Jesús a no imitar la actitud del rico insensible, de los fariseos que se burlan de Jesús y que consideran que es una bendición de Dios el tener mucha riqueza y con ellas alardear de ser personas religiosas bendecidas por Dios.

Quien quiera seguir a Jesús tendrá que utilizar el dinero injusto para ganarse un lugar en las moradas eternas, y tendrá que estar en disposición cotidiana de desprenderse de todo aquello que le impide colocar a Dios y la causa de los más pobres en su justo lugar.

La gran tentación de las y los discípulos de Jesús es creer que están realmente siguiéndole, mientras permanecen ligados a las riquezas y las utilizan, igual que los fariseos, para demostrar su poder, su prestigio personal.

No se puede servir, al mismo tiempo a Dios y al dinero (Lc 16,13) porque el servicio al dinero trae consigo la ruptura de la fraternidad y la imposibilidad de establecer unas relaciones humanas basadas en la justicia. Seguir al Dios verdadero es poner su proyecto en el centro de nuestras preocupaciones, como el tesoro mayor, porque donde esté nuestro tesoro, ahí estará nuestro corazón (Cf. Lc 12,34).

## **5. Algunas líneas de acción que salen de nuestro análisis**

¿Podríamos proponer algunas líneas de acción para la praxis de las comunidades cristianas con relación al tema de la pobreza y la riqueza y la solidaridad con la causa de los más empobrecidos y excluidos? Pienso que cada comunidad cristiana, cada congregación, puede pensar en las propias líneas de acción. Propongo algunas que considero evidentes.

### **5.1 Primacía de la persona sobre el dinero**

El texto analizado nos invita a poner en primer lugar a la persona necesitada, antes que al dinero, y al lujo de unos pocos. El rico de la parábola puso en primer lugar su vida placentera y el derroche que de alguna manera se convirtió en insulto para la situación de Lázaro. Así, hoy también, el lujo de unos pocos se convierte en un insulto para la situación en la que viven tantas personas de nuestras sociedades.

En este mundo neoliberal globalizado las y los cristianos tenemos que seguir defendiendo que es inmoral anteponer el mercado y los intereses de los países enriquecidos, a los intereses de sus multinacionales a las grandes necesidades humanas. Se hace indispensable el testimonio de personas que, aun dentro de la situación en que vivimos, sigan señalando que es necesario dar al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios (Lc 20,25; Mt 22,21). Lo que es de Dios es lo que pertenece a las personas hambrientas y excluidas de este mundo neoliberal.

### **5.2 La compasión que hace posible la solidaridad**

En la actual sociedad en que vivimos cada vez más se muestra la insensibilidad ante el dolor ajeno. Podemos caer en la tentación de pasar de largo ante la situación del hermano o hermana que sufre; o considerar como normal la situación de los grupos sociales más empobrecidos y excluidos. En este sentido el alma se nos puede embotar.

Sólo la compasión, el sentir con el hermano o hermana que sufren puede hacer surgir la solidaridad que devuelve la esperanza a quien no tiene las condiciones mínimas para sobrevivir con dignidad. Y la compasión es una actitud que debemos cultivar, pues de otra manera nos deshumanizamos y nos enrolamos en un individualismo que sólo nos conduce a la destrucción y a una sociedad donde reina la ley del “sálvese quien pueda”.

El rico de la parábola pidió a Abraham misericordia, cuando él mismo no supo practicarla. Por eso su petición no es aceptada. Sólo desde la práctica concreta de la solidaridad a todos los niveles: familiar, comunitaria, país, internacional, se puede recrear la esperanza de ir haciendo un mundo más humano, más equitativo.

### **5.3 La religión al servicio de la vida**

En la parábola de Lc 16,19-31 Jesús parece advertir a sus discípulos y discípulas de no seguir la conducta de los fariseos, que se llaman religiosos, mientras tanto utilizan la religión para enriquecerse. Por eso son definidos como amigos del dinero, que están convencidos de que las riquezas son un signo de la bendición de Dios, sin importar como éstas se adquieren.

La religión verdadera es aquella que puede ayudarnos a comprometernos con la defensa de la vida, aquella que se convierte en una fuerza ética en medio de una sociedad en donde el sistema social busca apoyo ideológico para intentar mantener lo que a todas luces es insostenible.

Las y los discípulos de Jesús estamos llamados y llamadas a hacer de nuestra experiencia religiosa un compromiso serio con la causa de la defensa de la vida amenazada; la vida de las personas, de los animales y de la naturaleza.

### **5.4 Lucha permanente por superar el abismo social**

El abismo o brecha de la que nos habla el texto, sigue siendo una realidad que cuestiona y que debe desafiar constantemente a las y los discípulos de Jesús. Es un hecho que el sistema social hace cada vez más grande la distancia entre los más ricos y los más pobres, entre los países del norte y los del Sur, entre los que tienen acceso a la tecnología y los que utilizan medios más primitivos.

Como cristianos y cristianas se nos pide una postura definida y consecuente ante esta realidad que nos cuestiona y nos desafía. En este sentido se hace necesario acompañar y apoyar al movimiento popular organizado, a los grupos y comunidades que siguen luchando para conseguir mejor condiciones de vida y para superar la exclusión a la que están sometidos los grupos marginados de nuestras sociedades.

Para concluir, podemos decir que el texto de Lc 16,19-31 mantiene toda su actualidad en nuestra realidad de hoy. La llamada urgente que Lucas quiso hacer a las y los cristianos de su época, para que no imitaran la conducta de los fariseos amantes del dinero, se convierte en una advertencia muy adecuada para la sociedad en que vivimos.

Como cristianos y cristianas no debemos olvidar de que, tarde o temprano, seremos evaluados por nuestro grado de compromiso y de solidaridad con los últimos de la sociedad: los hambrientos, los excluidos, los sin techo y sin acceso a la parte de los bienes que les toca por su condición de seres humanos (Cf. Mt 25,31-46).

**Franklyn Pimentel Torres**

Red E. Bíblica Dominicana

C/ Beller 1ª, Ciudad Nueva

Santo Domingo, Rep. Dominicana

ptfranklyn@yahoo.com.mx

## Referencias bibliográficas

- Aguirre Monasterio, Rafael, “Pobres y ricos en el cristianismo primitivo” en *Reseña Bíblica* 29 (2001) 33-40.
- Bauckham, Richard J., “The rich man and Lazarus: the parable and the parallels” in *New Testament Studies* 37 (1991) 225-246.
- Cruz Antonio, *Parábolas de Jesús en un mundo postmoderno*. CLIE, Terrassa 1998.
- Fitzmyer, Joseph A., *El Evangelio según Lucas*. Vol III. Cristiandad, Madrid 1987.
- Jaramillo Rivas, Pedro, “Dios defiende a los pobres... y los profetas son sus mediadores” en *Reseña Bíblica* 29 (2001) 13-24.
- Knight, George W., “Luke 16: 19-31: The Rich Man and Lazarus” in *Review and Expositor* 94 (1997) 277-283.
- Larry, Kreitzer Luke 16:19-31 and 1 Enoch 22”, in *Expository Times* 103 (1992) 139-142.
- Luti, J. Mary, *Send Lazarus in Christian Century* 115 (1998) 9-16.
- Moxnes, Halvor, *The economy of the Kingdom*. Fortress Press, Philadelphia 1988.
- Nerrey, Jerome H., *The Social World of Luke-Acts. Models for interpretation*. Hendrickson Publishers, Peabody 1991.
- Sicre, José Luis, “La Torá y la preocupación por los pobres” en *Reseña Bíblica* 29 (2001) 5-12.
- Ringe Sharon, *Luke*. Westminster John Knox Press, Louisville 1995.
- Winedt, Marlon, *El rico y el pobre Lázaro (Lc 16,19-31): ¡Los muertos no son evangelistas!* SBU, San José 2002.

## **PUES YO ESTOY EN MEDIO DE USTEDES COMO ¡AQUEL QUE SIRVE! (Lc 22,27)**

### ***Resumen***

En el Evangelio de Lucas tenemos 14 referencias sobre la mesa, comida y banquetes: de éstas, solo las memorias de la mesa de Levi, de la repartición de los panes y de la cena pascual son comunes a los otros dos sinópticos. Las demás narrativas son exclusivas de Lucas. En este contexto, lo que sucede alrededor de la mesa en la cual Jesús está sentado se convierte en el elemento crítico que ayuda a la comunidad en su acción de discernimiento para que, a la luz de la memoria de Jesús, pueda seguir siendo testimonio de su proyecto de vida. En la mesa se manifiestan, paralelamente, las preocupaciones y las propuestas de Lucas delante de los desafíos que estaban enfrentando las comunidades de Asia Menor, a las que escribía.

### ***Abstract***

In the Gospel of Luke we have fourteen references to tables, food and banquets: of these only the memories of Levi's table, of the parting of the loaves and of the paschal supper are common to the other two synoptic gospels. The other narratives are exclusive to Luke. This detail tells us that the table is the connecting thread in the gospel of Luke. In this context, what happens around the table where Jesus is seated becomes the critical factor which helps the community in its process of discernment, so that in the light of the memory of Jesus it can continue being a witness to his life project. At the table Luke's concerns and proposals are manifested in relation to the challenges which the communities of Asia Minor are facing and about which he was writing.

Todo evangelio fue escrito con el objetivo de anunciar el significado de ser “testigos del Cristo resucitado”. Cada comunidad en las diversas circunstancias y delante de los diversos problemas, por ella vividos, trató de descubrir a partir de la memoria viva de Jesús el significado concreto de este testimonio. Es por esto que el último capítulo de las narraciones evangélicas, que habla del Jesús vivo que se encuentra con las discípulas y los discípulos, es aquel que mejor nos ayuda a comprender cuál es el centro del testimonio que la comunidad quiere vivenciar con su fe. Es por esto también, que justamente en este último capítulo aparecen las más importantes y significativas “divergencias” entre una y otra narración.

Mirando, así, para el último capítulo del Evangelio de Lucas, encontramos los dos elementos centrales de su testimonio: el camino y la mesa. La memoria de Emaús (24,13-33) sintetiza perfectamente los dos momentos de su propuesta de fe:

el camino del discipulado, como momento de instrucción y de evaluación y la mesa, como momento central de la revelación y del conocimiento de quién es Jesús y de su proyecto de vida. Mesa que reaparece en Jerusalén cuando Jesús, para revelarse a los suyos, repite nuevamente el signo más cotidiano que es el de comer (24,36-43). A su vez, el descubrimiento hecho en la mesa, nos lleva a retomar, a proseguir el camino como los discípulos de Emaús que vuelven apresuradamente a Jerusalén (24, 33-35) y como los discípulos conducidos por Jesús hasta el punto de llegada de todo camino: Betania, la casa de los pobres, el punto privilegiado donde el cielo y la tierra se encuentran para nunca más separarse (24, 50-52).

La mesa se convierte así, en el elemento esencial de la hermenéutica del evangelio de Lucas. La estructura literaria, también confirma esta lectura:

- a. En la primera parte del Evangelio (3,1-9,50), que nos recuerda el camino de Jesús por las tierras de Galilea, aparecen tres mesas:
  1. la mesa del Leví y de los publicanos (5,29-32)
  2. la mesa del fariseo Simón y de la mujer pecadora (7,36-50)
  3. la mesa de los panes repartidos (9,12-17)
  
- b. En la segunda parte del Evangelio (9,51-19,27), que nos recuerda el camino de Jesús rumbo a Jerusalén, aparecen tres mesas más:
  1. La mesa de Marta y María (10,38-42)
  2. la mesa de los fariseos y de los doctores de la ley (11,37-54)
  3. la mesa de los fariseos en el día sábado (Lc 14,1-24)
  
- c. En la tercera parte del Evangelio (20-24), que nos recuerda el camino en Jerusalén y el camino de la muerte y de la vida, aparecen tres mesas más:
  1. la mesa de la cena pascual (22,14-27)
  2. la mesa de Emaús (24,28-32)
  3. la mesa de Jerusalén (24,36-42)

No podemos olvidar que se encuentran también, otras mesas bajo la forma de parábolas propias del Evangelio de Lucas:

1. la mesa del señor que sirve a los esclavos (12,35-37)
2. la mesa que el padre prepara para el hijo que vuelve (15,22-24)
3. la mesa del rico que desprecia al pobre Lázaro (16,19)

En dos ocasiones más, Jesús nos habla de la mesa final: la mesa del Reino (13,28-29 y 22,28-30).

*“Vosotros sois los que habéis perseverado conmigo en mis pruebas; yo, por mi parte dispongo un Reino para vosotros, como mi Padre lo dispuso para mí, para que comáis y bebáis a mi mesa en mi Reino y os sentéis sobre tronos para juzgar a las doce tribus de Israel”*.

Son catorce referencias que se hacen de mesas, comida y banquetes: de estas, solo las memorias de la mesa de Levi, de la repartición de los panes y de la cena pascual son comunes a los otros dos sinópticos. Las demás narrativas son exclusivas de Lucas.

Este hecho también nos confirma que la interacción permanente entre camino y mesa es el hilo conductor del Evangelio de Lucas en su dinámica sea ésta literaria, como de contenido. En este contexto, lo que sucede alrededor de la mesa en la cual está sentado Jesús, se convierte en elemento crítico que ayuda a la comunidad en su acción de discernimiento para que a la luz de la memoria de Jesús, pueda continuar siendo testimonio de su proyecto de vida.

En la mesa se manifiestan, contemporáneamente, las preocupaciones y las propuestas de Lucas delante de los desafíos que estaban enfrentando las comunidades del Asia Menor, a las que él estaba escribiendo. Aquella misma mesa, la comunidad de Lucas, así como la nuestra, es invitada a sentarse con Jesús y aceptar el desafío que nos llega a partir de sus gestos y palabras.

Esto vale también y talvez sobre todo, para las mesas que encontramos en las casas de los fariseos y a las que Jesús es invitado a sentarse. No podemos pensar que lo que sucede en estas mesas, esté en relación con otro grupo que no sea el del propio Lucas. Si la comunidad de Lucas tiene algún problema con el judaísmo, no es con un judaísmo externo a la comunidad y sí con las tendencias farisaicas que aún se encontraban vivas y fuertes dentro de la propia comunidad.

## 1. La mesa de Leví (Lc 4,31-5,32)

El contexto de la primera mesa se da por el conjunto de personas que Jesús encuentra al iniciar su camino, después de haber sido bautizado en el Jordán, de haber sido tentado en el desierto y de haber proclamado su misión en la sinagoga de Nazaret.

Es mucha gente y gente pobre, despreciada, excluida. Siete encuentros marcan este camino: un hombre endemoniado (4,31-37), una mujer enferma (4,38-39), varios enfermos (4,40-41), los pescadores (5,1-11), un leproso (5,12-16), un paralítico (5,17-26), un publicano (5,27-28).

Jesús no solamente se aproxima a los últimos, sino que los socorre y ayuda. El cree, él confía y apuesta en ellos. Impureza y pecado no son obstáculos para Jesús. Su poder vence siempre.

Esta lección es la que Lucas quería dar a sus comunidades y a las nuestras: el pobre no puede ser despreciado y también no basta ayudarlo. Es preciso creer que él puede y debe ser “salvador” de los otros pobres.

En este contexto, Lucas nos muestra a Jesús almorzando en la casa de Levi, el publicano. Junto con él, en la misma mesa, está mucha gente despreciada, tildada de “pecadores”. El no tiene miedo de enfrentar las críticas acerbas de los escribas y de los fariseos.

Su palabra es fuerte y clara y nos revela el motivo de su venida entre nosotros:

*“¡No he venido a llamar a conversión a justos, sino a pecadores!” (5,32)*

Es contrario a todo lo que los sacerdotes y los escribas decían. Ellos creían que la venida del Mesías solo iba a ser para los “escogidos”, los “elegidos”, los puros y santos. ¡No! Jesús viene para los pecadores, para los excluidos, para los marginados.

No podemos pensar que lo que Dios quiere de nosotros son solamente oraciones, ayunos y limosnas. La mesa de nuestra comunidad no es mesa de santos: es mesa abierta a todos los pecadores. Si no fuera así, Jesús ni se sentaría en ella. Si no estuviéramos sentados con los despreciados, lo encontraríamos sentado en cualquier otro lugar y no con nosotros.

Crear en Jesús y continuar sin preocuparse en nuestros hermanos más pobres, es como poner vino nuevo en odre viejo: ¡se revienta! Es como coser un remiendo nuevo en una ropa vieja: ¡se rasga!

## 2. La mesa de la misericordia (Lc 6,1-8,3)

El sábado era el día de la celebración de la victoria de Dios sobre la muerte, las tinieblas y la dominación. ¿De qué serviría celebrar el sábado si el latifundio romano y sus aliados los sacerdotes, aplastaban al pobre, oprimían al campesino, despreciaban al enfermo y a la mujer? ¡Era y es una hipocresía!

Lucas nos presenta una manera diferente de celebrar el sábado: son dos cenas. La primera se da en medio del latifundio (6,1-5), la segunda dentro de la reunión de la comunidad, en la sinagoga (6,6-11). En los dos casos somos confrontados con la situación del pobre, esté con hambre o enfermo.

Delante del latifundio (6,1-5) que concentraba las riquezas en las manos de los romanos y de los saduceos, Jesús reafirma que, el pobre tiene el derecho de comer. El hambre del pueblo está por encima de cualquier ley y si nuestra ley no se preocupa con esto, ella debe dejarse de lado.

¡Más vale la vida del pobre que la ley del sábado o del domingo!

En la sinagoga, en la comunidad, sucede lo mismo. Todos están reunidos para celebrar la palabra y se olvidan del enfermo que, considerado impuro y pecador, lo dejan atrás, cerca de la puerta. Jesús provoca: *“levántate y ponte ahí de pié en medio de todos”* (6,8).

La comunidad se construye alrededor del pobre, del enfermo y del impuro; no de un libro o de un altar.

Los dueños del latifundio y los responsables de la sinagoga, se enfurecen. Es en este contexto que Jesús firma su sentencia de muerte. El poder no soporta la subversión de quien pone la vida del pobre por encima de todo, ¡de quien es misericordioso!

A partir del conflicto, Jesús construye su grupo (6,12-19). Son doce, como doce eran las tribus de Israel. En medio de este nuevo pueblo, Jesús es la presencia viva de la misericordia de Yahvé: *“De él salía una fuerza que los sanaba a todos”* (6,19). Es la vida multiplicándose, reproduciéndose.

Sentado en medio de ellos, Jesús comienza a hablar. No es el maestro, no es el sacerdote que de pié enseña y ordena. Es el compañero que se sienta en el mismo círculo. Palabras nuevas salen de su boca:

*“Felices ustedes los pobres, porque de ustedes es el Reino de Dios; felices ustedes que lloran... ustedes que tienen hambre... ustedes que son perseguidos...”* (6,20-23)

Palabras de consuelo, de esperanza, de seguridad. Al mismo tiempo, palabras fuertes cargadas de denuncias para todos los que quieren arrancar la vida de los pobres: *“Ay de vosotros ricos, vosotros que estáis saciados, vosotros que estáis riendo, vosotros que son aplaudidos...”* (6,24-26).

Y la misma lógica que aprendió de María su madre. Los pobres serán levantados y los poderosos derrotados. El discurso de Jesús se hace apremiante. Él sabe que las cosas sólo van a cambiar si los pobres, los pequeños, se unen verdaderamente. Si el pobre no aprende a perdonar, a tener misericordia hasta con quien le hace mal, nunca va a tener fuerza suficiente para cambiar la situación (6,27-49).

No basta clamar a Dios. Es necesario hacer su voluntad. La voluntad de Dios es la misericordia. Esta es la roca sobre la cual debemos construir nuestra casa, sin miedo de que se derrumbe.

Y Lucas nos lleva a caminar con Jesús para que veamos su actitud de misericordia para con todos: desde el siervo del capitán romano (7,1-10) hasta el hijo de la viuda que es devuelto con vida a su madre (7,11-17).

Esta misericordia para con los pobres, los impuros, los enfermos, es el signo más claro y definitivo de que Jesús es el verdadero enviado por Dios.

*¡Feliz quien no se escandaliza por causa de mí!* (7,23)

Este es el contexto de la segunda mesa (7,36-50) Jesús esta ahí, sentado. Comiendo con nosotros. Una prostituta se aproxima, se postra a los pies de Jesús y comienza a llorar y a manifestar su enorme cariño besándole los pies, derramando perfume, enjugándolos con sus cabellos. ¡Es el escándalo! ¡Una prostituta en la mesa!

Del otro lado estamos nosotros, fariseos falsos, cumplidores externos de la ley, pero incapaces de amar, de abrazar, de dar cariño.

Lo que Lucas desea es provocar. Esta mujer, que debía ser despreciada por todos, es aceptada por Jesús como el ejemplo de alguien que *“mucho amó”*.

Un amor lleno de ternura y de arrepentimiento, cancela una multitud de pecados. ¡Tus pecados son perdonados! Es otro escándalo más. Para recibir el perdón de los pecados, no son más necesarios los duros ritos exigidos por la ley. Basta el arrepentimiento y un inmenso cariño. *“Tu fe te ha salvado, vete en paz”* (7,50).

Esta es la lección de la segunda mesa del evangelio de Lucas. Fe no significa ausencia de pecado. Si fuera así nadie de nosotros tendría fe. *Fe es tener mucho amor.*

Amor como el de esta prostituta, como el de las mujeres que seguían a Jesús, como el de la Magdalena la impura, de Juana, la esposa del procurador de Herodes, de Susana que pone sus bienes a disposición de los otros. Estas mujeres, junto a los doce, son el pueblo de Jesús (8,1-3).

### **3. La mesa del pan repartido (Lc 8,4-9,17)**

El contexto de la tercera mesa es la lucha contra todo lo que impide la llegada del reino de Dios. Los gestos liberadores son la concretización de la semilla lanzada por el sembrador (8,4-15) y por todos los que, junto con Jesús, quieren hacer la voluntad del Padre (8,16-21).

En una secuencia impresionante, tomada de Marcos, Lucas nos presenta a Jesús haciendo la voluntad del Padre, manifestando su poder y venciendo a todo lo que destruye la vida:

**El viento y el mar** (8,22-25). En la simbología semita el mar era el símbolo del mal. Mar es imperio, mar es opresión, mar es violencia.

En el mar tempestuoso nuestro barco sucumbe mientras que Jesús parece estar tranquilamente dormido. Nosotros tenemos miedo del mar. “*Maestro estamos muriendo*”. El grito de los discípulos refleja el miedo de la comunidad, asustada delante de la violencia de la opresión, delante del mar. “*¿Dónde esta su fe?*” El mar es vencido.

**Las fuerzas armadas y los cerdos** (8,26-39). La fuerza del imperio romano, como la de cualquier imperio, hoy en día, usa de la fuerza militar y de la imposición del mercado económico que mira solamente los intereses de los grandes.

En Gerasa está un endemoniado. Es un endemoniado extraño, fuerte, resiste con vehemencia a Jesús. No quiere salir del hombre. “*¿Cuál es tu nombre?*”, pregunta Jesús. “*Legión*”. Legión era el nombre del ejército de Roma. Es como decir, hoy, “fuerzas armadas”. Es el sustentáculo del sistema de dominación. Esto acaba con la vida. Mata.

Por otro lado una manada de puercos. Judío no criaba puercos: era un animal inmundo. Pero el romano lo comía bastante. Y el trabajador sin más alternativas, era obligado por la economía romana a sujetarse a este servicio puercos.

La acción de Jesús es decidida. Legión y puercos van para el mar, van para el infierno. Ni el militarismo romano, ni su economía valen más que la vida humana. Aunque a otros no les guste, Jesús lucha, libera. El demonio va a tener que regresar para su lugar: el mar.

**La ley y la muerte** (8,40-56). Pero el enemigo de la vida no viene solo como algo externo a nosotros. Nuestras comunidades pueden ser generadoras de muerte cuando la vida de la persona humana no está en primer lugar. Para algunos sectores del mundo judío, la ley era la cosa más importante y la ley declaraba impura, intocable a la mujer que perdía sangre, declaraba impuro e intocable al cadáver de alguien que no fuera tu pariente. Dos mujeres están en medio del camino de Jesús, las dos impuras: una hace doce años, por la sangre, otra de doce años por la muerte. Esta vez la iniciativa no es de Jesús, la mujer sabe lo que hacer, arriesgando su condenación ella se aproxima y toca a Jesús. “*¡Tu fe te salvó!*” La mujer trémula y temerosa no escucha condenación sino misericordia.

Lo que ella hizo fue un acto de fe. Ella desobedeció a la ley del templo y de los sacerdotes, se arriesgó a la furia de los fariseos y escribas. La ley no vale nada si no fuera para la vida.

Y Jesús, que aprendió la lección, hace lo mismo. Al entrar en la casa de Jairo, él se aproxima al cadáver de la niña y, contra la ley del templo y de los sacerdotes, toca a la niña, la toma de la mano y la hace levantar.

La lucha por la vida es la misión de los doce (9,1-6) No basta ser discípulo, seguidor de Jesús; es preciso ser enviado, asumir en primera persona la misión de llevar este anuncio a todas las aldeas, expulsando a todos los demonios que masacraban la vida de las personas.

“*Y envió a los doce para anunciar el reino de Dios y para curar*” (9,2).

No es una cosa nueva, hay una historia, tiene raíces. Parece cosa de Juan Bautista, parece, más aún, cosa de los antiguos profetas. Gente eliminada por los poderosos de turno, y que siempre están resurgiendo (9,7-9). Como Juan y como los antiguos profetas, Jesús insiste en reeditar el proyecto del Padre: una mesa llena, alrededor de la cual puedan sentarse todos los hermanos, repartiendo el pan, sin discriminación, sin injusticias.

La tercera mesa es en el desierto, en medio del camino (9,10-17). En aquella tarde, después de haber hablado del Reino de Dios y haber curado a muchos, Jesús desafía a los doce que están preocupados el pueblo que estaba con hambre. “*Dadles vosotros de comer*” (9,13) ¿Pero cómo, si no tienen ni pan ni dinero?

“*Haced que se acomoden en grupos de unos cincuenta*” (9,14). El pan solo saldrá de un pueblo organizado, reunido, agrupado. Las multitudes se convierten en pueblo y el pan aparece. Alcanza para todos. Sobra. Por la bendición de Dios.

Doce canastos. Una vez más el número del pueblo. “*Todos comieron hasta saciarse*” (9,17) El pan es del pueblo y no de los almacenes imperiales.

Esta es la tercera mesa que encierra la primera parte del Evangelio y con la cual nosotras las comunidades debemos confrontarnos. El pueblo debe pasar por la prueba del pan. Si no creemos en el pan compartido, nunca seremos los discípulos y las discípulas de Jesús.

#### 4. La mesa de la Palabra (9,18-10,42)

Fue fácil para Pedro, después de ver al pueblo saciar el hambre, proclamar que Jesús era el “Mesías de Dios”. Fácil, tranquilo. Sólo que Pedro, al igual que nosotros, no había entendido que para dar de comer el pan al pueblo hambriento, primero había que sacarlo de los que tienen más. Jesús, por el contrario, sabe que solo habrá pan para todos si luchamos contra Jerusalén, contra la capital, contra los almacenes de los poderosos. “*¡Es necesario que el hijo del hombre sufra mucho!...*” (9,22)

Por la primera vez la sombra de la cruz se proyecta sobre nuestro camino.

Y hay más. No podemos pensar que solo Jesús sea el Mesías que va a sufrir por nosotros. La cruz es para todos los que queremos seguir a Jesús:

“*Si alguien quiere venir en pos de mí, tome su cruz cada día y sígame (...)* quien pierda su vida por causa de mí, ese la salvará” (9,23-24).

Nosotros siempre esperamos que Dios nos de alivio, soluciones, paz... y Jesús nos habla del sufrimiento, de la cruz, de muerte. ¿Será esta la palabra verdadera?

La duda corre en nuestro corazón. Es difícil andar así, opuesto a la sociedad que nos habla de placer, de riqueza, de éxito.

Por eso Jesús nos llama, como llamó a sus amigos más íntimos, a subir con él al monte.

Allá él se transfigura (9,28-36): es el Jesús glorioso que los ojos de Pedro contemplan extasiados. Con él están Moisés y Elías, que nos dicen que Jesús es el resumen de toda la Biblia, él es la verdadera Palabra de Dios que no engaña. Del alto del cielo la voz del Padre confirma:

*“Este es mi hijo amado, el elegido; ¡escúchenlo!” (9,35)*

Aún cuando nos habla de cruz, aún cuando nos pide seguirlo hasta la muerte: él es el hijo amado a quien debemos escuchar. Su palabra no engaña.

Lucas recuerda una secuencia de siete palabras que Jesús dirigió a sus discípulos. Son la cartilla que debemos seguir nosotros, que queremos cambiar las cosas. Vamos a recordarlas también:

1. Es preciso estar siempre junto a los más débiles, al enfermo, al pobre (9,37-43)
2. A los discípulos que discutían quien debía ser el más importante, él les dice: *“Pues el más pequeño entre todos vosotros, éste es mayor”* (9,48)
3. A los discípulos que querían impedir hacer el bien a una persona que pertenecía a otro grupo, Jesús les recuerda: *“No se lo impedáis, pues el que no está contra vosotros, está con vosotros”* (9,50)
4. Y cuando quisieron pedir que Dios mandase un rayo sobre aquel que no quería recibir a Jesús, éste los reprendió con severidad (9,51-56)
5. ¡Cómo olvidar las palabras de Jesús para aquel que quería esperar un poco más, darse un tiempo! *“Nadie que pone la mano en el arado y mira hacia atrás es apto para el Reino de Dios”* (9,62)
6. Poco a poco las exigencias se hacen más fuertes: *“Os envío como corderos en medio de lobos. No llevéis bolsa ni alforja, ni sandalias(...) En la casa que entréis, decid primero: ¡paz a esta casa!”* (10,1-16)
7. Y, delante de los pobres, de los niños, de los excluidos, él grita con alegría: *“Yo te bendigo, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque has ocultado estas cosas a sabios y prudentes, y se las has revelado a los pequeños”* (10,21-24).

Estas palabras de Jesús son palabras nuevas, contrarias a todo lo que se acostumbraba a decir y pensar en la sociedad. Palabras de quien va contra marea. ¿Palabras de Dios?

El “doctor de la ley” tiene dudas (10,25-28). Cuestiona a Jesús: *“¿Qué es necesario para ganar la vida eterna?”* Casi como decir: ¿será que tú conoces la ley de Moisés?

Jesús conoce lo que está escrito y lo dice sin error alguno: ¡Es preciso amar a Dios y amar al prójimo!

Pero cuando el doctor pregunta: *“¿Quién es mi prójimo?”* Jesús responde con una de las parábolas más lindas del Evangelio de Lucas. La parábola del Buen Samaritano (10,29-37).

Un samaritano, uno que podría ser maltratado, porque no era considerado “prójimo”, él es quien se aproxima al herido, lo cuida, lo lleva para una posada y ¡todavía paga por adelantado!

La voz de Jesús se levanta con fuerza: *“¿Quién fue prójimo del herido?”*

Esta es la pregunta nueva. No *“¿Quién es mi prójimo?”* y sí *“¿De quién yo voy a ser el prójimo?”* Yo tengo que ser prójimo de los otros, de los heridos, de los maltratados por la vida, de los excluidos.

*“¡Vete y haz tú lo mismo!”*

Este es el proyecto de Jesús, para eso él vino, no para los templos y sí para los heridos. ¡Por eso él recibió la cruz!

Este camino nos llevó hasta la cuarta mesa, en la casa de María y Martha. La historia es sencilla: María sentada a los pies de Jesús, bebiendo su palabra, como discípula atenta; Martha preocupada con el servicio para recibir bien a Jesús. “*Jesús, dile a mi hermana que me venga a ayudar*”.

“*Martha, Martha, tú te inquietas y te agitas por muchas cosas: para mí, basta poca cosa, hasta una sola. María escogió la mejor parte, que no le será arrebatada*”.

Una pregunta incómoda: ¿qué habría hecho Martha si, en el lugar de la hermana, hubiera sido un hermano que se quedaba oyendo a Jesús? Probablemente nada. Era y es tan normal que el hombre se quede conversando en la sala, mientras que la mujer trabaja en la cocina. Martha censura a Jesús que deja a María asumir el papel propio de un hombre. En pocas, líneas polémicas, Lucas reafirma el derecho de la mujer como discípula.

María es la que escucha y obedece a la voz del Padre: “*Este es mi hijo amado. Escúchenlo*”. Todas las palabras de Jesús, aunque extrañas, duras y exigentes, son la mejor parte. El es el hijo amado de Dios que debemos escuchar, aún cuando nos hable de cruz.

## 5. La mesa de la hipocresía

Jesús estaba orando. Era su costumbre. ¡Siempre! No sólo en la sinagoga, no sólo en el templo. En cualquier lugar. Su actitud llama la atención. Los discípulos se aproximan y preguntan:

“*Señor, enséñanos a rezar. Juan Bautista, también enseñó a rezar*”.

“*Padre Nuestro...*” (11,1-4)

El Padre nuestro no es solamente una oración, es un compromiso de vida. Jesús sabe que Dios Padre no es un mago que hace milagros a cambio de oraciones y súplicas.

El reino de Dios vendrá por el poder del Padre: pero nosotros tendremos que hacer nuestra parte.

El riesgo de caer en tentación es grande: el riesgo de pensar de otra manera, el riesgo de seguir el pensamiento corrupto y egoísta de una sociedad injusta y opresora. ¡No nos dejes caer en tentación!

Todo el texto que sigue es un comentario al Padre nuestro.

### Padre nuestro que estás en el cielo (11,5-13)

“*El Padre dará el Espíritu Santo, a los que se lo pidan*” (11,13)

Este será el regalo de Dios. Quien pide recibe, quien busca halla. No se trata de pedir a Dios soluciones milagrosas. Como Padre verdadero, Dios nos va a ayudar a realizar siempre todo lo que podemos y sabemos. Y esto porque nos asegura el don del Espíritu.

Por el Espíritu, ¡él nos dará su propia fuerza! El Espíritu Santo es la suma de dos fuerzas necesarias para cambiar el mundo: ¡Dios y nosotros, Dios en nosotros!

### **Santificado sea tu nombre (11,14-36)**

La presencia del Reino de Dios provoca celos, envidias y rabias en los que no quieren que las cosas cambien, en los que no quieren perder su poder.

Una reacción es la mentira, la calumnia por parte de los poderosos:

*“Por Beelzebul, Príncipe de los demonios, expulsa los demonios”* (11,15)

Así gritan contra Jesús sus enemigos. La acción de Jesús, fruto del Espíritu Santo, es presentada como cosa del diablo. Y ¡qué diablo! El más grande y más fuerte de todos.

Otra reacción más común en medio del pueblo, es la duda, querer comprobar y la falta de fe:

*“¡Ellos quieren una señal!”* (11,29).

Para aceptar la actuación de Jesús, para creer en su palabra, hay gente que quiere pruebas, señales, garantías. Es este mundo de gente que corre atrás de milagros, de curas inexplicables, de imágenes que lloran.

Y no sirve de nada pretender adular a Jesús. *“Feliz el vientre que te cargó y los senos que te amamantaron”*. Jesús permanece firme en su propuesta:

*“Dichosos más bien los que oyen la palabra de Dios y la practican”* (11,27-28)

Esta es la única y verdadera medida de la fe, la única manera de santificar el nombre del Padre, de tomarlo en serio y no dejarlo profanar.

En su totalidad, el evangelio, pasa por la prueba de la mesa. Por quinta vez Lucas nos hace sentar con Jesús, en la misma mesa. Esta vez es en la mesa de los fariseos (11,37-54). Ellos también quieren recibir a Jesús en su casa. No para acogerlo como amigo y sí para hacerlo caer en alguna trampa.

*“El fariseo se admiró al ver que Jesús no se había lavado las manos antes de comer”* (11,38).

Se trata de una falla imperdonable, no sólo contra los buenos modales, sino también contra las normas de pureza tan importantes para el judaísmo oficial del templo y de la sinagoga, que imponía estos gestos externos de purificación en respeto a la santidad del nombre de Dios. Jesús no aguantaba:

*“¡Insensatos!”* (11,40)

Preocupados con niñerías legalistas como lavar platos y vasos, como pagar el diezmo hasta de las hierbas y al mismo tiempo capaces de olvidarse de la justicia y el amor de Dios. Les gusta ocupar un lugar destacado a la hora de la celebración, pero que no pasan de ser túmulos y sepulcros.

Es la más grande hipocresía, la mentira más petulante: ¡obedecen a las leyes que ellos mismos hicieron y dejan de lado la voluntad de Dios! Es lo contrario de la fe que Jesús quiere. Estos hombres que pretendían ser los guías del pueblo no pasan de ser gente falsa:

*“El interior de ustedes está lleno de robo y maldad... Ustedes matan a los profetas y después edifican los sepulcros... Ustedes que se apoderan de la llave de la ciencia y no entran ni dejan entrar a otros...”* (11,44-52)

El conflicto está armado. La manera que Jesús tiene para santificar el nombre de Dios es sin hipocresía o falsos moralismos: santificar el nombre de Dios es dar la vida por su proyecto (11,53).

## 6. La mesa de los siervos del Reino

Lucas continua comentando del Padre nuestro, a la luz de la memoria de Jesús.

### Venga a nosotros tu reino

Jesús retoma el camino. El camino es el lugar del encuentro, de la conversación amigable, del estar juntos. Aún en medio de una multitud que se amontona, Jesús está junto a los suyos.

En el camino las palabras de Jesús se convierten en urgentes. El comer es el centro de todo.

*“Cuidado con la levadura de los fariseos, que es la hipocresía”* (12,1). Así comienza Jesús. Al final del camino esto quedará claro. Después, en la mesa de los fariseos, la mentira, el orgullo y la hipocresía serán develados.

De un lado los fariseos, falsos practicantes de la ley, deseosos de aplausos y de aprobación. Del otro, los siervos verdaderos a los cuales Jesús exige:

*“Busquen primero el Reino de Dios”* (12,31).

No quiere decir con esto que hay que dejar de pensar en comida, en bebida o en ropa. Solo los ricos, los que ya tienen todo garantizado, pueden dejar de preocuparse por esto. El pobre que está con hambre, con sed o sin ropa, no puede dejar de pensar en aquello que necesita.

Aunque la palabra de Jesús es dura y exigente: busquen el Reino de Dios. Este Reino no es algo espiritual donde nadie come, bebe o se viste. Por el contrario. El Reino de Dios es el lugar donde todos pueden comer, beber, y vestirse, como hermanos en la misma casa alrededor de la misma mesa.

### El pan nuestro de cada día, dánoslo hoy

Buscar el Reino de Dios significa buscar la justicia, significa hacer todo lo que está a nuestro alcance para que todos puedan comer, beber y vestirse dignamente. No yo, ¡todos!

No lo que yo voy a comer, y sí lo que nosotros vamos a comer. La señal del reino que llegó es justamente alguien que da todo lo que tiene a los pobres. Por esto la persecución.

Porque los que piensan solo en su propio interés, en su lucro, en sus negocios, en su poder, no soportan el testimonio del Evangelio de la justicia, de la fraternidad, del Reino de Dios. No podemos ser siervos de Dios y de las riquezas. ¡Quien ama una cosa odia a la otra! Y viceversa. Por eso la persecución, la mentira, la injuria, hasta la muerte. Quien sirve a las riquezas odia a quien sirve a Dios y a los hermanos.

¡Cuidado con la levadura de los fariseos!

¡Cuidado! Es necesario estar con los ojos abiertos, estar atento y vigilante. En cualquier momento nuestra cabeza puede cambiar. Las tentaciones son muchas y fuertes.

Para el siervo bueno, la promesa es grande:

*“En verdad les digo: el Señor se ceñirá, los hará ponerse a la mesa y, yendo de uno a otro les servirá” (12,37)*

El Señor se convertirá en siervo de la mesa de los siervos. Quien sirve en la mesa de los hermanos, será servido en la mesa del Señor.

### **Perdónanos como nosotros perdonamos**

Servir y compartir no basta. Perdonar es necesario. La mesa solo será verdadera mesa de hermanos si nosotros nos perdonamos. El pecado, el error del hermano no puede ser justificación para romper con la cadena de fraternidad que nos debe unir entre nosotros. Porque todos somos pecadores. ¡Todos necesitamos conversión! Nadie puede juzgarse mejor o más justo que cualquier otro.

Jesús sabe que este es el centro de la vida fraterna. Sin la decisión de perdonar, todo va a ser echado a perder: van a surgir divisiones entre mejores y peores, entre justos y pecadores y en cualquier división, la fraternidad desaparece.

Un hecho está en el corazón de esta reflexión. Allá en la sinagoga, lugar donde los “justos” acostumbran reunirse, está una mujer encorvada, débil, incapaz de erguirse. Símbolo de todo el pueblo encorvado debajo de toda opresión (13,10-17).

Esta vez es Jesús que se aproxima a ella y sin que ella pidiera, la cura de su enfermedad. El jefe de la sinagoga se enfurece: *“Podías haber hecho esto en cualquier día menos en día sábado”*.

¡Hipócritas! La respuesta de Jesús es dura y pesada. Hasta de los burros y los bueyes ellos cuidan el día sábado, pero a las personas oprimidas ellos olvidan.

El perdón y la lucha contra toda opresión: este es el grano de mostaza que sembrado va a convertirse en el Reino de Dios, este es la levadura que al ser colocada en la masa transformará a la humanidad en Reino de Dios. Esta es la puerta estrecha por la cual debemos pasar para poder sentarse en la *“mesa del Reino de Dios”*.

Y de nada vale decir que comemos o bebemos con el propio Jesús (¿en la mesa de la Eucaristía?), él no nos reconocerá, a no ser que hayamos dejado de trabajar con iniquidad.

### **No nos dejes caer en tentación**

Nuestro texto termina como inició: confrontándonos con los fariseos (14,1-24). En la mesa de ellos no hay fraternidad, solo buscan los aplausos y el poder. Quieren el primer lugar, quieren ser reconocidos por los hombres, solo invitan a ricos y poderosos para así también ser ellos invitados.

La prueba de la mesa sigue siendo la prueba mayor de la fidelidad al Evangelio y a su proyecto:

*“No te pongas en el primer puesto... Cuando des un banquete llama a los pobres, a los lisiados, a los cojos, a los ciegos, y serás recordado, porque ellos no tienen con que pagar...”*.

*“Dichoso el que pueda comer en el Reino de Dios” (14,7-11).*

La parábola de los invitados al banquete del Señor concluye esta parte del Evangelio (14,15-24). Los primeros invitados, preocupados con sus campos, sus casas, sus toros y sus mujeres, perderán el lugar. A la mesa del Reino solo se sentarán

los pobres, lisiados, cojos y ciegos, los excluidos que están en los cruces y todos los que supieron servirlos.

## 7. La mesa del perdón

Lucas retoma el Proyecto del Padre Nuestro

### No nos dejes caer en tentación (Lc 14,25-35)

Para llegar a la mesa del Reino de Dios es necesario planificar, hacer cuentas, prever inversiones necesarias (14,25-35). No se llega allá, así, por gracia, sin hacer nada. Ni aún el pobre se va a sentar en aquella mesa solo por el hecho de ser pobre.

Es preciso tener sabor, ser “sal”. Es preciso calcular, así como un rey que quiere hacer una guerra, así como un rey que quiere construir una mansión. Ricos y poderosos planifican, confirman, hacen las cuentas para poder alcanzar sus objetivos.

Para conquistar un asiento en la mesa del Reino, necesitamos también, hacer algunos cálculos; tres sobre todo:

- a. Para ser “discípulo de Jesús”, para ir con él, es preciso saber que él y su proyecto valen más que padre, madre, familia (14,26).
- b. Para ser “discípulo de Jesús”, para ir con él, es preciso saber cargar la cruz. El y su proyecto valen más que nuestra propia vida (14,27)
- c. Para ser “discípulo de Jesús”, para ir con él, es preciso renunciar a todo lo que tienes. El y su proyecto valen más que todas las riquezas del mundo (14,33).

Seguir a Jesús significa poner a Jesús y su proyecto en primer lugar, por encima de todo. Más que eso. El resto ni siquiera viene en segundo lugar. Es preciso “renunciar”, dejar de lado.

Tal vez ésta sea la palabra más difícil del Evangelio de Lucas, sobre todo para los días de hoy, cuando lo que vale parece ser el lucro, el placer, la libertad de hacer todo lo que queremos.

“*Si quieres ser mi discípulo...*” Jesús no nos seduce con promesas de vida fácil, de gloria y de victoria. Renuncia, cruz, abandono... Como él. Seguir a Jesús significa estar siempre dispuestos a dar la vida por su Reino. Como él.

### Perdónanos como nosotros perdonamos (Lc 15)

El Reino de Dios no es algo abstracto, cosa del cielo y de los ángeles. Pasa siempre por nuestras mesas, por la manera de estar junto a los otros.

De la misma forma, la “renuncia” no es solo un sentimiento. Pasa siempre por gestos concretos.

Y el primer gesto, señal de renuncia mayor, es el perdón. Es saber comer con los “publicanos y pecadores”.

Perdonar no significa solamente hacer cuenta que una ofensa recibida no es importante o que la gente olvide una maldad. Es mucho más. Es creer que la “ove-

ja perdida” es la más importante que la “monedita perdida” es la que más necesitamos (15,1-10).

Perdonar es preparar la mesa, invitar a los amigos para hacer fiesta, porque la oveja perdida fue hallada, porque la monedita perdida fue encontrada.

Y si eso vale para ovejas y monedas, cuanto más vale para las personas. La fiesta en el cielo se hace para cada pecador que se arrepiente.

“*Había un padre que tenía dos hijos...*” Jesús cuenta una de las parábolas más lindas del Evangelio (15,11-32). Todos sabemos esta historia: cómo el joven se arrepiente, quiso regresar, el padre lo recibe con fiesta y manda preparar la mesa.

“*Comamos y celebremos una fiesta, porque este hijo mío estaba muerto y ha vuelto a la vida; estaba perdido y ha sido hallado*” (15,23).

Si la parábola hubiera terminado aquí, habría sido el final feliz de siempre, igual al de la oveja y de la monedita perdida y hallada.

Jesús estaría hablando de la alegría de Dios padre que acoge al hijo que se arrepiente.

Daría una buena lección para hablar de confesión, del arrepentimiento, etc.

Sólo que Jesús continúa. Ya no habla más de Dios o del hermano pecador que precisa arrepentirse y confesarse. Ahora de quien va a hablar ¡es de nosotros!

Nosotros que no salimos de casa, que siempre estuvimos trabajando en el campo del Padre, nosotros que hicimos las cosas correctamente, que no necesitamos arrepentirnos de nada. Nosotros que, seguros de nuestra justicia, rehusamos sentarnos en la misma mesa donde va a comer el hermano que nos dejó y gastó toda su fortuna. Nosotros que, después de tanto trabajar, queríamos que la mesa fuera preparada para nosotros y nuestros amigos. Trabajamos para tener derecho a nuestra mesa. Mesa a la cual no queremos renunciar, porque pensamos que nos la debían.

Nuestra falta es tan grande que el Padre va a esperar por nuestro regreso, como hizo con el hermano que pecó. El sale de casa, va a nuestro encuentro, nos toma de la mano y nos invita a entrar para la fiesta.

“*Hace tantos años que te sirvo, y jamás dejé de cumplir una orden tuya, pero nunca me has dado un cabrito para tener una fiesta con mis amigos*” (15,29).

Las palabras salen llenas de amargura, censurando al padre.

“*Ahora que ha venido ese hijo tuyo, que ha devorado tu hacienda con prostitutas, has matado para él el novillo cebado*”(15,30)

“*Este tu hijo*”. No sabemos decir “este mi hermano”. Como el hermano pecador, nosotros también no queremos renunciar a nuestra herencia. ¡Estamos solo esperando que el padre muera!

Y cuando el padre lo recibe en casa como antes, nosotros vemos disminuir “nuestra parte”. Renuncia significa creer que nuestro hermano, aún cuando nos abandonó y traicionó, vale más que “nuestra mesa”. La fiesta debe darse para él.

Fuimos tan ciegos, creyéndonos seguros de nuestro derecho, que no fuimos capaces de dar valor a la alegría de poder comer todos los días en la mesa de nuestro padre.

“*Hijo, tú siempre estás conmigo, y todo lo mío es tuyo*” (15,31).

No es necesario esperar hasta la muerte del padre para recibir la herencia. Ella está siempre ahí. No es herencia: ¡es nuestra casa! Nuestra y de todo hermano que en ella vive o que a ella quisiera regresar. ¿Será que el hijo mayor entró para hacer

fiesta con su hermano? ¿Será que el se marchó con rabia? Jesús no nos dice nada. ¡Nos toca a nosotros decidir!

## 8. La mesa de la nueva economía

### Danos el pan de cada día

Reino de Dios y dinero. Estas dos palabras parecen ser un refrán que se repite en los capítulos 16 a 19 del Evangelio de Lucas: los últimos capítulos antes de la llegada a Jerusalén.

Nos enseñaron a veces, que una cosa no tiene nada que ver con la otra. Nos fue dicho que podemos ser ricos y amigos de Dios, que la riqueza es una bendición... y hay gente rezando por eso.

El Evangelio, por esto, no nos deja en paz. Escuchemos las palabras de Jesús: *“Ningún criado puede servir a dos Señores. No pueden servir a Dios y al Dinero”* (16,13)

*“Vende todo cuanto tienes y repártelo entre los pobres, y tendrás un tesoro en los cielos; luego ven y sígueme”* (18,22)

*“¡Qué difícil es para los que tienen riquezas entrar en el Reino de Dios! Es más fácil que un camello entre por el ojo de una aguja, que el que un rico entre en el Reino de Dios”* (18,24-25)

Y por otro lado, hablando al corazón de sus discípulos, Jesús les recuerda el valor de las pequeñas cosas, de los más pobres, del perdón, de la humildad, de la gratitud, de la oración.

*“Si tu hermano peca contra ti siete veces al día, y siete veces se vuelve a ti diciendo: “ Me arrepiento”, le perdonarás”*(17,4)

*“Cuando hayáis hecho todo lo que os fue mandado, decid: Somos siervos inútiles; hemos hecho lo que debíamos hacer”* (17,10)

*“Todo el que se enaltece, será humillado; y el que se humille, será enaltecido”*(18,14)

*“El que no reciba el Reino de Dios como niño, no entrará en él”* (18,17)

Nunca nos cansamos de escuchar estas palabras sabiduría profunda y que tienen el don de hacer llegar la paz al corazón de quien recibe de verdad.

Es todo lo que Jesús nos enseña durante la última etapa del camino. Son los recados más importantes, en cuanto Jerusalén se aproxima. Allí Jesús encontrará la muerte, justamente por causa de su práctica.

En medio de estas palabras, como Jesús acostumbra a hacerlo, hay muchas parábolas. Parábolas que nos cuestionan. El texto comienza con la parábola del administrador que, arriesgándose a ser despedido y por miedo de no tener con que vivir, gana la simpatía de los clientes, engañando astutamente al patrón, usando su dinero para ganar favores. Es una parábola que nos escandaliza, porque parece que Jesús está elogiando la holgazanería.

Solo que él invierte el raciocinio. La única cosa buena que podemos hacer con el dinero es ganar amigos entre los pobres y ellos nos ayudarán a ganar el Reino de Dios.

Otra parábola linda es aquella del juez perverso y malvado que no trataba ni con Dios ni con los hombres, pero que hartó por la insistencia de una viuda, resuelve hacerle justicia aunque solo fuera para evitar el enfado.

Y el raciocinio de Jesús: “¿Será que Dios no hará justicia a sus amigos que gritan por él?”

Otra parábola más, nos sorprende: El fariseo justo y cumplidor de la ley, en el templo, se gloria delante de Dios por todo lo bueno que él hace: “Yo no soy como los demás...” y del otro lado el publicano, pecador, arrepentido, que de allá atrás, suplica “*¡Ten piedad de mi que soy pecador!*”.

Parece que, una vez más, Jesús está del lado equivocado:

“*Os digo que éste último bajó a su casa justificado y aquél no*” (18,14)

Y casi, para confirmar esta lección radical de Jesús, aparecen dos ricos: Uno bien comportado, cumplidor de los mandamientos desde la juventud y que quiere saber como ganar la vida eterna. El otro, Zaqueo, ladrón, ansioso de conocer a Jesús y que por ser pequeño, sube encima de un árbol para espiar por encima de la multitud.

El primero, el bueno, no tiene el coraje de repartir sus bienes y se va triste. Zaqueo, el ladrón, resuelve:

“*Daré, Señor, la mitad de mis bienes a los pobres; y si en algo defraudé a alguien, le devolveré el cuádruplo*” (19,8).

El rico solo tiene la ocasión de reconocer su pecado. Mientras se considere bueno y santo, de nada le sirve. Hasta un camello pasa más fácil por el agujero de una aguja.

En este contexto no podía faltar una mesa. Y la mesa, esta vez, es la mesa de un rico que se da grandes banquetes de lujo todos los días (16,19-31). Es en esta mesa que el reino de Dios y el dinero se mezclan.

Afuera, en la puerta de la casa está un pobre, un mendigo, Lázaro. Nombre bonito que significa: “Dios ayuda”. El, espera por unas migajas de la mesa del rico. Migajas que nunca llegan. El pobre solo encuentra la solidaridad de los perros que lamen sus heridas.

La muerte es la que cambia todo: Lázaro esta allá, feliz, en el seno de Abrahán, y el rico ardiendo y quemando en las llamas del infierno.

El quiere agua, aunque sea una sola gota y quiere que sea Lázaro el que se la dé. Pero ahora es demasiado tarde. “*Entre nosotros y vosotros hay un gran abismo que no podemos pasar*” (16,26) Un abismo igual de grande como el que construimos aquí en la tierra.

Ahora la retribución funciona. No repartió con los pobres, el reino de Dios queda cerrado.

Por primera vez, aunque un poco tarde, el rico deja de pensar en sí. Asustado con su destino, piensa en los hermanos que aún quedan vivos: “*Padre, yo te suplico, manda a Lázaro a la casa de mis hermanos para que les advierta y no acaben en este lugar de tormentos*” (16,27-28). “*No, respondió Abrahán, ellos ya tienen la Biblia (Moisés y los profetas). Si no toman en serio la Biblia, no van a creer aún viendo los muertos resucitar*”.

La palabra de Dios desde siempre nos muestra, que el único camino para asegurar la vida, es el camino de la fraternidad, del compartir, de la mesa.

Una vez más queda claro que nuestro futuro se decide en nuestra mesa. Si el pobre tiene lugar en ella, nosotros tendremos lugar en el reino de Dios. Lo contrario a esto, también es verdadero.

Cuidado con leer esta parábola de manera equivocada, pensando que Jesús quería insinuar que el destino del pobre solo tiene solución después de la muerte y que el reino de Dios solo comienza al final de la historia. ¡Mucho cuidado!

Preguntando sobre cuándo llegaría el reino de Dios, Jesús respondió: “*El Reino de Dios está en medio de ustedes*” (17,21). Ponerse desde ya al servicio de este Reino de justicia y de fraternidad es la señal más importante de nuestra fe. Por esto nos van a perseguir, los que no quieren que Jesús sea nuestro único rey.

En medio de estas páginas, hay otra palabra de Jesús: “*Ahora vamos a Jerusalén... Allá me azotarán y me matarán...Y al tercer día resucitaré*” (18,31-33)

Esta es la fe: creer que todos tienen derecho a la misma mesa y dar la vida para que eso se torne realidad.

Pero Jesús nos pregunta, provocándonos una vez más: “*Pero, cuando el hijo del hombre venga, ¿encontrará la fe sobre la tierra?*” (18,8).

El largo camino terminó. Jerusalén ya está cerca.

En el camino, Jesús nos recordó todo lo que nuestras comunidades necesitan saber. Es solo sembrar para dar fruto. No da, para dejarla envuelta en una sábana. Nuestro rey nos va a pedir cuentas de todas las monedas que nos dejó para administrar. Qué diéramos para que todos pudiéramos escuchar: “*Muy bien, siervo bueno y fiel...*”.

## 9. La mesa de la última Pascua en Jerusalén

Jesús llega a Jerusalén, o mejor “baja” a Jerusalén. El largo camino acabó. Es el momento de la decisión y del enfrentamiento final. De un lado Jesús, sentado en un burrito, como cualquier viajero; una multitud de personas haciendo fiesta, proclamando el mismo mensaje cantado por los ángeles, el día de su nacimiento: “*Gloria en lo más alto del cielo y paz*” (19,38), *Del otro lado, están los fariseos, símbolo, en este momento, de todo poder que oprime y que exige: “Manda que tus discipulos se callen”* (19,39)

Eso es imposible: “*si ellos se callan, gritarán las piedras*” (19,40)

Los fariseos, los sacerdotes, los poderosos quieren ignorar la novedad, quieren callar la boca del pueblo. A pesar de todo lo que venía sucediendo, ellos continúan ciegos y sordos. No quieren recibir a aquel que viene en nombre del Señor. Es tarde; demasiado tarde.

Es por esto que, en medio de tanta fiesta, Jesús llora. Jerusalén, que en hebreo significa “ciudad de paz”, no fue capaz de comprender el verdadero camino de la paz: “*¡Esto está escondido a sus ojos!*” Entonces no necesitamos más de Jerusalén; ni el llanto de Jesús va a salvar a Jerusalén de la destrucción.

“*Y no dejarán en ti piedra sobre piedra, porque no has conocido el tiempo de tu visita*” (19,44)

El templo dejó de ser una casa de oración y se convirtió en cueva de ladrones, que deben ser expulsados.

*“Los sumos sacerdotes, los escribas y también los notables del pueblo buscaban matarle...” (19,47)*

Los que debían cuidar del “campo” de Dios aprovecharon para saquearla, no les importaron los profetas que Dios enviaba para pedir cuentas. Más bien resolvieron matar hasta al hijo, aquel que Dios envió. *“Entonces él mismo vendrá, destruirá a los agricultores y entregará la viña a otros” (20,16)*

En este momento, los doctores de la ley y los jefes de los sacerdotes, planean prender a Jesús. En medio de las polémicas en Jerusalén, solo hay una persona que puede ser apuntada como ejemplo: una pobre viuda. En medio de los sacerdotes, de los jefes, de los doctores, Jesús tiene ojos para esta mujer que en su pobreza, es capaz de depositar dos moneditas.

*“Ella dio todo lo que tenía para vivir” (21,1-4).*

Este es el único criterio, según Lucas, que Jesús va a usar para juzgarnos: Saber dar todo lo que tenemos, hacer todo lo que podamos. Como vemos, desde el comienzo, esta es la prueba de la mesa. Este es el único y verdadero “camino de paz”.

Una paz extraña, muy diferente a la calma, del ocio, de la tranquilidad. Una paz que puede convivir con la persecución, con el conflicto, con la muerte:

*“Os echarán mano y os perseguirán, entregándoos a las sinagogas y cárceles y llevándoos ante reyes y gobernadores por mi nombre; esto os sucederá para que deis testimonio. Con vuestra perseverancia salvaréis vuestras almas” (21,12-19)*

*“Cuando empiecen a suceder estas cosas, cobrad ánimo y levantad la cabeza, porque se acerca vuestra liberación” (12,28)*

Y la persecución aparece. Judas les ofrecerá la manera. En el templo será planeada la traición: ¡su vida a cambio de dinero! El templo no sirve más para celebrar la Pascua. Es necesario encontrar otro lugar. Un lugar común, un lugar donde todos, incluyendo los esclavos, puedan entrar. **NO UN TEMPLO, PERO SÍ UNA CASA.**

Si no hay templo, tampoco habrá altares sobre los cuales inmolar animales. La Pascua de Jesús necesita otro lugar. **NO UN ALTAR, PERO SÍ UNA MESA.**

Una mesa alrededor de la cual poderse sentar y no para inmolar animales, mas para dividir el pan y el vino. **NO UN SACRIFICIO Y SÍ UN PAN REPARTIDO.**

*“Tomad esto y repartid entre vosotros... Esto es mi cuerpo que se entrega por vosotros... Este cáliz es la nueva alianza de mi sangre, que se derrama por vosotros” (22,19-20)*

La mesa, y no el altar, sirve de prueba para el grupo. Sirve sobre todo para descubrir al traidor:

*“La mano del que me entrega está aquí conmigo sobre la mesa” (22,21).*

Traidor que no solo es Judas, ¡no! Somos todos aquellos que quedamos discutiendo quien es el más importante, aquellos que olvidamos que no se trata más de un altar donde hay presidentes y jefes, una mesa donde solo hay hermanos. Esta traición es tan común ¡en nuestras iglesias!

Para Lucas la mesa de la última cena es la mesa de quien sirve y no de quien gobierna. Aceptar que la mesa sea el centro de nuestras vidas y de nuestras relaciones significa abandonar los criterios de las “naciones”. Para ellas el centro es siempre un trono, un altar o un mercado.

*“Entre vosotros no debe ser así. Por el contrario, el mayor entre vosotros sea como el menor y el que manda como el que sirve”(22,26)*

La mesa vuelve a servir de prueba.

*“¿Quién es mayor, el que está a la mesa o el que sirve? Yo estoy en medio de vosotros como el que sirve” (22,27)*

Marcos y Mateo habían colocado estas palabras en la boca de Jesús, cuando él iba de camino a Jerusalén. Lucas las coloca aquí en la mesa de la última cena.

Este es el único camino que asegura la Paz en la tierra y la Gloria de Dios en los cielos. La mesa en la casa del Padre queda en el horizonte, en la utopía:

*“Yo dispongo un Reino para vosotros. ¡Para que comáis y bebáis a mi mesa en mi Reino!”(22,28-30).*

## 10. Las mesas de la resurrección

Llegamos al final del camino que hicimos guiados por las memorias de Lucas.

Es el día de la Resurrección: un día largo que va desde el amanecer hasta la noche profunda. Una pregunta atraviesa estas páginas; es la pregunta de las comunidades de Lucas, de nuestras comunidades: ¿Dónde está Jesús? Si él resucitó, ¿dónde podemos encontrarlo?

### La “memoria” de las mujeres y las dudas de los demás

Ellas son las primeras. Un grupo de mujeres, va hasta el túmulo de Jesús para cuidar del cuerpo del difunto. El sepulcro está vacío: espanto y miedo las invade que casi no tienen coraje de enfrentar a los hombres que aparecen delante de ellas con un mensaje extraño:

*“¿Por qué buscáis entre los muertos al que está vivo? Ha resucitado” (24,5)*

Y después del anuncio: *“Es necesario que el Hijo del hombre sea entregado en mano de los pecadores y sea crucificado, y al tercer día resucite. El siempre habló así” (24,7)*

Las mujeres “recordaban”. Es la fe de ellas que emerge: las palabras de Jesús toman sentido. Después de la muerte viene la vida. La muerte nunca podrá tener la última palabra.

Jesús está vivo para testificar el poder de Dios que nadie consigue derrotar.

Las mujeres corren a anunciar la novedad. Pero el testimonio de las mujeres no es tomado en serio: “tonterías” dicen ellos. Pedro corre hasta el túmulo (24,12) y confirma que el cadáver de Jesús desapareció, pero eso no basta para confirmar la conclusión de las mujeres. El cadáver no está, pero de ahí a decir que resucitó todavía falta mucho.

Las mujeres “recordaron” las palabras de Jesús, pero los apóstoles no. No solo dejaron de creer en lo que las mujeres decían. En el fondo ellos no creían ni en lo que Jesús repetía durante el camino: “tontería”

Lucas coloca aquí una narración interesante. Solo él habla de esto. Es la memoria de dos hombres que vivían en Emaús, una ciudad cercana a Jerusalén: once kilómetros (24,13-35), Los dos discípulos de Jesús, están regresando para la casa, tristes por todo lo que había sucedido.

Jesús se aproxima y camina con ellos. Ellos no lo reconocen: *“sus ojos estaban impedidos”*.

No queda duda que estos discípulos representan a todas las comunidades de Lucas, nuestras dudas. Nosotros, que como los cristianos de Lucas, nunca vimos la cara de Jesús, corremos el peligro de no reconocerlo mientras camina con nosotros. ¿Recuerdan aquella canción?

*“Con nosotros está y no lo conocemos,  
con nosotros está y lo despreciamos”*

Lucas quiere ayudarnos a abrir los ojos. Si Jesús está vivo, ¿dónde está él? ¿Cómo lo encontraremos? ¿Cómo lo reconoceremos?

La memoria del sepulcro vacío no basta. Puede inclusive aumentar nuestra decepción:

*“Nosotros esperábamos que él fuera el libertador de Israel, pero ya hace tres días que él murió. Unas mujeres están diciendo que el cuerpo de él no está en el túmulo. ¡Pero nadie lo vio!”*

“Tontos” Jesús comienza por reprenderlos: “¿El Mesías no tenía que sufrir?” No se trata solo de las palabras de las mujeres, ni solo de las palabras del propio Jesús. Toda la escritura, bien entendida, se dirige hacia esta verdad.

De la boca de Jesús sale un maravilloso “curso bíblico” que ayuda a descubrir todo lo que las escrituras dicen de Jesús.

El corazón de los dos arde, la memoria de los antiguos tienen el poder de animar la esperanza, de devolver la paz.

Pero los “ojos” continúan cerrados. Ellos no ven a Jesús.

Ni el túmulo vacío, ni las escrituras fueron suficientes para abrir los ojos.

¡Necesita una “mesa”! Lucas sabe de esto.

### **Lo reconocieron al partir el pan**

El camino termina en Emaús. “*Quédate con nosotros, ya es tarde*”. Era lo que faltaba. Jesús se sentó en la mesa con los dos. Tomó el pan y lo bendijo, después lo partió y lo dio a ellos. Los ojos de los discípulos se abrieron y reconocieron a Jesús.

La mesa, el pan partido y repartido son los únicos signos que tienen el poder de abrir nuestros ojos. Jesús solo pide para ser encontrado alrededor de una mesa donde el pan se distribuye. Ahí él seguirá viviendo por todos los siglos. ¡Hoy, también!

“*Hagan esto en memoria mía*”. Sentarse a la mesa, partir el pan, viviendo de la forma que nos enseñó, en las mesas que nos sentamos junto con él: así Cristo vive y podrá ser reconocido.

“*Jesús desapareció de junto de ellos*”. Ahora que lo reconocieron él se va.

No necesitamos más de su presencia directa. El está vivo a nuestros ojos en el pan compartido.

### **La mesa de Jerusalén**

Como las mujeres, que habían corrido por la mañana, los dos corren de regreso para Jerusalén para anunciar a los apóstoles la novedad. Esta vez ellos ya saben todo:

“*El Señor resucitó y apareció a Simón*” (24,34)

Entonces, por qué cuando Jesús aparece de nuevo en medio de ellos, deseándoles la paz, quedan espantados y con miedo?

“¿Por qué os turbáis, y por qué se suscitan dudas?” (24,38)

No basta proclamar de boca para afuera nuestra fe en Cristo resucitado. Puede ser solamente una “idea” que no combina con la práctica de nuestra vida.

La mesa y el pan, una vez más, son signos verdaderos de nuestra fe.

“¿Tenéis aquí algo para comer?” (24,41)

En Emaús él dio el pan, ahora él lo pide a nosotros. Quiere que pongamos en práctica lo que él nos enseñó.

Ahí es cuando van a quedar claras las palabras de Jesús y las palabras de la Escritura. Repartir el pan, aunque esto nos conduzca a la muerte, es el camino de la vida que debe ser anunciado a todos con la fuerza del Espíritu Santo.

### **Betania: la casa de los pobres**

Solo falta tener claro cuál es el lugar de donde parte todo esto. “*Jesús los llevó para Betania. Ahí se apartó de ellos y fue llevado para el cielo*” (24,50).

Betania = casa de los pobres

Este es el lugar que conecta la tierra con el cielo. Ahí nosotros debemos estar. Jesús puede subir al cielo, porque los pobres quedarán con nosotros. Los pobres, para los cuales debemos abrir nuestras casas y servir nuestras mesas, son la verdadera y definitiva presencia de Jesús vivo.

Betania = casa de los pobres = casa de Jesús = nuestra casa. ¡Para siempre!

**Sandro Gallazzi**

Cx P. 12

68906-970 Macapá (AP)

BRASIL

cptap@uol.com.br

## ENTREVISTAS EN JERUSALÉN

### *Relatos en torno del relato lucano de la Pasión*

#### **Resumen**

Nos proponemos recuperar el relato lucano de la Pasión desde los lugares propios de la participación de quienes podían mostrar las reacciones de los más desprotegidos: las viudas y los huérfanos, los pobres y postergados y excluidos (desplazados) del tiempo de Jesús. Al hacerlo hemos optado por privilegiar una aproximación narrativa, reinventando personajes que puedan reunir las características sociales y culturales, los “mundos vitales” de los actores posibles de los sectores populares del Israel de la época.

#### **Abstract**

In this article we undertake the task of recovering the Passion narrative in Luke from the place of those participants who could express the thought and attitudes of the dispossessed: widows and orphans, the poor and despised, the excluded and displaced in Jesus' time. We have done so using a narrative approach, not only in the analysis but also in the exposition, re-creating those characters that could give life to the worlds of the actors from the popular sections of the Israelite society of that period.

### **En cuanto al método**

En este artículo de RIBLA nos proponemos una variante metodológica que hace tanto a la forma de la investigación como al modo de exposición. Consiste en asumir la mirada de los distintos personajes que intervienen en los textos, y reconstruir sus relatos por detrás del relato final que los incorpora al texto bíblico, y especialmente por detrás de los siglos de interpretación doctrinal que los mismos han recibido. Quienes practican la Lectura Popular de la Biblia estarán acostumbrados a la incorporación de estas perspectivas. Tampoco es totalmente nueva en la esfera académica. La idea es mantener el tono narrativo de los relatos, es decir, en lugar de analizarlos mediante una exposición conceptual, hacerlo recuperando el discurso narrativo que está a la base de los textos evangélicos.

Ello no significa disminuir el sentido exigente de la investigación. El texto debe ser cuidadosamente leído, los resultados de la investigación histórico-crítica deben evaluarse con exactitud, los componentes textuales y su estructura nos orientarán en el modo de exposición y los énfasis del autor bíblico. Los contextos de las perícopas en sus textos más amplios y la intertextualidad intra y extrabíblica también hacen a esta reconstrucción de sentido.

También deben incorporarse, y con mayor razón aún, los contextos históricos en los cuales ocurrieron los hechos narrados tanto como la redacción de la versión que hoy tenemos en el texto de las Escrituras. En el caso particular de Lucas, que ahora nos proponemos estudiar, han mediado seguramente un poco más de 50 años entre la crucifixión de Jesús y la versión escrita que hoy tenemos como canónica. Por lo tanto la lectura y evaluación de estos hechos, y sus consecuencias, se miden de otra manera. La búsqueda de reconstruir las miradas de los actores hace que esos contextos históricos deban considerarse bajo otro enfoque. La distancia entre el relato del testigo y la construcción literaria es de tiempo, estilo, enfoque y lugar del sujeto, y ninguno de estos elementos puede dejarse de lado.

En un tiempo la búsqueda del “Jesús histórico” apuntaba a recuperar los hechos de Jesús antes de su mitificación religiosa y las palabras de Jesús por detrás del texto eclesiástico. En ese intento se buscó poder acceder a la “teología de Jesús” como predicador apocalíptico, o a la dimensión profética de Jesús en tanto iniciador de una secta judía disidente. En tiempos más recientes esa reconstrucción histórica de la biografía de Jesús buscó destacar sus aristas políticas, su opción o no por el movimiento celote o su funcionalidad al tiempo social en el que vivió. Este debate, que aún no se ha extinguido, está presidido por las opciones ideológicas desde las cuales se ubican los estudiosos. En el presente trabajo no escapamos a ese condicionamiento, sino que asumimos conscientemente las limitaciones de estas recuperaciones del Jesús histórico.

Pero más que una “biografía” o “ideología” del Jesús de la historia, nos vamos a centrar en la reconstrucción de la dinámica social de la época, que nos permitirá acceder a su significación para los diferentes grupos sociales con los cuales interactuó el nazareno. No buscamos ni la *bruta facta* ni la *ipsisima verba*, sino más bien la *dynamis* (movimiento, fuerza, acción) que se da en la sociedad judía de la primera mitad del siglo 1 (en la cuenta cristiana), y lo que genera en ello la presencia de este taumaturgo y predicador errante y su muerte. Por ello el esfuerzo debe centrarse en la posibilidad de acceder a los “mundos vitales”, a las cosmovisiones sectoriales que podían dar significación y sentido diverso a sus actos.

Esto implica una visión distinta de la historia. Nos ponemos a un costado del debate (p. ej., entre R. Brown y J. D. Crossan, ver bibliografía al final) acerca de la facticidad de los acontecimientos relatados, cuánto verdaderamente ocurrió y cuánto fue una reconstrucción “profética” de hechos que no ocurrieron. La historia es relato de hechos interpretados. Los hechos son registrados como tales por la memoria, y al registrarlos y transmitirlos, los interpretamos. A su vez, no hay interpretación sin un “núcleo duro” fáctico que la genere. Pero tanto uno como otro, relato como hecho, son significados, cobran sentido, desde lugares sociales distintos. Y esto genera las distintas visiones, registros, memorias sobre los mismos acontecimientos. De manera que antes de llegar al “hecho”, o siquiera identificar la interpretación, es necesario tratar de abordar las ópticas y condicionamientos socio-culturales en los cuales los hechos son vividos y se genera la memoria interpretativa.

Ciertamente que contamos con escasos elementos para ello, especialmente en lo que hace a los sectores populares, que no suelen dejar relatos escritos o documentos perdurables para la investigación histórica. Pero, a partir de esos pocos datos, las reconstrucciones arqueológicas y ciertas tendencias que pueden intuirse a través de la comparación con situaciones antropológicas similares, intentaremos dar vida a las

narrativas que muestren las percepciones populares que subyacen al discurso lucano de la crucifixión.

Como señalara, hay ciertamente otros intentos al respecto. Quizás el más conocido es el de G. Theissen, *La sombra del Galileo*. Allí Theissen intenta hacer una versión narrativa de la vida de Jesús sobre la base de sus investigaciones del “movimientos de Jesús”. Aparte de lo discutibles y discutidas que han sido sus herramientas tomadas de la sociología funcionalista, es interesante ver la estructura de su libro. Su personaje “narrador” se ubica como un comerciante judío acomodado al servicio (involuntario) del Imperio. Toda una definición de la perspectiva desde la cual escribe. Y sus notas aclaratorias están dirigidas a una autoridad académico-ecclesial ante la cual quiere dar cuenta de sus opciones exegéticas. También lo ubica. Mi intento, mucho más modesto en su producción y alcance, hace otras opciones. Trata de recuperar a los personajes del pueblo más llano y las notas están dirigidas a aclarar ciertos puntos para las comunidades que quieran profundizar esta línea de trabajo.

Los personajes serán ficticios, si bien incorporamos en ellos características detectables en la redacción evangélica. Pero nada asegura que muchas de las investigaciones expuestas en lenguaje “académico” no sean igualmente o más ficticias aún. Sepan los lectores disculpar si mi escasa habilidad literaria hace que los discursos de los distintos personajes se parezcan demasiado entre sí o usen un lenguaje poco coloquial (he evitado los modismos pues, teniendo en cuenta la amplia llegada de RIBLA, entiendo que ciertos modismos normales en una región pueden ser incomprensibles o incluso insultantes en otra).

Por otro lado mi experiencia en el trabajo directo con las comunidades y grupos, y aún en celebraciones regulares, me ha mostrado la productividad de esta aproximación. Esta “lectura del Evangelio”, a veces presentada efectivamente como entrevista, o leída como testimonio, o en algún caso dramatizada, ha provocado una “hermenéutica” muy rica por parte de los participantes, que han podido “cruzar” sus propias historias vitales con las de estos “testigos de la Cruz”. Por eso he limitado las interpretaciones actualizadoras en este trabajo. Entiendo que esto puede surgir con mucho mayor riqueza como resultado de la búsqueda colectiva en contextos concretos a partir de las puertas y ventanas que abren estos testimonios. De manera que si bien las notas preliminares recurren a un lenguaje más “técnico”, más adecuado a agentes pastorales y estudiantes, para que puedan ayudar a profundizar estos estudios, mi propósito es que el texto de las “entrevistas” puede ser usado directamente con las comunidades, quizás con las variantes de léxico que permitan darle un sabor más local.

### **En cuanto a Lucas**

Como ya señalamos, hay unos 50 años entre la muerte de Jesús y el relato lucano. En esos cincuenta años han cambiado circunstancias históricas (ha ocurrido la primera parte de “las Guerras Judías”, han sido destruidos el Templo y la ciudad de Jerusalén, el cristianismo se ha dispersado y “gentilizado”) que hacen que el relato de los hechos sufra diferentes mediaciones. El autor del evangelio probablemente proviene de la gentilidad, mientras que la mayor parte de los actores del drama evangélico son israelitas y se mueven dentro del mundo israelita, sin desconocer el espa-

cio decisivo “gentil” que significa la presencia de Pilato y el trasfondo imperial romano. Ello también influye en el relato. Las expresiones orales de los testigos directos serán también distintas del ordenamiento selectivo que nos propone el tercer evangelio. Por ello, sin pretender aquí una introducción a los textos lucanos, señalo algunas características que puedan ayudarnos a ubicar el relato y diferenciar el relato canónico de los posibles relatos precanónicos que lo originaron.

El relato lucano es fruto de una “investigación histórica” al modo de la época. Por lo tanto reconoce la secundariedad de sus fuentes y explícitamente señala su deseo de “ordenarlas” (Lc 1,1-4). Este ordenamiento será siempre un ordenamiento según una determinada concepción, a un fin establecido por el redactor final<sup>1</sup>. Ciertamente los relatos de los testigos de los cuales se vale el evangelista también tendrían un cierto orden, el orden dado por sus propios actores en sus propios mundos vitales. Al ser incluidos en este otro orden, con otra intención teológica, son modificados por el contexto en el cual son incluidos, y seguramente recortados para encajar en esa ficción creada como “orden” por Lucas. Ese orden lucano es un orden que responde a una concepción teológica elaborada ya en la tercera generación cristiana, por una iglesia que se diferencia, hasta polémicamente, de su origen judaico, y que necesita elaborar puntos de contacto con el entorno del mundo político en el que vive. Cuánto de ello marca el relato de la crucifixión de Jesús en Lucas y hasta qué punto es posible separar ese marco referencial para recuperar los testimonios anteriores son asuntos en debate.

La ciudad de Jerusalén, el templo, y la clase sacerdotal a los que se refieren los relatos ya no existen al tiempo de la redacción final. Sin embargo Lucas muestra cierto interés por precisar las prácticas y actitudes de la clase sacerdotal en la ejecución de Jesús (y más allá de ella también). Pero también se empeña en señalar que esta clase sacerdotal no actúa sola, sino en connivencia con otros sectores gobernantes (*arjontes*) que indica a los detentores del poder económico y político tanto judío como gentil. En ello muestra que está relativamente bien documentado. Algunos interpretan que destacar el papel activo de la clase sacerdotal es una manera de cargar con el peso de la responsabilidad por la muerte de Jesús a un sector que ya no puede defenderse, o sobre el cual ya no es posible poner demandas, y así exculpar, al menos parcialmente, al gobierno romano. Esta lectura “apologética”, como ha sido llamada, no puede ocultar, sin embargo, que la dimensión política de la muerte de Jesús aparece en un primer plano. El relato lucano permite apreciar así, a veces indirectamente, los juegos de poder que se daban entre la casta sacerdotal y el Imperio. Si un gobernador romano no puede impedir la muerte a manos de la élite política local de un hombre que considera inocente, y termina poniendo a sus soldados al servicio de esa ejecución, ello ya está definiendo cómo son las políticas romanas, con quienes pactan y con quienes no, y a qué precio.

El uso de las palabras pueblo y multitud (*laos* y *ojlos*, respectivamente) es ambiguo en el texto lucano. Si bien es el evangelio que más recurre a la palabra

<sup>1</sup> No entramos aquí en el debate acerca de la influencia del relato marcano en la redacción de Lucas, la incidencia de la fuente de las *logia* (Q) o las fuentes independientes de Lucas. Se encontrará un detallado resumen de ello en la obra de R. Brown: *The Death of the Messiah*, Vol. 1, Doubleday, New York, 1994, pp. 64-75. Asumimos el hecho de que Lc usa Mc y Q, lo hace con cierta independencia de criterio, y que además cuenta con otros relatos y tradiciones (orales u escritos) que le ayudan a matizar sus fuentes.

“pueblo”, *laos*, (31 veces contra 2 veces en Mc y 11 en Mt), su uso no siempre es consistente. A veces aparece simplemente como sinónimo de *ojlos* (usa en 9,11 *ojlos* para el mismo grupo que llama *laos* en 9,13). Otras veces la utiliza con la carga propia de la idea de pueblo como el conjunto los habitantes más humildes de un lugar (así ocurre principalmente en los primeros 13 capítulos), muchas veces por oposición a los gobernantes (p. ej. 20,21; 22,2); pero también los asocia en la expresión “gobernantes del pueblo” (p. ej., 19,47); o como “el pueblo de Dios” en contraste con los gentiles en 1,17; 2,32; 7,16. Esto es importante para el enfoque que hemos de dar a nuestro estudio. No podemos suponer que siempre que habla de “pueblo” o multitud habla de los mismos actores. Así, por ejemplo, el uso de *ojlos* en 22,47, cuando el arresto de Jesús, no puede leerse “multitud”, como en los pasajes en los que se habla de Jesús predicando ante mucha gente (5,15 *et passim*). El grupo que sale a restar a Jesús, con Judas y el Sumo Sacerdote y su gente, se lo puede llamar “turba” por su carácter tumultuoso, como hace adecuadamente Reina-Valera, pero no multitud por su número. Así que debe distinguirse entre los usos de la misma palabra. Algo similar ocurre con “pueblo”, pues en 23,13 esa palabra se refiere a los habitantes de intramuros de Jerusalén, que conformaban parte de la élite urbana, mientras que es evidente que la misma expresión unos versículos más tarde, en 23,27 debe referirse a los peregrinos venidos de Galilea, dada la diferencia fundamental de actitud y conducta entre ambos grupos.

“Lucas” tiene referencias de segunda mano de las tensiones entre Judea y Galilea, que en cambio se perciben en forma más directa en Mateo. Ello oscurece en parte el relato al no diferenciar entre el “pueblo” (*laos*) del cual habla en Galilea, de cuando lo hace en Jerusalén, como ya hemos notado. Aunque sí parece tener fuentes fieles en cuanto a diferenciar actitudes del pueblo de las de sus dirigentes en los relatos de crucifixión. En eso es más cuidadoso que los otros sinópticos. A su vez deben reconocerse tensiones internas dentro del pueblo en Galilea que no se deben sólo a la disposición “religiosa” a seguir a Jesús o a atenerse al mandato fariseo. Las opciones eran mucho más variadas. No olvidemos que el movimiento de sublevación que culmina con la toma y posterior caída de Jerusalén se inicia en Galilea contra Jerusalén, y contra el Imperio Romano en tanto sustentador del pacto con la casta sacerdotal gobernante, a la cual la mayoría de los israelitas consideraba impostora e ilegítima. Que los sucesores de los fariseos hayan quedado como la facción que luego toma el control intelectual del judaísmo no debe oscurecer la posibilidad de notar un panorama mucho más variado en el tiempo de la pre-guerra. En ese sentido, Mateo aparece más condicionado por esta confrontación directa con el judaísmo formativo de origen fariseo, mientras que la limitación de ese conflicto en Lucas es a la vez su virtud: permite reconocer una mayor variedad de actores en este drama.

En este trabajo nos resultará difícil aislar el relato lucano de sus coincidencias con Mc y Mt. Sin embargo, como varios autores han notado (p. ej., R. Brown), por momentos se acerca más al relato joanino que a los otros sinópticos. En las reconstrucciones que siguen hemos procurado, sin embargo, destacar aquellos elementos propios de Lucas, si bien integrados en los relatos comunes con los otros evangelios. Hemos agregado elementos que el relato lucano da por supuesto (que también resultan redundantes para los personajes narradores) pero que son necesarios para el intérprete contemporáneo: los horarios en que se abren las puertas, ciertas prácticas rituales, las características de la población residente en los intramuros de la ciudad,

entre otros. Estos resultan necesarios para dar una imagen socialmente situada de los hechos.

## Tres entrevistas en Jerusalén

Trataré de reflejar esta pluralidad de miradas mediante tres relatos ficticios. No se trata solamente de hacer más amena la exposición, si lo consigo, sino de mostrar la posibilidad de mundos vitales distintos aún en el seno del mundo de los pobres del tiempo de Jesús. Las reconstrucciones, como dijimos, son necesariamente precarias, dado que la empresa de incluirnos en las variantes culturales de aquél tiempo se sostienen con hipótesis bastante frágiles. Pero intentar estos relatos es también una forma de ponerlas a prueba en su verosimilitud, de ver su capacidad de proveer elementos que ayuden a confirmarlas o corregirlas.

### **Ana, 45 años, viuda, de Jerusalén, un año después de la Crucifixión.**

#### *Reconstrucción del personaje.*

En el personaje de Ana he intentado componer la visión de los habitantes más humildes de la ciudad de Jerusalén. Ella no es “pobre” por su origen familiar, pero si lo es en su condición de viuda y despojada. Esto nos permite ubicarla en la ciudad de Jerusalén aunque no sea un miembro de la elite urbana. Ciertamente el personaje es ficticio, tomado de la viuda que deposita sus últimas monedas en el arcón del Templo. La relación con José de Arimatea es un recurso a los efectos de introducir secundariamente también este actor de la crucifixión. A través de esta “historia de vida” pueden verificarse algunas de las denuncias evangélicas de las actitudes de los gobernantes de Israel, así como las aristas hegemónicas de su ideología y práctica. Para esta reconstrucción hemos usado básicamente herramientas tomadas del análisis cultural que establece las distinciones campo-ciudad y los códigos de honra/vergüenza impuestos para el mundo femenino de su época.

La ubicación de esta “testigo” dentro de las murallas es indispensable para el conocimiento de los sucesos que llevan a la crucifixión. Desde una localización imaginaria que le dé relativo acceso a los movimientos nocturnos de la ciudad se puede configurar los pasos que narra Lucas, lo que sería imposible para alguien que no habitara cerca del espacio del Templo en Jerusalén. Este dato es decisivo para la interpretación de los eventos ocurridos y diferenciar los actores jerosolimitanos de los peregrinos galileos. En su discurso he procurado ofrecer una lectura más apegada a la tradición judaica de algunos de los eventos que protagoniza Jesús, así como una interpretación alternativa a algunos episodios (p. ej., la misma significación de la ofrenda de la viuda). A través de sus palabras se insinúa la oposición Judea-Jerusalén frente a Galilea en la visión desde el ambiente del Templo. La posibilidad de que algunos habitantes de Jerusalén, incluso escribas y fariseos, se integren a la comunidad primitiva es también un aporte lucano en Hechos.

#### *La entrevista. Habla Ana:*

En realidad, si bien casi toda mi vida ha transcurrido en Jerusalén, mi familia vivía de una propiedad que teníamos en Betania. Mi padre cultivaba olivos y vendía

su producción de aceite al Templo. A los 14 años me casaron con Samuel, hijo de un vecino nuestro. Una parte de nuestro olivar fue mi dote; el resto quedó para mi hermano mayor. Samuel hizo una casa para nosotros en la ciudad. Continuó con el negocio del aceite. No era mucho, pero podíamos vivir bien, ya que heredó una parte del olivar de su propia familia, contiguo a la parcela que recibió conmigo. Eso era parte del acuerdo matrimonial que hicieron nuestros padres.

Él murió hace ya unos 15 años. Yo no le pude dar hijos. Eso hizo que algunos pensaron que era maldita delante de Dios. Yo me sentí sin valor, sin honra ante los demás y ante mí misma. Esto me hizo desde entonces avergonzada y vulnerable. Una viuda estéril está en el más bajo escalón de la sociedad. Toda mi vida ha quedado marcada por esa situación.

Cuando enviudé, todo lo que estaba preparado para mí se desvaneció. Como mujer, yo no podía comerciar, y menos aún con el Templo. Los sacerdotes me propusieron que diera el olivar como ofrenda permanente (Corbán), y ellos me darían el valor de mi dote (que al fallecer mi marido debía volver a mi familia) y mantenían mi casa en Jerusalén. Me convencieron, pues yo no veía otra salida. Cuántas oraciones y sacrificios hicieron para celebrar mi “donativo” (Lc 20,47). Pero luego vinieron pidiendo diezmos, y otras ofrendas, y poco a poco se quedaron con mi dote y con la casa de Jerusalén también. El esposo de una prima mía, un escriba de Arimatea, se compadeció de mi situación y se ofreció como mi protector (*go'el*) y me albergó en su casa. Tenían una casa en Jerusalén para cuando tienen que venir por las reuniones del Concilio (Sanedrín). Queda cerca del Templo, a unos pocos pasos de la muralla de la ciudad, por el lado de la torre Antonia, donde están los soldados romanos. Me dijo que me quedara para cuidar la casa cuando ellos estaban en Arimatea. Ellos venían para las fiestas, reuniones del Concilio, o cuando tenían que hacer algún trabajo, registro, no sé, esas tareas que tienen los escribas.

Los doctores de la ley decían que si yo seguía dando mis ofrendas el Señor iba a tener piedad de mí. Me envolvían con sus palabras, sus citas y explicaciones de la Ley, y además tenían el poder de su parte. Ese día previo a la Pascua me acerqué para dar mi ofrenda, según la costumbre. En realidad, era lo último que me quedaba. Había mucha gente en el Templo y muchos traían sus ofrendas. Había peregrinos de todas partes, pero la mayoría eran de Galilea.

Allí lo conocí a Jesús. Él estaba con un grupo de sus seguidores a la entrada del Templo, enseñando. Yo no sabía quién era. Noté que se interrumpió para mirarme (Lc 21,1-4). Me observó con cuidado. Miró como yo daba esas últimas monedas. Miraba serio, noté como una expresión de disgusto en su rostro. Y luego hizo un comentario a sus amigos, diciendo que yo había puesto más que todos los ricos, porque había puesto mi propio sustento. Sentí como una especie de orgullo, pero pronto se me pasó. Sus palabras eran más bien duras, no de elogio. Me acerqué curiosa. Siguió hablando: “No va a quedar piedra sobre piedra de este edificio construido con ofrendas como estas” (Lc 21,5-6).

No me gustó nada: era como decir que mi ofrenda había sido inútil. Era una falta de respeto al Templo. Y si bien yo de alguna manera me sentía despojada, no lo quería reconocer. Toda mi vida, antes y después de enviudar, había girado en torno del Templo. Estaba acostumbrada a sus ceremonias y presencia. Era el centro de toda la ciudad, su fuente de sostén. Si uno no ofrendaba para mantener el Templo, todo Israel caería. No se puede pensar Jerusalén sin Templo, ni un Israel sin Jerusa-

lén. Sostener el Templo era afirmar la voluntad eterna de Dios. Lo que decía Jesús era terrible. Sé que hay algunos que dicen que los sacerdotes se han corrompido, o que no son legítimos porque no pertenecen a la familia de Sadoq. Pero una cosa es decir que hay que cambiar los sacerdotes, y otra que el Templo todo será destruido. Alguien tiene que hacer algo para que no siga hablando así, pensaba yo en aquél momento. Se ve que no era la única.

Siguió con un discurso muy duro. Anunciaba conflictos que sobrevendrían, se enfrentaba con los maestros de la ley en la misma puerta del Templo. En ese momento me pareció muy atrevido, irrespetuoso. Ponía en duda no solo el valor del Templo, sino también de muchas de nuestras tradiciones, parecía no confiar en la santidad de Jerusalén, alentaba divisiones, predecía persecuciones. Para mí, formada en familias que servían al Templo, esto me pareció escandaloso. Sin embargo, para mucha gente, especialmente los peregrinos venidos de Galilea, sus palabras eran una verdadera revelación, expresaban sus propias expectativas. Yo debo reconocer que no entendía mucho de lo que pasaba en ese momento. Después, cuando me acerqué más a los discípulos fui entendiendo y valorando mejor esas enseñanzas.

En fin, la cuestión es que la gente de Jerusalén no le gustaba lo que escuchaba, pero no se atrevían a hacerle nada pues siempre estaba rodeado de mucho pueblo, especialmente los campesinos de Galilea que lo tenían por profeta (Lc 19,48). Y a la noche se iba a algún lugar de las afueras donde no podían encontrarlo.

Esa noche yo no podía dormir. Por un lado pensaba que había entregado mi última ofrenda, que ya no sabía de qué iba a vivir. Por otro me preguntaba qué querían decir esas palabras de Jesús... El esposo de mi prima, José, iba y venía, platicaba en secreto con algunos de sus amigos, era todo muy oculto. Me parecía que algo raro estaba pasando. De repente, mientras yo miraba todo ese movimiento desde la puerta de la casa, escucho un gran revuelo de voces. Alcancé a ver como se abría una de las puertas laterales de la ciudad y entraba un grupo armado con palos, espadas y lanzas. Lo encabezaba el Sumo Sacerdote en persona, aunque también había otros funcionarios y gente de la guardia del Templo. En el medio venía Jesús. Dos guardias lo tenían tomado de los brazos. Le venían empujando con los palos y alguno le tiraba algún golpe. "Lo van a castigar y expulsar de Jerusalén para que no siga hablando así, pensé. Él se la buscó". Cuando entraron todos volvieron a cerrar la puerta, aunque me pareció ver que uno de los seguidores de Jesús había logrado meterse en la ciudad.

José salió de nuevo de la casa. Dijo que tenían una reunión del Sanedrín. Me pareció extraño pues el Concilio no debe sesionar de noche y todavía no había amanecido. Ya que estaba desvelada y la casa agitada, aproveché para acercarme a ver qué pasaba. Entonces vi a ese hombre que se había infiltrado en la ciudad. Aunque después, cuando le preguntaron si era uno de los seguidores de Jesús lo negó varias veces. Mucho después supe que era Pedro.

Yo volví a la casa pero no pude acostarme, estaba desvelada. Cuando comenzaba a clarear, en cuanto comenzaron a moverse las tropas de la torre Antonia, vi que salían de la casa del Sumo Sacerdote él y muchos de los principales del pueblo y que iban al lugar donde se aloja el Procurador Pilato. Lo llevaban a Jesús. Tenía marcas de algunos golpes y estaba atado. Le habían vendado los ojos. José iba con ellos, se notaba preocupado. Me hizo señas que me metiera adentro y cerrara la puerta. Pero yo, curiosa, seguí espiando. Otros de los miembros del Concilio, por el

contrario, le decían a sus amigos y familia que los siguieran, que salieran de las casas y se unieran a ellos. Llegaron a juntarse unos 300. Eran todos vecinos importantes de Jerusalén, con sus familias y allegados, con sus dependientes, los servidores del Templo, las familias de los escribas y sacerdotes. Estaban los comerciantes que Jesús había pretendido echar del Templo. Los soldados romanos los miraban con desconfianza, pero como venían con el Sumo Sacerdote los dejaron entrar. Ocuparon todo el patio al frente de la Torre. La gente que había venido para la Pascua, especialmente los de Galilea, que son los más pobres y eran los que seguían a Jesús o lo escuchaban en el Templo, todavía no habían entrado a la ciudad. Las puertas de los muros estaban cerradas.

Hubo mucho movimiento. En un momento vi salir a un grupo de soldados llevando a Jesús hasta el Palacio de Herodes, y volver al poco tiempo con él, más golpeado aún, aunque le habían puesto un fino manto bordado para cubrirlo. Era una burla. Era la forma de decirle que era un hombre sin honra. Entonces Pilato se apareció en el patio, y dijo que lo iba a soltar, pues le parecía un tipo sin importancia. Pero la gente del Sanedrín comenzó a gritar. Pasaron la consigna que pidieran a Barrabás. Comenzaron a pedir a gritos que crucificaran a Jesús. Pilato se sintió molesto. Hizo un gesto de desprecio y mandó a sus soldados a que lo crucificaran como ellos querían. Sacaron también a otros dos presos, dos muchachos del campo que habían traído hacía unos días para que Pilato los juzgara. Recuerdo la cara de triunfo que tenía el Sumo Sacerdote. Entonces, como ya el sol había salido y había luz se abrieron las puertas de la ciudad.

Uno de los primeros en entrar fue un muchacho negro, de Cirene. Los soldados lo tomaron y le hicieron llevar la cruz, porque a Jesús lo tenían atado. Después supe que se llamaba Simón. Poco a poco fueron entrando el resto de los peregrinos. Cuando vieron lo que pasaba comenzaron a gritar y clamar, pero ya era tarde. Jesús estaba rodeado de soldados romanos, nadie podía hacer nada. Al verlo así, sentí como una gran congoja. Ya dije que mi primera impresión había sido de rechazo, porque lo veía como irrespetuoso. Pero ahora, al ver esa multitud entristecida que lo seguía, y al verlo tan golpeado, aceptando el camino de muerte con una digna humildad, me conmoví. Me brotaban las lágrimas.

De nuevo me miró, notó mi presencia, como me había visto en el Templo cuando puse la ofrenda. Pero ahora su mirada era distinta, de compasión. Él, camino a la cruz, sentía compasión por mí, una estéril viuda de Jerusalén. Y dijo: “No lloren por mí, lloren por sí mismas y por sus hijos”. Y luego, mirándome y como conociendo lo que me pasaba agregó “Llegarán días en que dirán bienaventuradas las estériles, los vientres que no criaron y los pechos que no amamantaron. Si esto hacen con el árbol verde, ¿qué no harán con el seco?”. Esas palabras me llegaron muy hondo. Vi mi propia vida pasar delante de mis ojos en ese momento dramático. ¡Yo era una de esas estériles! No solo porque no había tenido hijos. Estéril era todo lo que envolvía mi vida, lo que había hecho; había perdido mi olivar, mi casa, mis ofrendas. Toda mi fuerza y mis cosas habían ido a parar a manos del Templo. De una situación de vida tranquila había quedado a merced de la caridad de mi familia y las limosnas de los amigos. Lo vi a Jesús... Vi como lo estaban golpeando, llevando a la cruz... “si esto hacen con el árbol verde, qué no harán con el seco”, me repetía a mi misma.

Sentí que me tomaban del hombro. Era el hijo de mi prima. “Vamos, Ana, me dijo, no es bueno que nos vean aquí. Dice mi padre que vuelvas a casa”. Me llevó casi a la fuerza. Vi que José estaba a lo lejos, junto con otros miembros del Concilio, observando lo que pasaba, controlando que no se alterara demasiado el orden. José se veía algo angustiado, pero algunos miembros del grupo fariseo y los sacerdotes parecían estar disfrutando el momento. Cuando salieron de la ciudad hacia el Gólgota no los seguí. Había visto otras crucifixiones, pero había algo en Jesús que me había impresionado de una forma distinta. Yo había pensado que no podía hablar así cuando lo escuché en el Templo, pero al ver ahora que iba a la muerte, sus palabras me parecieron verdaderas. Nos volvimos a la casa.

Desde entonces muchas cosas han cambiado. José se reveló como un seguidor de Jesús. Incluso fue él quien pidió el cuerpo para darle sepultura. Ya no lo admiten en el Sanedrín. Aunque hay otros escribas que también están acercándose a nosotros. El Pedro miedoso que vi esa noche dramática ahora se ha vuelto un poderoso predicador, incluso ha realizado algunas curaciones que han molestado al Concilio. Ya lo han encarcelado más de una vez. Y a un joven griego que nos ayudaba, Esteban, lo apedrearon hasta matarlo. Pero nosotras tenemos confianza, sabemos que Jesús resucitó y nos acompaña.

A mí me recibieron muy bien. Estoy junto con otras viudas, colaborando con los apóstoles en la tarea de hacer y repartir comida. Aquí no nos piden ofrendas a los más pobres, aunque todo el que tiene algo, voluntariamente lo trae y comparte. Viviendo en esta comunidad entendí de otra manera las palabras de Jesús cuando me vio depositar la ofrenda en el Templo. Una vez, conversando con uno de los discípulos de Jesús le conté que yo era esa viuda que había puesto las últimas monedas en la caja de las ofrendas del Templo. Me explicó que Jesús, como algunos profetas antiguos, decía que había que tener misericordia, y no pedir sacrificios. Que no es que se hubiera enojado conmigo, sino que había visto en mí una víctima de la arrogancia y avaricia de los que manejaban el Templo. De cómo habían jugado con la Ley de Dios para ponerla al servicio de su propia conveniencia. Que las viudas de Israel debían recibir su sustento de las ofrendas y diezmos, y no ponerlas para mantener un culto que ya no agradaba a Dios.

Poco a poco voy entendiendo. Claro, tengo que cambiar, ahora de vieja, una manera de pensar en la que fui formada desde chica, y que tanto mal me hizo... El Templo con sus diferencias, con sus patios excluyentes... me había acostumbrado a ello, a que eso era lo correcto. A ver cómo el dinero era arrancado a los pobres para adornar las casas donde viven unos pocos ricos. “Vendan lo que tienen y denlo a los pobres”, había dicho Jesús más de una vez... (Lc 12,33; 18,22). Aquí estamos tratando de que esto se pueda hacer realidad. Poco a poco me voy poniendo del otro lado, del lado que los mismos agentes del Templo me pusieron, entre los pobres. Aquí se ve la ofrenda como lo que se comparte para dar vida, y no como que uno tiene que poner lo que lo sustenta para “pagarle” la vida a Dios. Una y otra vez los que estuvieron con Jesús señalan que él hablaba de compasión y no de sacrificios. Voy entendiendo que lo que pasó en la cruz ese día que acabo de contarles no fue un sacrificio, fue la consecuencia de una vida vivida en amor, el resultado de una gran misericordia.

**Menahem, 17 años, campesino de Corazín.  
A los pocos días de la Crucifixión.**

*Reconstrucción del personaje.*

En ese caso ponemos en boca de un inexistente (o quizás sí) Menahem la visión que podría tener un joven campesino de Galilea. El nombre de Dimas ha sido provisto por la tradición sobre “el buen ladrón” crucificado con Jesús. Mi paráfrasis de esos diálogos, así como de la intervención de los soldados romanos, muestran una interpretación diferente de esa tradición. Procuramos reflejar en estos personajes las tensiones que se vivían en el área rural del Norte, bajo la administración de Herodes y el dominio romano. La confiscación de campos y su transformación en latifundios al modo romano, con explotación esclavista, se realizaba a través de mecanismos “legales”, por lo cual muchos campesinos pobres perdieron sus pequeñas parcelas familiares, y otros las mantenían precariamente frente a la triple exacción impositiva (los impuestos romanos, los tributos exigidos por Herodes y las ofrendas y diezmos del Templo). Siguiendo estudios recientes no apelamos a la denominación de celotes para los bandidos rurales, porque entendemos que en época de Jesús no se había conformado aún un partido de tales características, como se dará posteriormente en el 66. Se trataba más bien de grupos inarticulados, constituidos por aquellos campesinos expulsados en los medios rurales, que se dedicaban al pillaje, como lo refleja en el texto lucano la parábola llamada “del Buen Samaritano”. Eran los emergentes de los conflictos sociales, que tenían un grado de violencia inorgánica pero definida y creciente.

Ubicar este personaje en Corazín ha sido inspirado por el lamento sobre Corazín en Lc 10,23. Ello refleja una situación que se dio unos años después, donde aldeas que en algún momento recibieron la visita de Jesús y aún su impacto, luego rechazaron al naciente movimiento cristiano. Si bien cierta interpretación posterior tiende a pensar que ese rechazo a los seguidores de Jesús se debe al apego a las normas fariseas (o su continuidad en el judaísmo formativo), mi lectura de lo mismo es que estas aldeas se plegaron al movimiento de los celotes. Luego, en la guerra, fueron destruidas, como ocurrió con muchas aldeas del norte de Galilea. El discurso apocalíptico de Jesús, que Menahem y Dimas no escuchan –ver después el testimonio de Barsabás– señalaría que los cristianos no deben asumir esa guerra. He intentado reflejar esa discusión en las dudas de Menahem y de Dimas. También se muestran las referencias de Jesús al quiebre de la unidad familiar por su causa (Lc 12,53).

Es imposible conocer, menos aún reproducir en castellano, el modo de hablar de lo que podía ser un joven campesino de Galilea. Ocasionalmente he incluido algunas expresiones que pretenden marcar el tono posible de este discurso, y de paso señalar algunas de las costumbres y sentimientos pensables dentro de ese mundo vital. El testimonio abierto quiere mostrar que no todos los sectores admitían el discurso de Jesús, como lo deja entrever el propio testimonio lucano (p. ej. en la llamada “parábola del sembrador”, 8,1-15, esp. vv. 12-14). Sus enseñanzas provocaban conflicto con los fariseos (minoritarios en el Norte de Galilea), pero también separaciones en el seno de los mismos sectores campesinos pobres (Lc 12,49-53).

*La entrevista. Habla Menahem:*

Yo estuve cuando crucificaron a Jesús. En realidad, no estuve por Jesús. Es que junto a él crucificaron a mi amigo Dimas. El padre de Dimas tenía un pequeño

campo al lado del nuestro, allá en Corazín, en Galilea. Por eso crecimos juntos, en la misma aldea. Él es dos años mayor que yo. Cuando el padre se enfermó, unos tres años atrás, comenzaron a endeudarse. Finalmente murió en el invierno, hace poco más de un año. El jefe de publicanos de la zona se quedó con su campo por la deuda. Los hermanos de Dimas habían muerto siendo niños, y la madre también había muerto en el último parto. Eso pasa mucho en el campo. El cerdo traidor que se quedó con su campo se llevó a la única hermana que había sobrevivido, como sirvienta para su casa. Dimas se quedó solo.

Solo, sin su tierra, ¿qué iba a hacer? Se fue a las grutas para juntarse con otros que también habían perdido sus campos. Había familias enteras allí. Yo casi me voy con ellos, pero mi madre lloraba que no fuera, que no dejara a la familia, que tenía que seguir ayudando en casa. Nosotros, por suerte, pudimos mantener nuestro terreno, y por ahora lo que sacamos nos alcanza para sobrevivir. Apenas, uno siempre se acuesta con hambre. Entre los impuestos de esos perros romanos y los tributos de Herodes, mas los diezmos que los sacerdotes se llevan para el Templo, mas lo que hay que guardar como semilla, es poco lo que queda para comer o para el trueque y conseguir algo en el mercado. Pero al menos todavía tenemos la casa y el campo.

Nosotros sabíamos quién era Jesús. Él había pasado por nuestra aldea poco antes que Dimas se fuera. Por desgracia su padre ya había muerto, porque en esos días que él estuvo fueron curados muchos enfermos (Lc 10,13). Incluso estuvo en la reunión del sábado y enseñaba con las palabras de los profetas. En realidad Jesús tenía muchos seguidores en Galilea. La gente de las aldeas lo quería mucho, las multitudes lo seguían de una aldea a otra, le traían los enfermos para que los sanara, lo escuchaban cuando decía sus parábolas. Se decía que hacía muchos milagros, se hacían toda clase de comentarios. Cuentan, yo no lo vi, que varias veces les dio de comer a sus seguidores. En algunas aldeas lo tenían por un santo de Dios. Muchos pensaban que era Elías que había vuelto. Al principio, en nuestra aldea hubo varios que se entusiasmaron con sus enseñanzas.

Pero no todos pensaban igual. Algunos preferían una persona más severa, como Juan. Decían que Jesús se mezclaba mucho con cualquiera. Hoy estaba en la aldea con los más pobres, y mañana comía en casa de un escriba. Juan nunca hubiera hecho eso, los condenaba con palabras fuertes. Se quedaba en el desierto y les llamaba víboras. Juan se mostraba como uno de los justos, no toleraba ninguna falta. Por eso lo metieron preso y lo mataron. Otros decían que por el camino que había elegido Jesús no se llega lejos, que él esperaba demasiado en que Dios actuara. Nos decían que había que prepararse para una guerra, que había que conseguirse espadas, que pronto vendrá un Mesías que nos llevará a la victoria. Bueno, Ud. sabe, estamos hartos de esos sacerdotes corruptos, esos impostores, y más hartos todavía de los perros invasores. Algunos pensaban que Jesús haría eso, se levantaría como un Mesías para devolver el Reino a Israel. Pero a mí no me parecía estar pensando en armar ningún ejército. Si no, Dimas lo hubiera seguido, de seguro. Y yo probablemente también, aunque mi madre no quisiera.

Había otros que lo criticaban porque no guardaba las normas de pureza. Eso especialmente los que quieren quedar bien con los escribas de la ciudad. Pero esos tampoco sirven. Son unos falsos, no saben lo que es la vida de los pobres. Hablan de leyes que nadie puede cumplir. En eso Jesús era diferente, el conocía las cosas desde abajo, se había criado como nosotros.

En Corazín tuvo pocos seguidores. Mi madre fue una de ellas. Pero Dimas no, tenía el corazón ya muy duro, estaba muy golpeado. Él ya había elegido su camino. No voy a decir que no escuchábamos a Jesús. Lo veíamos sincero, tenía autoridad. Pero no podíamos aceptar eso de “a cualquiera que tome lo que es tuyo, no pidas que te lo devuelva” (Lc 6,39). Era demasiado para Dimas, que acababan de robarle su campo, su herencia, su única hermana. “Mi ley va a ser la venganza –me había dicho. Si tengo que robar para recuperar mi campo, robaré como ellos me robaron, y si tengo que matar, los mataré. Y si muero, en mi ley moriré”. Que triste profecía sobre sí mismo, la de mi amigo Dimas. Dimas y sus compañeros pronto se unieron con otros desalojados como ellos y formaron una banda. Se fueron al sur, a Judea, cerca de Jericó. Yo ya no lo vi más hasta ahora.

Yo vine a Jerusalén poco antes de la Pascua. Vine con otra gente del pueblo, para traer mi ofrenda, pues dentro de poco me caso y tuve que pagar los ritos de purificación. Siempre trato de venir para la Pascua, es una gran fiesta. Antes venía toda la familia, pero ahora ya no podemos. Mi padre está viejo y no puede hacer el esfuerzo y mis hermanos se quedaron trabajando, es tiempo de sembrar. Cuando llegué al Templo vi que estaba Jesús, enseñando. Noté que sus palabras habían cambiado de cuando estaba allá en Galilea. Ahora su discurso era más severo. Acá los bandos estaban más definidos. La gente del pueblo, la multitud de los peregrinos lo escuchaban. Pero los de Jerusalén, especialmente los fariseos, desconfiaban y trataban de confundirlo con preguntas para poder desprestigiarlo, ponerlo en ridículo. No hay peor cosa para un profeta que quedarse sin respuesta. Pero una y otra vez él les daba vuelta las preguntas y los que quedaban sin responder eran ellos. El pueblo disfrutaba de esto, y las autoridades se sentían cada más enojadas. Pero no le podían hacer nada por temor a que la multitud se les rebelara.

Un día lo vi a Dimas. Lo tenían preso y todos los mediodías lo sacaban a él y a otro que yo no conocía para darles con el látigo y que todos lo vean. Me enteré lo que pasó. Con su banda les caían a comerciantes solos, a algún funcionario que tuviera una escolta pequeña, a las caravanas que transportaban aceite, y cosas como esas. Un día una avanzada romana les tendió una trampa. Los sorprendieron cuando salían al descubierto y les cayeron encima. Mataron a casi todos, pero a Dimas y al otro los tomaron vivos y los trajeron a Jerusalén para matarlos acá. Y todos los días los azotaban, los muy perros. Como sabían que en esta fecha vienen muchos peregrinos de Galilea, querían ejecutarlos en público para que sirviera de escarmiento, para asustar a la gente. Allá fue que lo vi y lo reconocí. No me atreví a acercarme. Él se dio cuenta y miró para otro lado. Es un buen amigo, no quiso comprometerme. Pero yo me sentí mal. Uno de esos malditos usureros de Jerusalén me dijo que eso le pasaba porque se habían dedicado a robar en el camino. Me lo comentó mirándome mal, me lo dijo como una advertencia. Los tuvieron presos como 15 días, esperando que llegara Pilato. Malditos perros, ya no se soportan más.

Así que esta Pascua fue muy poco alegre para mí. Había llegado para festejar y contento porque me voy a casar y ahora veía a mi amigo de infancia preso y azotado. El día de Pascua, cuando entré a la ciudad para ir al Templo para las últimas ceremonias antes de volver a Corazín, mi tristeza se completó. Vi que lo llevaban a Dimas y a otros cargando cruces para matarlos. Y mi sorpresa fue más grande todavía cuando vi que uno de los otros era Jesús. Yo sabía que eso podía pasar con Dimas y con su compañero. Pero hasta ayer a la noche, poco antes de la puesta del sol,

había visto a Jesús enseñando en el Templo. Lo había visto retirarse para celebrar la Pascua con su grupo de seguidores. Incluso a la noche, donde acampábamos cerca del Monte de los Olivos, me pareció ver a algunos de su grupo. No supe qué pasó. ¿Cómo era que ahora lo llevaban a crucificar? Había mucha gente de los peregrinos gritando, las mujeres lloraban. Toda la ciudad parecía al revés ¿Esto era la fiesta, para esto habíamos venido a la ciudad?

Muchos fuimos hasta el lugar de la crucifixión. Algunos por curiosos, otros porque les importaba más qué pasaba con Jesús que la fiesta del Templo. Yo, por estar con Dimas, aunque sea de lejos. ¡Qué dolor ver clavar a mi amigo sobre esos maderos! Mi pecho hervía de enojo, de impotencia. Me acerqué lo más que pude. Un soldado me frenó empujándome con el palo de la lanza. Me detuve. Escuché como los gobernantes insultaban a Jesús... “Ya que eres un salvador, sálvate a ti mismo”, le gritaban. “¿Dónde está ahora el Santo de Dios?, se burlaban. Las cosas que el pueblo le había dicho con admiración unos días atrás, ahora ellos se las repetían como burla. Era la venganza por haberlos expuesto y ridiculizado ante el pueblo. Eso no se lo iban a perdonar nunca. Los soldados romanos se reían: “Vamos, ahora, este es el Rey de los Judíos”... Esos perros se burlaban de todos nosotros. Mi odio crecía dentro de mí. En algún momento no voy a aguantar más, este pueblo no va a aguantar más y todos tomaremos el camino de Dimas... Dimas me vio nuevamente. Movió la cabeza, me hizo un gesto como diciéndome “Gracias por acompañarme”. Leí la última resignación en sus ojos.

El compañero de Dimas dijo algo, no alcancé a escuchar. Algo como que los salvara a ellos... parecía decirle a Jesús: “Mira para que te sirvió tu enseñanza del amor al enemigo, ahí los tienes, qué vas a hacer con ellos...”. De repente lo escuché a Dimas. En medio de los gritos lo escuché clarito, aunque su voz estaba debilitada. “Pero, ¿estás con ellos? ...no te das cuenta que ese es el juego de los poderosos que nos esclavizan...”, le dijo a su compañero. Y continuó, como hablándose a sí mismo, o quizás a mí: “Ahhh, si yo le hubiera escuchado mejor un tiempo atrás... tendría que haberlo oído cuando hablaba de lo que es el verdadero temor de Dios. Ahora estamos muriendo en nuestra ley, como yo había dicho. Quisimos pelear, peleamos y perdimos. Ahora pagamos el precio. Pero él, ¿por qué?... si es verdaderamente un Justo. Esto muestra la verdadera injusticia que padecemos”. De repente un último destello de esperanza volvió a brillar en sus ojos, y le dijo a Jesús: “Ahora veo porque decías que el único Reino justo es el Reino de Dios. Jesús, recíbeme contigo cuando vengas en ese reino”.

Seguramente Dimas recordó esas historias que contaban los abuelos cuando se reunían en la plaza de la aldea, los sábados. Allí contaban de aquellos hermanos de la época de los macabeos que no habían negado a Dios ni bajo la peor tortura, cuando estábamos bajo los griegos. Se decía que iban a resucitar cuando Dios triunfara. Jesús seguramente también recordó esa historia, porque le contestó “Hoy estarás conmigo en el paraíso”.

A los pocos minutos el cielo pareció oscurecerse, aunque aún era temprano. Recordé el Salmo “aunque pase por oscuro valle de muerte. tú estarás conmigo”... Me quedé en silencio, con la cabeza baja. Dimas estaba muy débil, tantos días maltratado en la cárcel, azotado. Parecía haberse ya desmayado del dolor. Tenía la cabeza caída a un costado, la boca abierta, aunque se notaba todavía el movimiento de respiración entrecortada... estaba muriendo. Jesús también, aunque a él no lo habían maltratado du-

rante tanto tiempo. Las voces de insulto se habían acallado un poco. Inesperadamente se oyó un grito tremendo, profundo, de los que llegan hasta el fondo de los huesos. Era Jesús... “Padre...” clamó. Levanté la vista. Pasaron unos segundos terribles... y luego agregé “...en tus manos encomiendo mi espíritu”. Y murió.

El soldado que estaba al lado, el mismo que me había empujado con la lanza, miró. “Este era uno de los que ustedes llaman ‘un justo’”, me dijo, como si yo tuviera algo que ver. Como si él tuviera el derecho a repetir lo que había dicho Dimas. No los aguanto a esos perros. Debe haber visto mi cara de odio por que me hizo señas como para que retrocediera. La mayoría de la gente comenzó a irse, cabizbajos, entristecidos, abrumados. Algunos se golpeaban el pecho, como desesperados, decepcionados. ¡Vaya Pascua!, pensé. Vi que Dimas todavía se sacudía con temblores, pero ya estaba acabado, los ojos en blanco. “Quiera Dios que sea cierto, que hoy estará en el paraíso –me dije, solo así será posible la justicia de Dios”. “Adiós, amigo”, susurré entre dientes. Y yo también me fui. Ya no podía soportarlo más. Al irme me crucé con los amigos de Jesús, que miraban de lejos. Había varias mujeres de Galilea que le habían seguido hasta aquí. Pensé que si mi madre hubiera podido venir sería una de ellas. ¡Qué triste se va a poner cuando le cuente!

Eso es lo que yo vi. Más no sé. Quizás si se encuentra con alguno de sus seguidores le pueda agregar algo. Yo, como le dije, en realidad vine por Dimas... ¡Algún día voy a vengar su muerte! Esos malditos perros... esos cerdos traidores... esos sacerdotes usureros, todo la misma bosta... Aunque... qué le voy a decir... no sé que pensar, qué me quiso decir Dimas desde la cruz... Esas últimas palabras que tuvo con Jesús... me siguen sonando en la cabeza... no sé que pensar... por ahora me vuelvo a Corazín... veré si puedo cambiar de ánimo en el camino, me espera mi novia, hay que arreglar la boda... ya veremos...

### **Barsabás, 35 años, pescador de Magdala, varios años después.**

#### *Reconstrucción del personaje*

Habiendo explorado el mundo de los habitantes de Jerusalén con Ana, y el de un joven campesino galileo con Menahem, me parece necesario ampliar estos testimonios con alguien del propio grupo de Jesús. El nombre nos lo provee el relato de Hechos, que nos da la flexibilidad de reconocer en este José a un seguidor de Jesús desde la primera hora, aunque no integre el grupo de los Doce. (Hch 1,23) Algunos exégetas sospechan que este sería el mismo José “Bernabé” (Hch 4,36), que Lucas, al trabajar con fuentes de segunda mano y poco conocedor de la primera comunidad, ha confundido. Pero lo que relata el mismo libro de Hechos sobre Bernabé no nos invita a creer que podría ser del grupo original de Jesús en Galilea.

El sobrenombre “Justo” daría a entender que se podría tratar de alguien que provenía de los grupos de la piedad profética a los que ya hemos hecho alusión en la “entrevista” anterior. El hecho de que haya participado del bautismo de Juan (Hch 1,22, el texto es confuso en cuanto a lo que esto pueda significar y cómo ha de traducirse) nos permitirá vincularlo con los antecedentes del bautizador. Por eso depositamos en este personaje una serie de características que lo ubican cercano a los grupos de la piedad popular del Israel del tiempo de Jesús, con contornos apocalípticos y resonancias mesiánicas. Cleofas hubiera sido otro buen candidato para esta entrevista.

Por estas características lo tomamos como un habitante de las orillas del lago de Galilea. En él depositaremos una visión más cercana a la dinámica interna del movimiento de Jesús, y los sucesos que relata Lucas con una mirada “desde adentro”. Para este personaje usamos también más abundantemente la segunda obra lucana, Hechos, pues nos permite ver como el autor explicaba los sucesos de la cruz desde la comunidad de Jerusalén. También nos puede servir de vehículo para señalar las propias incompresiones de la misión de Jesús en el grupo apostólico, según quedan reveladas en las intervenciones lucanas del Resucitado. Trataré de evitar, aunque no creo que lo consiga, de incurrir en demasiados “teologismos” en la exposición de este personaje.

*La entrevista. Habla Barsabás:*

En realidad mi nombre es José. Barsabás es por referencia a mi padre, Sabás, el árabe, y me llaman así para distinguirme de otros José del grupo, por ejemplo, de Bernabé. Mi hermano Judas también es de este camino; él es uno de los que llevó la carta a Antioquía cuando hubo que resolver las cosas relativas a los creyentes gentiles (Hch 15,22). Como he tratado de seguir en mi vida las enseñanzas de los profetas me llaman “Justo”, pero no soy el único que viene de ese grupo. En algún momento casi me incluyen entre el grupo de los doce, pero la suerte le tocó a Matías. No me ofendí. Con Jesús aprendí que el único honor que uno tiene es el de servir. Jesús nos trataba a todos por igual. Yo también soy apóstol, pues yo estuve entre aquellos que mandó de a dos a todas las ciudades y aldeas de los alrededores (Lc 10,1).

Yo vengo de una familia de pescadores también. Como Pedro o varios de los otros, aunque no de Capernaún sino de Magdala. Sí, de donde viene también María. Yo estoy con Jesús desde el comienzo, desde que se encontró con Juan. Nosotros siempre íbamos a escucharlo a Juan, le habíamos pedido que nos bautizara. En algún momento pensamos que Juan podía ser el Mesías esperado. Bueno, esa es una larga historia, y si se la cuento toda no alcanza el tiempo. Le diré lo que pasó cuando crucificaron a Jesús.

Habíamos llegado a Jerusalén unos días antes de la fiesta, junto con otros muchos peregrinos. Fue el final de una larga jornada cargada de distintos momentos, enseñanzas, entrevistas de Jesús, manifestaciones de su poder para sanar y expulsar demonios. Muchos de los peregrinos reconocieron a Jesús y comenzaron a aclamarlo (Lc 19,28-44). Él mismo no fue ajeno a esa expresión del pueblo, ya que había preparado todo para entrar de una forma especial, montado en un borrico. Estaba emocionado. Se conmovió hasta las lágrimas al ver la ciudad de Jerusalén, y al mismo tiempo predijo su ruina. Luego fue derecho al Templo para echar a los mercaderes. Allí se puso a enseñar, y así lo hizo todos los días siguientes.

Cuando los funcionarios del Templo quisieron cuestionarlo, les contestó justamente apelando a Juan (Lc 20,1-8). Ellos no lo querían a Juan tampoco, aunque el pueblo sí. Jesús usó la memoria de Juan para mostrar una vez más por donde corría la línea de separación, quién representaba al verdadero pueblo de Dios, si los que hoy nos gobiernan, o el pueblo sencillo que lo reconoce. Es que Juan ya había anunciado lo que podía ocurrir, y Jesús fue aún más lejos. Pero ellos son sordos, no escuchan al pueblo, solo tratan de mantener su poder negociando con los romanos. Por eso Jesús nunca pretendió el poder de ellos, sino otro poder, el que viene de Dios y el pueblo puede reconocer.

Eso lo aprendimos durante la última cena. Algunos piensan que solo estuvieron los doce, pero Jesús nos llamaba discípulos a muchos de sus seguidores. En un momento, después de esa expresión solemne y misteriosa que hizo, y que nosotros hoy repetimos, sobre su entrega, con su pan y copa, dijo que entre nosotros había un traidor. Se generó una discusión. Por un lado, quién sería el traidor, y por el otro, quién sería el más grande (Lc 22,24-27). Parecía que al saber que se acercaba el momento más difícil, comenzarían a disputar los lugares y jerarquías. No para acompañar a Jesús en la lucha, sino para figurar y adquirir prestigio. ¡Qué difícil nos resultaría entender lo que verdaderamente estaba pasando!

Allí aprovechó Jesús para enseñarnos sobre el sentido del poder: “Los reyes se hacen dueños de las cosas y los funcionarios que actúan con poder gustan que además los llamen benefactores. Pero entre Uds., el mayor que actúe como el más joven, y el que gobierna como el que sirve”. Con un solo dicho abolió las jerarquías de edad y las dignidades de poder. A la vez que mostró irónicamente las prácticas de poder de los gobernantes, nos dio un nuevo sentido sobre lo que significa poder como relación de amor, como anulación de las diferencias. No se trata de imponerse a otros sino disponerse en igualdad a servir a los demás. Qué difícil resulta esto. Entre nosotros mismos, unos pocos años después de estas cosas, ya van apareciendo nuevamente jerarquías y diferencias, buscadores de prestigio y títulos. La misma palabra de “servidor” (*diakonos*) se ha vuelto una expresión de diferencia. Es que el sentido de orgullo y la búsqueda de prestigio parece gobernar todas nuestras relaciones, mientras que Jesús decía que solo la igualdad y el amor establece esa otra relación que llamamos “Reino de Dios”.

Si nosotros no podíamos entenderlo, sí lo entendieron las autoridades del Templo y los fariseos. Porque a través de sus parábolas, las respuestas que les dio ante sus preguntas tramposas y con algunas frases directas, les mostró que él no aceptaba el poder de ellos y que Dios mismo los rechazaba. Dios esperaba que ellos compartieran el fruto de su viña, pero ellos quisieron guardarlo para sí (Lc 20,9-19). Y por eso Dios destruiría todo lo que ellos representaban. Esta parte de su mensaje atraía a mucha gente, pues son muchos los que están cansados de los abusos de los sacerdotes, especialmente nuestros vecinos de Galilea. Los fariseos y los sacerdotes le mandaban espías para poder acusarlo ante los romanos y condenarlo (20,20).

Muchos, incluso nosotros, pensamos que finalmente Jesús se pondría a la cabeza como ungido de Dios para recuperar el Reino de Israel (Lc 24,21; Hch 1,6). Ya lo había dicho Juan: “el hacha está puesta a la raíz de los árboles”. Todo debe ocurrir pronto. Los dirigentes y los sacerdotes quisieron evitar que ello ocurriera. Sería su principal motivo de burla cuando lo crucificaron. Pero Jesús, como les decía, tenía otra forma de ver las cosas, las miraba bajo otra luz. Por eso, cuando habló de la destrucción del Templo, que nosotros pensamos que sería su momento de triunfo, cuando Dios mismo se presentaría como lo hizo ante Moisés o Elías, en lugar de manifestaciones de poder nos previno de engaños y persecuciones. El testimonio de Jesús había que darlo en medio de persecución, en medio de traiciones, y aun a costa de la propia vida (Lc 21,7-19). Eso es lo que estamos viviendo ahora. Y cuando se unieran tropas para rodear a Jerusalén y destruirla, no serían las nuestras, porque nos advirtió que no nos acerquemos a ella, que vayamos a los montes (Lc 21,20-24). Por eso, ahora que va creciendo la violencia y que muchos hablan de rebelarse contra los sacerdotes o contra los romanos, nosotros no nos comprometemos con esas con-

signas. Recordamos que Jesús nos enseñó que el Reino es otra cosa, otra manera de entender nuestras relaciones con los demás, algo que ya vive entre nosotros, porque él vive entre nosotros, como acostumbra a decir Pablo. Dios traerá su gloria de una forma impensada, nos advirtieron los ángeles cuando Jesús ascendió.

Pero eso lo entendimos después. Jesús no explicaba estas cosas, decía que son cosas que se hacen, no que se explican. Cuando mucho, lo decía por sus parábolas. Por eso la gran enseñanza fue la misma cruz. Él podría haber dicho todas estas cosas y nadie las recordaría si no fuera porque las vivió él mismo hasta lo último, y porque Dios le levantó de los muertos. por eso ahora Reina en los cielos (Hch 2,32-36), y nosotros esperamos pronto la manifestación final de esa gloria. Así lo vio nuestro hermano Esteban antes de que lo mataran (Hch 7,55-56). No nos preparamos para una batalla porque sabemos que él ya la dio y venció. Ahora nos toca anunciar esta presencia y esperar que muestre toda su gloria. Pero también como él lo hizo, no solo con palabras sino con hechos, viviendo como él nos enseñó, siguiendo este camino, expresando en nuestros cuerpos su justicia y amor.

En fin, volviendo a las cosas como ocurrieron, debemos reconocer con vergüenza que saben más la gente de afuera que nosotros mismos. Porque ninguno de nosotros lo acompañó cuando lo arrestaron. Después de aquella cena, habíamos salido de Jerusalén a nuestro campamento a pasar la noche, como siempre. Jesús nos pidió que nos mantuviéramos en oración; él mismo se retiró un poco para orar. Pero yo me quedé dormido. Me despertó una turba que venía, con Judas a la cabeza. Quisimos defenderlo. Uno sacó una espada y logró herir a uno de los ayudantes del Sumo Sacerdote. Ya nos disponíamos a pelear, cuando Jesús mismo nos dijo que no, y curó al que había sido herido. Les recriminó su cobardía, que salían de noche y armados. pero no opuso resistencia. Se lo llevaron. Nosotros no supimos como reaccionar. El único que lo siguió a la distancia fue Pedro, pero después se acobardó también a la hora de defenderlo.

Cuando finalmente nos atrevimos a acercarnos nuevamente a Jerusalén, ya lo estaban crucificando. Nos quedamos mirando a lo lejos. Ahora lo recuerdo y me avergüenzo. Aquella gente del pueblo que lo había seguido fue más fiel que nosotros mismos. Muchos se acercaban y lloraban, se golpeaban el pecho, por lo menos estaban allí. Permanecían en silencio mientras los funcionarios lo insultaban o los soldados se burlaban y repartían sus ropas<sup>2</sup>. Nosotros mirábamos de lejos (Lc 23,49). Algunos dicen que en la Cruz hizo una oración pidiendo al Padre que perdonara a los magistrados que lo crucificaban porque no sabían lo que hacían, pero no sé si es cierto<sup>3</sup>. En todo caso, si Jesús hubiera querido perdonarlos, podría haberlo hecho, ya que perdonó los pecados de muchos. Pero, desde la cruz, no les pudo perdonar; en todo caso, será el Padre el que juzgará en el juicio final y podrá o no perdonar este pecado. Porque ellos no sabían lo que hacían, y tomar la vida de un justo, mandar a matar a Jesús por rencor y ambición sin saberlo, aumenta su pecado, no lo disminu-

<sup>2</sup> Notar que en Lucas, a diferencia de los otros sinópticos, el pueblo no participa de los agravios al crucificado. En Juan el tema de los insultos al crucificado está totalmente ausente.

<sup>3</sup> El sentido dudoso de esta frase proviene del hecho de que los mejores manuscritos no la incluyen. A pesar de la importancia teológica que tomó después en ciertas teologías, su ausencia en los textos más antiguos supone la existencia de tradiciones mayoritarias que no incluyen la primera parte de 23,34.

ye. Porque ellos se dicen que todo lo saben, que son los sabios en las Escrituras. Su orgullo aumenta su condena, no la achica.

Fue un escriba, mi tocayo José de Arimatea, el que mostró mayor coraje, porque fue el que pidió el cuerpo para sepultarlo. Nosotros no sabíamos que él ya seguía a Jesús desde antes. Él y su familia son ahora parte del camino. Un camino que estamos aprendiendo a caminar de a poco. Jesús nos enseñó a leer las Escrituras de otra manera. A descubrirnos a nosotros mismos en ellas, descubriéndolo a él.

Nuestra vecina María fue la primera en ver su sepulcro vacío. Después fuimos muchos en ver a Jesús resucitado. Tras su Resurrección nos quedamos en Jerusalén y él fue enseñándonos acerca del Reino de Dios, de una manera muy distinta de cómo pensábamos antes. El Reino es un camino a seguir, una forma de vivir. Jesús desapareció de nuestra vista una mañana, pero sabemos que aunque no lo vimos más, volveremos a verlo un día. Ahora tenemos la experiencia del Espíritu que nos anima a seguir dando testimonio.

Después de un tiempo nos volvimos a Magdala. Estamos recorriendo las aldeas, como él nos mandó, y nos encontramos con muchos que guardan la memoria de Jesús, recuerdan sus enseñanzas, nos cuentan de las curaciones y bienes que fue haciendo en cada lugar. Otros han ido a Samaria, y ya también hay muchos gentiles que han aceptado a Jesús, por causa de Pablo. Esto trajo ciertas tensiones, es cierto, pero parece que ya vamos a resolverlo. Como le dije, mi hermano Judas estuvo en la reunión donde trataron estas cosas. Las gentes humildes de todos lados van aceptando a Jesús, confían en él, quieren caminar el camino del Reino. Como aquellos peregrinos que siguieron a Jesús a la cruz mientras nosotros nos manteníamos a distancia, nuevamente los más sencillos son los que Dios eligió para avergonzar a los fuertes, como dice Pablo.

Por supuesto, tendría mucho más que contar. No me canso de hablar de Jesús. Espero que cuando escriba estas cosas haya muchos más que puedan seguir este camino.

**Néstor O. Míguez**

Buenos Aires

Pascua de 2002

ISEDET

Argentina

## Bibliografía

Raymond E. Brown: *The Death of the Messiah*, 2 Vol., Doubleday, New York, 1994

Richard J. Cassidy y Philip J. Scharper (ed.) *Political Issues in Luke-Acts*. Orbis Books, Maryknoll, New York, 1983. Esp.:

Richard J. Cassidy: "Luke's Audience, the Chief Priests and the motive for Jesus' Death", pp. 146-167.

E. Jane Via: "According to Luke, Who puts Jesus to Death?", pp. 122-145.

John D. Crossan: *Who Killed Jesus?* Harper, San Francisco, 1995.

Robert C. Tannehill: *The Narrative Unity of Luke-Acts. A literary interpretation*. Volume 1: *the Gospel according to Luke*. Fortress Press, Philadelphia, 1986.

G. Theissen, *La sombra del Galileo*. Sígueme, Salamanca, 1997.

G. Theissen y Annette Merz: *El Jesús Histórico. Manual*. Sígueme, Salamanca, 1999.

# JESÚS MUERE COMO PROFETA EN JERUSALÉN

## *La construcción lucana del Jesús profeta*

### **Resumen**

La dimensión profética de Jesús, central en el evangelio de Lucas, estuvo oscurecida por las lecturas mesiánicas que también absorbieron otras figuras provenientes del Antiguo Testamento. En este artículo se busca distinguir entre un Jesús histórico *profeta* –según varias tipologías de la tradición bíblica– y un Jesús Mesías *pascual*, con una extensión, también pascual, del profeta-maestro “como Moisés”, ligado a la interpretación de las Escrituras a la luz del acontecimiento de la muerte, resurrección y “asunción” de Jesús en la gloria.

Esta función profético-magisterial se continúa en la *ekklesía* del Nuevo Testamento y es ejercida por diferentes personas, desde Pedro y Pablo hasta Esteban y Felipe. No se trata de autoridad o jerarquía sino de la interpretación de las Escrituras a la luz de la nueva realidad jesuánica.

Por otra parte, la actividad profética de Jesús según el modelo de los grandes profetas no expira en la *ekklêsía* –como se pudo pensar– sino que se evidencia en la fuerza del testimonio de aquella primera comunidad jerosolimitana y paradigmática.

### **Abstract**

The prophetic dimension of Jesus, a central feature of the third Gospel, was overshadowed by the Messianic readings, which also assimilated other figures from the Old Testament. In this essay the author intends to distinguish between a historical Jesus *prophet* –according to several biblical typologies– and a *paschal* Jesus Messiah, with an also paschal extension, the Prophet-Teacher “like Moses”. The latter is related to the interpretation of Scripture in the light of the event of the death, resurrection and “assumption” of Jesus to the Glory.

This prophetic-magisterial office continues in the *ekklêsía* of the New Testament and is performed by different actors, from Peter and Paul to Stephan and Phillip. It is not a question of authority or hierarchy but of interpreting the Scriptures in the light of the new jesuanic reality.

On the other hand, the prophetic activity of Jesus according to the model of the great prophets does not come to an end in the *ekklêsía*, as it was once thought. On the contrary, it proves evident in the strength of the testimony of the paradigmatic first community in Jerusalem.

El evangelio de Lucas es una obra fascinante. Más se lo estudia, más se tiene la sensación de no llegar a conocerlo. Inexhaustible es su riqueza fontanal. Más se medita con él, más admirables parecen los caminos de Dios. Siempre me ha fascinado, por ejemplo, el despliegue de su teología de la oración en sus dos obras simétricas<sup>1</sup>. Leído sinópticamente, resalta su originalidad. El tema de la oración no es el único que merece una consideración atenta. Está el de la “mirada salvífica” al Jesús elevado en la cruz (23,47-49), un “espectáculo” que imita el escenario de la serpiente sanadora levantada en alto según Números 21,4-9 (cf. los vv.8 y 9)<sup>2</sup>. Es notable también la manera como Lucas explora la significación ideológica de la figura de “Abrahán” para apropiarla en un contexto jesuánico<sup>3</sup>.

Ahora bien, no es menos significativa la construcción lucana de la figura de Jesús-profeta. Habitados como estamos por un largo desarrollo de la teología dominante a “mesianizar” todo lo referente a Jesús, sus otras dimensiones son absorbidas por lo mesiánico, o son borradas de la consideración. La relectura “mesiánica” tradicional de los evangelios ha erosionado y nivelado el variado y diferenciado panorama jesuánico que está inscrito en esos mismos textos del Nuevo Testamento. Nuestro lente mesiánico borrona los ricos contornos que la figura de Jesús despliega en cada uno de los evangelios<sup>4</sup>.

En el caso de Lucas, aquella erosión producida por la lectura tradicional no sólo ha sumergido un tema importante de la tradición cristiana del primer siglo sino que ha truncado el tronco mismo de la teología jesuánica de Lucas. Veremos en este trabajo que la figura de Jesús-profeta es el centro epistemológico (en el nivel literario y semántico) y el querigma sustancial (en el de la comunicación) del evangelio de Lucas. El mismo Lucas nos indicará en qué momento y cómo lo mesiánico se entronca con lo profético. He ahí otro aspecto de su originalidad.

## 1. El esquema lucano

La consideración “mesiánica” es fundamentalmente pascual, en el sentido de que está ligada a la resurrección de Jesús. Lo señala taxativamente el mismo Lucas en Hechos 2,36:

Conozco por tanto con seguridad toda la casa de Israel que *Señor* a él y *Mesías* lo hizo Dios, a este Jesús a quien vosotros crucificasteis<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Simétrica por cuanto la segunda es la contraparte estructural de la primera. Lucas quiere orientar la actividad de Jesús desde la periferia (Galilea) hasta el centro (Jerusalén), mientras que la de la iglesia misionera originaria va en sentido contrario, como está señalado programáticamente en Hechos 1,8. Son múltiples las correspondencias (simetría invertida) entre las dos obras.

<sup>2</sup> Para un breve desarrollo de estos dos temas, cf. *Hermenéutica Práctica. Los principios de la hermenéutica bíblica en ejemplos*, Quito, Verbo Divino, 2002, caps. 4 y 11.

<sup>3</sup> Una excelente exposición de este tema en R. Krüger, “Abrahán versus Abrahán. Análisis isotópico de los dos Abrahanes en el Evangelio de Lucas”, en G. Hansen (ed.), *Los caminos inexhaustibles de la Palabra*. Las relecturas creativas en la Biblia y de la Biblia, Buenos Aires, Lumen-ISEDET, 2000, 347-386.

<sup>4</sup> Es común entre los exégetas este lenguaje tan nivelador. Para citar un ejemplo muy reciente, cf. J. R. C. Cousland, *The Crowds in the Gospel of Matthew*, Leiden, Brill 2002, 102, en la nota 3.

<sup>5</sup> Guardamos el tenor de la frase griega para comprobar dónde están puestos los énfasis.

Según el esquema lucano, los episodios del anuncio, nacimiento e infancia de Jesús son paradigmáticos, apuntando a “realizaciones” en su vida pública y a trans-significaciones en la vida de la comunidad de sus seguidores. Por eso, la configuración mesiánica del Jesús resucitado (Hechos 2,36) es anticipada, casi diríamos que esotéricamente (como anuncio y prefiguración), en el episodio del nacimiento y de la epifanía angélica:

No temáis [...] Os ha nacido hoy un salvador, que es *Mesías* Señor, en la ciudad de *David* (Lucas 2,11).

La misma prefiguración anticipa Lucas en la escena de Simeón (2,25-35): el Espíritu le había “revelado” (*kejřematismėnon*, léxico oracular) que no moriría sin ver al “Mesías del Señor” (v.26). Para Lucas, el comentario de Simeón (vv.29-32) apunta telescópicamente a la predicación misionera de la iglesia naciente, y el lenguaje usado para la función soteriológica de este “Mesías” es en realidad el que se refiere al Siervo en Isaías 42,1-7 y 49,1-9a. El segundo discurso, por otra parte (vv.34-35), se refiere en primer lugar a la praxis histórica de Jesús como profeta que suscita el conflicto. Es el caso de pensar en un quiasmo extendido, a la manera de Génesis 2,9b con 3,1-24 (árbol de la vida / árbol del conocimiento [en la presentación] // árbol del conocimiento / árbol de la vida [en el desarrollo]). En nuestro caso, Lucas pone en boca de Simeón una proclamación mesiánica y otra profética, y luego el evangelio desarrollará la dimensión profética, dejando la actividad mesiánica para los Hechos. “Sugerida” ésta por el pueblo cuando Jesús se aproxima a Jerusalén (19,38)<sup>6</sup>, es aceptada hermenéuticamente por él mismo sólo *después de resucitado* (24,25-26.44-46).

Por eso el evangelio de Lucas *no desarrolla* la dimensión mesiánica de Jesús sino que la va desplazando hacia el momento de la consumación (*teleiōsis*)<sup>7</sup>. Esta perspectiva se comprueba incluso en la escena de 3,15-18, en la que Juan, “sugerido” como Mesías por el pueblo (v.15) desplaza la atención sobre quien bautizará “en el Espíritu Santo y en el Fuego” (v.16b), una alusión evidente a la actividad soteriológica postpascual de Jesús, y no a la histórica.

Más adelante, los demonios, que “sabían que él era el Mesías” (4,41b) son acallados por el mismo Jesús *antes de hablar*. Esto significa que la identidad de Jesús como “Hijo de Dios”, una designación polisémica y ambigua, es gritada fuertemente (v.41a), pero no su interpretación mesiánica. No es así en Marcos 3,11-12, donde los demonios identifican a Jesús en alta voz como el Hijo de Dios mientras él

<sup>6</sup> El *sôtēr* = Mesías Señor de 2,11 (proclamación angélica) se explicita en 19,38a como *basileús* (proclamación popular). Las dos alabanzas conclusivas se entrecruzan quiásmicamente: “gloria en lo alto / paz (2,14b) // paz / gloria en lo alto” (19,38b). La fórmula “gloria en lo alto”, ¿no apuntará, en el pensamiento de Lucas, a la glorificación de Jesús?

<sup>7</sup> Este vocabulario tan significativo tiene en Lucas resonancias especiales. Nada menos que en el centro estructural del relato del único viaje a Jerusalén (9,51-19,44) –en el mensaje al “zorro” Herodes: 13,31-33– Jesús testimonia que “yo expulso demonios y llevo a término curaciones hoy y mañana, y al tercer día soy *consumado* (*teleiōumai*). Probablemente no se refiere a la muerte sino a su resurrección “al tercer día” (9,32b; 18,33b). Puede ser también que la *teleiōsis* de que habla Isabel respecto de “las cosas dichas a ella de parte del Señor” (= las palabras del ángel) en 1,45, no sea sólo el cumplimiento de esa palabra sino también de su contenido, lo referente a los títulos de Jesús como hijo de David (1,32). Esa *teleiōsis* es futura (*ėstai*) y Lucas puede estar pensando en la hermenéutica mesiánica pascual desarrollada en el capítulo 24.

les conmina a que no lo hagan manifiesto (*fanerón*). Sólo Lucas agrega la aclaración del v.41b (“sabían que él era el Mesías”).

Por lo tanto, en el evangelio de Lucas la dimensión mesiánica de Jesús es indicada por un ángel (1,32, trono de David), por un anciano inspirado (2,26, Simeón), por los demonios (4,41), por Pedro (9,20) y por el mismo Jesús resucitado (24,26.46). Curiosamente, en los dos casos situados en la vida pública de Jesús, él *rechaza* decididamente la notificación de su mesianidad (4,41b y 9,21, en ambos casos con el verbo *epitiméō*, “conminar / ordenar”). Y lo que es más elocuente, Lucas registra inmediatamente el primer anuncio de Jesús sobre su propia pasión, muerte y resurrección (9,22). Aquí el sujeto, como en toda la tradición sinóptica, es el Hijo del Hombre identificado con el Siervo sufriente de Isaías 53.

La perspectiva mesiánica es desplegada hermenéuticamente por Lucas en el capítulo de las apariciones. “Hermenéuticamente”, porque en el primero de los tres relatos de aparición (24,1-12) se *relee* la figura del Hijo del Hombre *en contexto pascual* (v.7) y en los otros dos se hace lo mismo con la del Mesías (vv.25-27 y 44-48). Es claro que no se está leyendo a los profetas en su sentido literal sino *in sensu pleniore*, según una reserva-de-sentido explorada eisegéticamente a partir de la experiencia pascual de la iglesia temprana. Ya se da en ésta una identificación de Jesús con el Mesías / *Jristós*. La teología *pascual* de Lucas 24 incorpora la dimensión mesiánica, que definirá la actividad soteriológica celestial de Jesús, en adelante “Cristo / Jesucristo”.

En este sentido, el tercer evangelio presenta a un Jesús profeta actuante, y los Hechos a un Jesús-Mesías proclamado por la predicación. Esta apropiación se condensa en el nuevo nombre “Jesucristo” (NP + título), o ya simplemente “Cristo” como nombre propio (normal en la literatura paulina, aun la temprana) y es el tema esencial del anuncio misionero en contexto judío (un buen ejemplo para comprobarlo es Hechos 17,1-3).

Por tanto el Jesús-profeta, eminente en el tercer evangelio, cesa en los Hechos. El profeta real es reemplazado por el Mesías simbólico, trascendente<sup>8</sup>. Un profeta celestial no tiene sentido, porque el profeta es anunciador y no salvador, como el Mesías. Sólo en el plano simbólico, el Jesús-Mesías es también el profeta escatológico (figura originada en Deuteronomio 18,15.18) que tiene un contenido diferente (Hechos 3,22-23, ver en 4.2).

## 2. La dimensión profética del Jesús terrestre

Conviene ante todo distinguir diferentes facetas de lo profético, ya que los “modelos” veterotestamentarios son múltiples.

1. El paradigma puede ser Isaías o cualquiera de las figuras del *corpus* profético.

2. En cuanto a la figura de Elías, podemos distinguir en el AT dos representaciones:

<sup>8</sup> El énfasis en la mesianidad pascual es la contraparte de la no-mesianidad histórica, como es el caso del sacerdocio pascual de Jesús (Hebreos 7), que compensa su no-sacerdocio histórico.

- a) El Elías del ciclo deuteronomista (1 Reyes 17 hasta 2 Reyes 2), profeta y sanador (“Elías I”). Este “Elías I” es imitado por *Jesús* en la tradición sinóptica.
- b) El Elías “redivivo” (mejor “regresado”, pues no había muerto sino desaparecido) de la especulación posterior, anclada en Malaquías 3,1 y 3,23, anunciado como precursor de la “visita” escatológica de Yavé (“Elías II”). Este “Elías II” es representado en los evangelios por Juan el Bautista (en Lucas: 1,17.76; 7:27; cf. Marcos 9,11-13; Mateo 17,11-13).

## 3

A partir de la promesa de Deuteronomio 18,15.18 –que anuncia el profetismo tradicional de Israel para sustituir el recurso a los adivinos– se genera en las relecturas tardías la expectativa de un profeta *escatológico*. Recordemos las dos formas del discurso de Moisés en el Deuteronomio:

Yavé, tu Dios, suscitará de en medio de ti, entre tus hermanos, *un profeta como yo, a quien escucharéis* (18,15).

Yo les suscitaré, de en medio de sus hermanos, *un profeta como tú*, pondré mis palabras en su boca, y él les dirá todo lo que yo le mande (v.18).

La segunda frase es como la definición del profeta clásico. Sin embargo, la expresión “como yo / como tú” de los dos anuncios, supone la concepción tardía del Moisés “profeta”, función que no puede convalidarse históricamente ni siquiera por el Pentateuco. Supone por tanto una extensión midrásica que a su vez supone la (casi) desaparición del profetismo. El profeta “como yo / como tú” anunciado es, en realidad, un profeta *diferente* a los profetas clásicos, y *posterior*. ¿Cuál es la diferencia? Que el profeta anuncia una palabra *nueva* de Yavé, mientras que Moisés retransmite la palabra *sináptica*. Por lo tanto, leído el pasaje en su tiempo literario (discurso de Moisés antes de entrar en la tierra, cf. Deuteronomio 1,1.5) representa un “mito de origen” del profetismo, pero leído en el tiempo histórico (el de la redacción última del Deuteronomio, probablemente en la época persa) significa otra cosa, a saber, que la palabra de Yavé está en la Torá y en sus intérpretes; en otras palabras, en los “maestros” de Israel. Por eso es tan importante en la tradición evangélica la función de Jesús como *maestro*, función que, por su asociación con lo profético en Deuteronomio 18, hace de Jesús un nuevo Moisés (recuérdese solamente la múltiple contraposición “fue dicho [en la ley de Moisés]..., pero yo os digo” de Mateo 5,21.27.31.33.38.43). La decisiva importancia de una función magisterial que resume la tarea de Moisés –ahora como la de “interpretar” una Torá ya hecha tradición– se comprueba también en la figura qumránica del “Maestro de la Justicia”, título que no se refiere a reclamos sociales sino a la *justa* y recta interpretación de las normas de vida y del culto. Tal (re)interpretación, por otra parte, es legitimada como revelación apropiada desde lo alto<sup>9</sup>. Mejor que “Maestro de Justicia” (un hebraísmo típi-

<sup>9</sup> Este es un tema crucial en los textos de Qumrán; para citar un ejemplo, cf. 1QpHab (comentario de Habacuc) VII:4 (sobre la cita de Habacuc 2,1-2): “Su interpretación se refiere al Maestro de Justicia, a quien ha manifestado Dios todos los misterios de las palabras de sus siervos los profetas”. La actualización de una palabra profética no es mecánica sino interpretativa; con mayor razón la de la Torá. La célebre frase de Jesús, “no vine a abolir la Ley o los profetas; no vine a abolir sino a cumplir (lit. ‘llenar’)” (Mateo 5,17), se refiere precisamente a la “interpretación” de la Torá través de prácticas *distintas* de las corrientes.

co) habría que llamarlo “Maestro legítimo”.

4. Hay también un profetismo extático, tanto en el AT (tradicción de los “hijos de los profetas”, 1 Samuel 10,5; 19,20-24; 2 Reyes 2,3; Joel 3,1-5) como en el Nuevo (Hechos 2,17,21; 11,27). El suceso de Pentecostés, que parece arrancar en esta línea (por la cita de Joel en el discurso de Pedro) es en realidad interpretado por Lucas (en las palabras de Pedro) como continuación del ministerio profético de Elías y Eliseo ya actualizado en Jesús (cf. Hechos 2,22 con 43 y 3,1-10).

## 2.1 La consagración profética en Nazaret

Como es sabido, la auto-presentación de Jesús tiene lugar en la sinagoga de Nazaret, en un sábado (4,16-30). El texto isaiano del que se apropia Jesús (v.21) —el anuncio de Isaías 61,1-3— tiene que ver *con lo profético*. El sujeto que habla es presentado como destinado a anunciar una buena noticia a los pobres, la liberación a los cautivos, la vista a los ciegos (centro estructural de la cita), un tiempo de favor divino<sup>10</sup>. Es la descripción de un *profeta*, no del Mesías. La propia presentación de Jesús provoca el conflicto con los nazaretanos (vv.22b-30). El conflicto suele ser el resultado de la actuación profética. De hecho, tanto el dicho “ningún profeta es bien recibido en su tierra” (v.24) como los dos ejemplos de Elías y Eliseo (vv.25-27), instalan la atención *sobre el profeta*. Además, la evocación de estas dos figuras es catafórica, anticipando lo que sigue. Y lo que sigue es la descripción de Jesús como *kerússôn* (predicador / anunciador) y *therapeúôn* (sanador), dos actividades que caben justamente de Elías y Eliseo, prototipos del profetismo terapéutico.

En el fragmento que completa el capítulo 4 (vv.31-44) y que tiene el aspecto de un resumen anticipado de la actuación de Jesús, las dos actividades “proféticas” están ensambladas en forma de quiasmo: Enseña (vv.31-32) / sana (33-37) // sana otra vez (38-41 / anuncia (42-44).

La actividad oral tiene también la connotación magisterial (vv.31-32: *didáskôn, didajê, lógos*), que en el contexto judío era fundamental, sobre todo en relación *con la interpretación de las Escrituras*.

## 2.2 La análêsmpsis de Jesús, en las huellas de Elías

Es sabida la importancia que en Lucas reviste la sección medial del viaje a Jerusalén (9,51-19,44). Para ser más precisos, hay que hablar de “asunción” (*análêsmpsis*), y no de “ascensión” (*ánôdos*), término nunca usado pero que se hizo corriente a partir de una cristología más elaborada. El vocablo apropiado es el primero, sea porque es el de las fuentes (cf. también el pasivo *anelêmphthê* en Hechos 1,2.22, Marcos 16,19 y en la confesión de fe de 1 Timoteo 3,16, o el participio pasivo *analêmphtheís* de Hechos 1,12)<sup>11</sup> o porque tiene resonancias tradicionales que en la otra terminología se desvanecen, como de hecho sucedió en la tradición teológica (ver

<sup>10</sup> Como hemos argumentado en otra parte, no hay aquí referencia alguna al jubileo, sino todo lo contrario. Cf. “Del año jubilar levítico al tiempo de liberación profético (Reflexiones exegéticas sobre Isaías 61 y 58, en relación con el jubileo)”: *RIBLA* n° 33 (1999:2) 76-96.

<sup>11</sup> Son todas las ocurrencias del verbo *analambánô* en sentido teológico (en el profano, “tomar” —una persona, un objeto— cf. Hechos 7,43; 10,16; 20,13-14; 23,31; Efesios 6,13.16; 2 Timoteo 4,11).

más adelante).

La *asunción* de Jesús está señalada programáticamente en la primera frase de la sección del viaje:

Sucedió empero que al *llenarse* (*en tō sumplêroûsthai*) los días de su *asunción* (*tês analêmpseôs autoû*), él mismo se afirmó para marchar hacia Jerusalén (9,51a).

Desde el norte se llega a Jerusalén por el valle del Jordán, por la cornisa central o por el desvío de la llanura occidental. En la primera y en la última de las posibilidades, hay que “subir”, dada la altura de las colinas donde está enclavada la ciudad (más de 800 metros). De hecho, lo recuerda Lucas en 19,28, casi al final del viaje (“marchaba por delante *subiendo* [verbo *anabaínô*] a Jerusalén”).

Pero lo extraño es que esta subida a Jerusalén se desdobra luego en una “asunción” al cielo, ahora con el verbo *anafêrô* (24,51b, “y era llevado al cielo”)<sup>12</sup>, pero nuevamente con *analambánô* en Hechos 1,2. Este último pasaje se refiere a lo narrado en Lucas 24,51, mientras que en Hechos 1,11 y 1,22 se trata de la segunda *análepsis*, después de los cuarenta días de instrucción sobre el Reino (1,3). La persistencia de la idea es notable, y debe significar algo muy importante.

Surge la sospecha de que Lucas quiere “imitar”, como es su costumbre, un episodio del Antiguo Testamento. ¿Cuál puede ser éste?

Creemos que se trata de la figura de Elías, según está descrita en 2 Reyes 2.

Recordemos que Lucas recoge en el capítulo 7 una serie de milagros de Jesús que “imitan” otros tantos de Elías y Eliseo<sup>13</sup>. En el medio de esa narración (7,24.35) está la discusión de Jesús con el pueblo (vv.24.29) acerca de Juan como profeta al estilo del Elías precursor prometido en Malaquías 3,1 y 3,23 (el “Elías II”).

Pero está la otra representación de Elías, el predicador y sanador (“Elías I”). Esta figura no puede aplicarse a Juan, del que no se cuenta ningún milagro. Pero cabe perfectamente a Jesús, como vimos respecto de la escena de Nazaret.

Pues bien, el texto griego (LXX) de 2 Reyes nos ofrece las huellas de la búsqueda midrástica de Lucas. En el v. 1 se instala el tema: “Sucedió que cuando subió (*en tō anágein*)<sup>14</sup> el Señor a Elías en un torbellino hacia el cielo...”. Elías solicita a Eliseo que se quede (lit. “síéntate”, *káthou*), mientras él va a Guilgal, Jericó o el Jordán (vv. 2.4.6), el mismo pedido que hace Jesús a sus discípulos, de “sentarse / quedarse” en la ciudad “hasta que revistáis la fuerza desde lo alto” (Lucas 24,49).

<sup>12</sup> Frase omitida por algunos manuscritos.

<sup>13</sup> Un tema ya extensamente estudiado por T.L. Brodie en varios ensayos, por ejemplo: “Luke 7,36-50 as an Internalization of 2 Kings 4,1-37: A Study in Luke’s Use of Rhetorical Imitation”: *Biblica* 64 (1983) 457-485; *Id.*, “Towards Unraveling Luke’s Use of the Old Testament: Luke 7:11-17 as an Imitation of 1 Kings 17:17-24”: *New Testament Studies* 32 (1983) 247-267.

<sup>14</sup> Verbo desconocido en todo el Nuevo Testamento, pero que es equivalente de *anafêrô* (Lucas 24,51).

<sup>15</sup> La traducción de la *BJ*, “cuando hubieron pasado” puede tal vez responder al TM (*ke’obram*) y coloca la escena fuera del Jordán, perdiendo de tal manera el profundo simbolismo que el narrador quiere darle. Se puede también traducir por “cuando ellos atravesaban”, como entendieron los LXX, texto usado por Lucas como aparece también en otros lugares.

“Mientras atraviesan”<sup>15</sup> el Jordán, Eliseo le pide a Elías dos partes de su espíritu (2 Reyes 2,9). Luego Elías “es tomado / ascendido como hacia el cielo” (*anelêmfhê*, v.11, con el anuncio de 9 y 10)<sup>16</sup>.

Tal es el relato de la “asunción” de Elías al cielo, exactamente el mismo lenguaje usado por Lucas para describir la “asunción” de Jesús hacia el cielo en Hechos 1,11.22.

Ahora bien, hay que dar un paso más:

Este mismo Jesús, el levantado (*ho analêmfhêis*) de vosotros hacia el cielo, así vendrá, de la manera como lo visteis irse hacia el cielo (Hechos 1,11b).

Es evidente que lo que especialmente en la tradición paulina (y neotestamentaria en general) se expresa con el vocablo *parousía*, de trasfondo helenístico, en Lucas es una *katálêmpsis*, es decir el reverso de la *anáêmpsis* o asunción de Jesús resucitado al cielo<sup>17</sup>. ¿Podríamos designar a esta figura aguardada con el nombre de “Elías III”, una idea propia de Lucas? Ya no se trata de un precursor, sino del salvador mismo escatológico.

Si en lenguaje apocalíptico es el Hijo del Hombre que vendrá “en” una nube del cielo —una imagen daniélica en origen<sup>18</sup>— (Lucas 21,27), en el lenguaje “elisáico”, con todo, el Jesús que es “asumido” (*analêmfhêis*, como lo marca Hechos 1,11), “levantado” (*epêrhê*, v.9a) y *recibido por una nube (nefélê hupélaben autôn*, v.9b), “así / de la misma manera” (v.11b) vendrá. Ahora bien, el motivo de la “asunción” no pertenece a la tradición del Hijo del Hombre, pero sí a la de Elías, explotada en la narrativa lucana.

Más aun, es posible ver la combinación con la tradición de Moisés que sube al Sinaí, entra en la nube (Éxodo 24,12-18, esp. el v.18a) y más tarde desciende impregnado de la luz de la gloria divina (34,29-35, los LXX siempre con el verbo *doxázô* en pasivo; en el TM siempre con *qaran*, “ser radiante / luminoso”).

Podemos todavía explorar otro aspecto en el relato de la transferencia del Espíritu profético en 2 Reyes 2. Desaparecido Elías (aquí no hay un contexto de nube sino de torbellino, v.11), sucede algo muy significativo. Ahora es Eliseo el que divide las aguas del Jordán (v.14) como antes lo hiciera Elías (v.8), y por supuesto que mucho antes Moisés (Éxodo 14,16.21). Pero esto no es todo. Cuando el grupo de profetas que contempla desde lejos estos episodios (v.7a) observa el gesto de Eliseo, exclama:

El espíritu de Elías *reposa sobre* Eliseo (v.15).

El verbo usado (*epanapépautai*) está recargado de partículas que indican “sobre” y “arriba” (*epi-ana-paúô*). No se trata del Espíritu “en” el interior de una persona, con el sentido de purificación (Isaías 4,4b; Ezequiel 36,26.27), sino del Espíritu que reposa “sobre / arriba” de alguien, consagrándolo para una función determinada, de conducción (como en el caso de Moisés, Números 11,17)<sup>19</sup> o de comunica-

<sup>16</sup> La traducción fragmentada de la BJ (“ser arrebatado / sea llevado / subió”) responde al texto hebreo (*laqaj* en los vv.9 y 10, pero *alâ* en el 11); los LXX, en cambio, escriben las tres veces el mismo verbo *analambânô*.

<sup>17</sup> Cabe observar que Lucas en ninguna parte usa el término *parousía*, ni siquiera en el discurso apocalíptico puesto en boca de Jesús (21,8-28). En 21,27 se usa el verbo *érjomai*, por la cita de Daniel 7,13 (como en Marcos 13,26). Compárese en cambio Mateo 24,3.27.

<sup>18</sup> Recuérdese empero que en Daniel 7:13 la figura “como un ser humano” no viene a la tierra; la escena de su entronización es totalmente celestial.

<sup>19</sup> Otra vez mal traducido por “en” en la BJ.

ción, como en los profetas (Isaías 61,1).

Ahora bien, ¿no será que Lucas, al narrar inmediatamente el suceso de Pentecostés, quiere representar a la comunidad recipiente del Espíritu como la *actualización tipológica* de lo acaecido otrora a Eliseo? Las lenguas de fuego se “asientan sobre” cada uno de los presentes (Hechos 2,3); a continuación este símbolo es traducido como tratándose del Espíritu Santo, del cual “se llenaron” (*eplêsthêsan*) todos (v.4). Este “estar lleno” del Espíritu Santo es reflejo de la tradición lucana sobre el Espíritu profético dado a varios personajes (Zacarías, 1,67; Jesús, 4,1; los discípulos de Pablo y Bernabé, Hechos 13,51), pero no se pierde el símbolo del “sobre”, dicho de las lenguas de fuego.

Tenemos aquí por tanto una nueva comprobación de la construcción lucana de la figura de Jesús como *profeta* al modo de Elías.

Si, además, tenemos en cuenta que el Jesús-Elías arrebatado al cielo no se lleva el Espíritu sino que lo da a Eliseo-comunidad, no hemos de extrañarnos si la primera actividad de ésta, representada por Pedro, es justamente terapéutica (Hechos 3,1-10) y de proclamación (3,12-26). Esta efusión comunitaria del Espíritu, anticipada en Joel 3,1-5, se manifiesta plenamente en la de Pentecostés, como interpreta Pedro en su primer discurso querigmático (Hechos 2,14-36, cf. vv.17-21).

### 2.3 Jesús profeta al estilo de los grandes profetas

La representación profética de Jesús no se agota en la brillante tipología inspirada en la historia de Elías. La larga tradición profética de Israel nos ha dado figuras de la talla de Amós, Oseas, Isaías, Jeremías, Ezequiel, etc.

Estos profetas no fueron terapeutas sino sólo proclamadores de la palabra de Yavé, sea en la forma crítica de la denuncia y acusación, sea en la positiva de bendiciones y promesas. Respecto de la primera, su palabra fue normalmente rechazada y el profeta perseguido (el caso de Jeremías es típico). Respecto de la segunda, es característica de los profetas tardíos y de las relecturas de los profetas preexílicos<sup>20</sup>.

Esta representación es fundamental en la tradición evangélica sobre Jesús. Es una pena que la tradición teológica haya soslayado esta consideración en la lectura de los evangelios. Lo profético queda reducido al cumplimiento de las profecías del Antiguo Testamento (profecía textual), una vez constituida la relectura cristológica del texto sagrado, o al anuncio de cosas futuras, según una comprensión común de lo profético. Pero el profeta bíblico no es un anunciador del futuro –que de cualquier manera se hace con lenguaje simbólico y con contenido utópico– sino, en el marco de una tradición bien entendida, un intérprete del presente.

Ahora bien, Jesús realizó eminentemente esa función profética; tanto, que la tradición sinóptica no se olvida de expresar su rechazo, sufrimiento y muerte con los moldes literarios –motivos y temas– del libro de Jeremías, especialmente del capítulo 26. Con una diferencia: mientras Jeremías fue defendido por Shafán y liberado (26,24), Jesús no tuvo esa suerte y fue condenado (Marcos 15,15).

<sup>20</sup> Ver este tema en nuestro artículo, “La estructura de los libros proféticos (las relecturas en el interior del *corpus* profético)”: *RIBLA* n° 35-36 (2000:1-2) 7-25.

## 2.4 El eje del evangelio de Lucas establece la muerte de Jesús como profeta

Si el análisis retórico de las estructuras manifiestas nos puede ayudar<sup>21</sup>, cabe prestar atención al hecho de que en el centro de la narración del viaje (9,51-19,44) está la escena que implica precisamente al “zorro Herodes” (Antipas, el mismo que actuará en el juicio contra Jesús, 23,8-12)<sup>22</sup>. Después del mensaje a él sobre su actividad hasta ser “consumado” (ver más arriba, en 1), el mismo Jesús comenta al grupo de fariseos que se había acercado para precaverlo del proyecto de Herodes:

Pero es necesario (*dei*) que yo ande hoy y mañana y pasado, porque no cabe que un profeta perezca fuera de Jerusalén (13,33).

Jesús se autodefine como profeta. La escena, incluso, es preparatoria de la de 23,8-12, en la que Jesús es despreciado y hecho objeto de burla por Herodes, dato que contribuirá a la toma de decisiones de Pilatos.

Jesús no puede desviarse de su meta, Jerusalén, a pesar de los buenos consejos de los fariseos que lo abordan (v.31). “Debe” ir a Jerusalén, porque los profetas, según la gran tradición israelita, actuaron sobre todo en Jerusalén y allí fueron rechazados y perseguidos.

Acto seguido, Jesús apostrofa a la ciudad, pero esta vez no se autodefine como profeta que muere en ella sino que la define a ella como “la matadora de los profetas”:

¡Jerusalén, Jerusalén!, la que mata a los profetas (*he apokteíknousa tous profétas*)<sup>23</sup>

## 2.5 Jesús, el profeta-maestro de Deuteronomio 18

Debemos volver a este anuncio de Deuteronomio 18,15.18 ya mencionado (*supra*, en 2), que Lucas retoma hermenéuticamente en Hechos 3,22-24 a través del segundo discurso querigmático puesto en boca de Pedro (3,12-26). Este pasaje no es claro a simple vista. Probablemente, Lucas anota *tres* ideas que no se superponen:

1. El cumplimiento en Jesús (con el léxico lucano de *plêrôô*) de todo lo dicho por los profetas, en ese caso acerca del sufrimiento del ahora proclamado *Mesías* (v.18);

2. La preparación, por la conversión (v.19), del tiempo de la *anápsuxis* (refrigerio, alivio, v.20a) y de la *apokatástasis* (restauración, v.21), coincidente con la venida (escatológica) del Jesús “predefinido (*prokejeirisménon*)<sup>24</sup> como Mesías, o sea Jesús” (v.20b). El v.21 (“a quien *es necesario*<sup>25</sup> que el cielo retenga”) está aludiendo

<sup>21</sup> Cf. R. Krüger – J. S. Croatto – N. Míguez, *Métodos exegéticos*, ISEDET, ISEDET 1996, 257-280 (R. Krüger).

<sup>22</sup> Notablemente, este episodio es propio de Lucas.

<sup>23</sup> No hay que traducir “que matas a los profetas” (BJ); el participio con el artículo indica mejor un atributo permanente, y equivale a una definición.

<sup>24</sup> Para las tres instancias, todas lucanas, de este verbo casi solemne, cf. también Hechos 22,14 y 26,16 (Pablo predeterminado como testigo y anunciador de las buenas nuevas a las naciones).

<sup>25</sup> Nuevamente, el verbo *dei* (“es necesario”). “A quien es necesario que el cielo retenga” (texto griego) es mejor que “a quien debe retener el cielo” (BJ), pues no se trata de una obligación del cielo sino de un designio de Dios.

retrospectivamente a la descripción de la ascensión y anuncio del regreso del nuevo Elías de 1,11.

3. La promesa del profeta “como Moisés” (vv.22-26), que es el enviado presente que anuncia el alejamiento de toda iniquidad (v.26). Este fragmento del discurso de Pedro (= de Lucas) dice algo notable: Jesús ahora ya no es el profeta de la tradición clásica, ni el Elías “I”, ni el maestro de antaño, sino el profeta-maestro en otra dimensión, *como resucitado*. Por su resurrección, llega a ser no sólo el Mesías glorioso sino también el *intérprete* de las Escrituras, como está claramente marcado en los dos episodios de Lucas 24,27 (“les interpretó [*diermêneusen*] a través de todas las Escrituras lo [referente] a él”)<sup>26</sup> y 24,45 (“entonces les abrió la mente para entender las Escrituras”).

Es esta función hermenéutica durante el tiempo intermedio la que necesita la comunidad cristiana para “interpretar” continuamente las Escrituras y anunciar correctamente las buenas nuevas de salvación.

Como indicamos al comienzo de este estudio, Lucas –que propone en Hechos a la iglesia misionera como paradigma permanente– suele anteponer en el mismo Jesús histórico un modelo arquetípico. Ahora bien, éste está claramente mostrado *en el relato de la transfiguración* (Lucas 9,28-36).

Ante todo, el escenario (el monte, Moisés, la gloria, la nube) nos remite inconfundiblemente al Sinaí. ¿Pero qué hace Elías en ese lugar? Recordemos que Elías peregrinó al Horeb (= Sinaí) cuando fue rechazado en Israel (1 Reyes 19), como para realimentarse con la palabra de Yavé no escuchada. Pero podemos sospechar algo más que eso. La conversación de Moisés y Elías –que *no* escuchaban los tres discípulos por estar embotados de sueño (v.32)– era con el Jesús resplandeciente (v.30) y el tema era “su *éxodo* que iba a ‘llenar’ en Jerusalén” (v.31). ¿Era una conversación informal, un pasatiempo? Nada de eso. Por un lado, el término *éxodos* nos retrotrae al lenguaje paralelo de la *análêmpsîs* que hemos comentado respecto de 9,51. Por otro lado, en los dos casos Lucas usa su terminología favorita del “llenarse” (*plêroûn / sumplêroûsthai*), indicando con ello algo preseñalado que se está cumpliendo. Y en tercer lugar, la nube que oculta a los tres personajes (Jesús, Moisés y Elías)<sup>27</sup> nos recuerda nuevamente lo que será la manera lucana de describir la “ascensión” de Jesús resucitado. En la nube (del Sinaí), en efecto, se recibe la revelación divina. Significa que el profeta Elías está asociado –por este marco “sinaítico”– con la interpretación de la palabra divina.

La ruptura sucede en el momento de la teofanía o logofanía que proclama, retomando la tradición del Siervo-profeta de Isaías 42,1, que “éste es mi hijo, el elegido”, pero que remite inmediatamente a la de Deuteronomio 18,15.18:

A él escuchad

Moisés y Elías desaparecen. El dato es sumamente significativo. El resucitado (que la escena de la transfiguración anticipa) será *el único* mediador, intérprete y maestro para la comunidad cristiana. El “profeta” Moisés será reemplazado por el

<sup>26</sup> Es mala la traducción de la *BJ*: “Les explicó lo que había sobre él en todas las Escrituras”. Las Escrituras no son el depósito (*BJ*) sino el instrumento hermenéutico usado por el resucitado.

<sup>27</sup> No hay motivo para referir el *autoûs* del v.34 sólo a Moisés y Elías. El motivo de la nube es tan importante en la tradición del Sinaí en relación con Moisés, que Lucas no puede excluir a Jesús, el nuevo Moisés, de esta simbología.

Jesús resucitado, el Elías profeta que peregrina al Horeb / Sinaí (que no es el Elías sanador o Elías "I") –prototipo del profeta que se realimenta de la Palabra de la alianza– también desaparece a partir de la epifanía del resucitado. Queda sólo Jesús.

Pero recordemos que el episodio de la transfiguración es *pascual*, y que por tanto traspasa lo referente al Jesús histórico. Éste es el Elías profeta sanador ("Elías I"), y el maestro (como el de la tradición de Israel). El resucitado, en cambio, será el profeta-maestro "como Moisés" según Deuteronomio 18. Como tal, será el intérprete de las Escrituras (de la Torá) para la *ekklêsía* cristiana.

¿No será entonces por esta razón que Lucas desdobra el momento de la "asunción" de Jesús resucitado? Ésta tiene lugar el mismo día de pascua según el final de su evangelio (Lucas 24,50-53) pero después de cuarenta días según los Hechos (1,1-11). Sería superficial pensar en un descuido o falta de coherencia. Lucas es un teólogo muy sutil como para ello. Más bien, Lucas "necesita" –o mejor, muestra que la comunidad cristiana necesita– que, en el tiempo pascual de la *ekklêsía*, la presencia invisible del profeta-maestro actuante a través de su Espíritu Santo, sea anticipada programática y paradigmáticamente en una demostración visible del resucitado como intérprete de las Escrituras en lo relativo al Reino. Por ello Lucas describe con estas palabras la actividad de Jesús durante los cuarenta días, una cifra simbólica de totalidad:

A los cuales (los apóstoles) se presentó a sí mismo como viviente después de sufrir, con muchos prodigios, durante cuarenta días visto por ellos y *hablando de las cosas referentes al Reino de Dios* (Hechos 1,3).

Lucas no precisa el contenido de la última frase, porque es imposible expresarlo. En realidad, se está refiriendo a la reinterpretación de todas las Escrituras desde la perspectiva de su muerte y resurrección y en relación con la proclamación de las buenas nuevas "hasta los extremos de la tierra" (v.8; compárese Lucas 24:27 y 44-48).

Es la tarea hermenéutica que la *ekklêsía* debe realizar en adelante, y que se iniciará con el discurso de Pedro en el día de Pentecostés (2,14-36) y seguirá con los otros cuatro discursos querigmáticos del mismo Pedro, a veces acompañado de los Doce (3,12-26; 4,8-12; 5,29-32; 10,34-43), y con el de Pablo en Antioquia de Pisidia (13,16b-41). Estos seis discursos, llamados querigmáticos y pascuales, expresan todos el núcleo del nuevo credo, centrado en la oposición muerte-resurrección de Jesús. Son mensajes dirigidos al pueblo judío y tienen que ver con *la relectura de las Escrituras* a la luz del misterio pascual.

A este grupo hay que añadir el gran discurso de Esteban (7,2-53), que para Lucas tiene una importancia distinta pero significativa, por tratarse del primer mártir cristiano y porque en su discurso pone en relieve la simetría entre Moisés y Jesús, ambos "conductores de la vida" (vv.27b.35<sup>28</sup>) y rechazados como los profetas (vv.35.39.51.52<sup>29</sup>). El segundo de los diáconos, Felipe, en el encuentro con el minis-

<sup>28</sup> "A este Moisés, de quien renegaron diciéndole: '¿quién te ha nombrado jefe y juez (*árjonta kai dikastên*)?', a éste envió Dios como jefe y redentor (*árjonta kai lurôtên*) por mano del ángel que se le apareció en la zarza".

<sup>29</sup> "¿A qué profeta no persiguieron vuestros padres? Ellos mataron a los que anunciaban de antemano la venida del Justo...".

tro de la reina de Etiopía<sup>30</sup>, desarrolla igualmente una función hermenéutica de las Escrituras:

Felipe entonces, partiendo de este texto de las Escrituras (*arxámenos apò tês grafês taútês*)<sup>31</sup>, se puso a anunciarle la buena nueva de Jesús (8,35).

De los siete diáconos (6,5-6), los dos primeros, los únicos de quienes Lucas se interesa, cumplen de hecho una función equivalente a la de los apóstoles, el servicio de la Palabra (la *diakonía tou lógou*), que en realidad es la interpretación de las Escrituras desde Jesús.

En el concilio de Jerusalén, matriz de una larga tradición, Pedro nuevamente (15,7b-11) y luego Santiago (vv.13b-21), interpretan las recientes manifestaciones de Dios (Pedro) con el recurso a las Escrituras (Santiago). El discurso de Pablo a los gentiles de Atenas (17,22b-31) no se refiere a las Escrituras porque los oyentes no las conocen, pero interpreta su propia religiosidad (cf. los vv.23 y 31). El de Mileto, en cambio, dirigido a los presbíteros de la región de Éfeso (20,18b-35), y que es más un testamento, alude a su trabajo de predicador, maestro y testigo (vv.20-21) que en el contexto lucano tiene que ver con la interpretación de las Escrituras (cf. el dato clave de 17,2b-3)<sup>32</sup>.

Y no hay que olvidar que en los tres relatos de vocación de Pablo (9,3-19; 22,3-21; 26,2-23), Lucas inserta un brevísimo discurso hermenéutico *del mismo Jesús*, quien aplica a Pablo las figuras del profeta perseguido (9,15-16; 26,17<sup>33</sup>), del profeta de las naciones (22,18.21)<sup>34</sup> o del Siervo anunciador de Isaías 42,1-7 (26,15-18)<sup>35</sup>.

Cuando llegamos al final del libro de los Hechos leemos, no con sorpresa a esta altura, que Pablo, ya en Roma, en una reunión con los judíos de la ciudad, les iba exponiendo (*exetitheto*) el Reino de Dios, dando testimonio e intentando persuadirles acerca de Jesús (*peri Iêsoû*) basándose en la Ley de Moisés y en los Profetas, desde la mañana hasta la tarde (28,23).

Sigue un ejercicio hermenéutico sobre Isaías 6,9-10 (Hechos 28,25-28) y la conclusión de la obra lucana destaca que Pablo predicaba (*kêrússôn*) el Reino de Dios y “enseñaba (*didáskôn*) lo referente al Señor Jesucristo...” (v.31). Esta última expresión –equivalente a la del v.23 o a la de Lucas 24,27b– no se refiere ni a la vi-

<sup>30</sup> Probablemente un judío de la diáspora. No tiene mucho sentido que sea un gentil.

<sup>31</sup> Se refiere al texto de Isaías 53,7-8 citado un poco antes.

<sup>32</sup> “Pablo [...] discutió con ellos basándose en las Escrituras (*apò tôn grafôn*), explicándolas (*dianoígôn*) y probando que Cristo tenía que padecer y resucitar de entre los muertos y que ‘este Cristo es Jesús’, a quien yo os anuncio”. En la prueba, el Mesías de las Escrituras *es Jesús* (sería “Cristojesús”); en la confesión de fe, Jesús *es el Mesías* (de donde “Jesucristo”).

<sup>33</sup> Las frases están modeladas sobre el relato de vocación de Jeremías (cf. 1,18).

<sup>34</sup> El paralelo anterior con la figura profética de Jeremías permite asociar con él también esta referencia (“marcha, porque yo te enviaré lejos, a las naciones” (22,21). La traducción “profeta de las naciones” en Jeremías 1,5 y “a los gentiles” en Hechos 22,21 despista la relación entre ambos pasajes, que es más clara leyendo los LXX (*profêtên eis éthnê*) con Hechos (*eis éthnê*). Lo mismo vale para 26,17, inspirado en Jeremías 1,18.

<sup>35</sup> “Para que les abras los ojos” (*anoîxai ophthalmouís autôn*) está tomado de Isaías 42,7 (LXX *anoîxai ophthalmouís tuflôn*), el primer canto del Siervo, no sufriente sino anunciador de buenas nuevas a las diásporas (“luz de las naciones”, v.6).

da pública de Jesús ni a contenidos jesuánicos del Antiguo Testamento, sino a la *interpretación* cristológica de éste a partir del acontecimiento global de Jesús (vida, muerte, resurrección, “asunción” o glorificación).

Ahora bien, para volver al inicio de este parágrafo, toda esta actividad es profética y magisterial; se inicia con el mismo Jesús resucitado (Lucas 24) y se continúa con los primeros testigos cristianos (libro de los Hechos) y es legitimada por la relectura cristológica del título de “profeta como Moisés” de Deuteronomio 18,15.18. Esta legitimación –hermenéutica a su vez– estaba inscrita en el relato de la transfiguración, se repite en el discurso de Pedro de Hechos 3, y se reitera finalmente en una alusión dentro del discurso de Esteban:

Este es el Moisés que dijo a los israelitas: “Dios suscitará *un profeta como yo* de entre vuestros hermanos” (Hechos 7,37).

Este profeta “como Moisés” es Jesús resucitado.

Aquí Jesús ya no es Elías sino el profeta escatológico que inspira a la *ekklêsía* la nueva interpretación de las Escrituras.

De ahí que la función profética de Jesús perdure más allá de su realización terrenal.

## 2.6 El testimonio profético de la *ekklêsía* de la primera hora

Para terminar, debemos señalar además que también el papel profético de Jesús según el modelo de los grandes profetas de Israel se desdobra en el testimonio de la predicación de la comunidad cristiana, testimonio que le acarrea el rechazo, la persecución y hasta el martirio.

El anuncio de las buenas nuevas de salvación *supone una relectura de las Escrituras*, por la que se manifiesta lo profético “como Moisés” que acabamos de describir. Dicha interpretación de las Escrituras entra en conflicto con otra visión tradicional. En los Hechos, en efecto, el rechazo a la voz de los testigos del Resucitado no se debe a denuncias por las injusticias sociales o por cultos indebidos sino a la afirmación de que *Jesús*, aquel personaje condenado por las autoridades de Jerusalén, resucitado y “hecho Mesías” (Hechos 2,36), es el *salvador* para quienes lo invocan (2,21).

Es una afirmación sumamente osada, que irrumpe en la sociedad religiosa generando el conflicto.

La persecución y el rechazo es la cuota que resulta del anuncio con valentía<sup>36</sup> de la salvación mediada por Jesús. También esta situación debía estar prefigurada en el evangelio de la infancia, en este caso en las palabras del anciano Simeón:

He aquí que éste está puesto para caída y resurrección de muchos en Israel, y para signo de contradicción (*eis sêmeion antilegόμεnon*, Lucas 2,34).

Y debía ser recordada por Esteban, el “interprete”, cuando les preguntaría a sus oyentes, en clara alusión al rechazo del Justo (= Jesús, el Siervo sufriente)<sup>37</sup>:

¿A cuál de los profetas no persiguieron vuestros padres? (Hechos 7,52a).

<sup>36</sup> Se trata de la *parrêsía* tan lucana, cf. Hechos 4,29.31, en el contexto de la oración arquetípica de la comunidad perseguida (vv.24b-30).

<sup>37</sup> Con el título de “Justo”, el v.52b se refiere al Siervo isaiano, llamado con ese calificativo en Isaías 53,11 (“el justo, mi siervo”; LXX *dikaiôsai dikaiôn*, objeto directo).

Cabe observar que esta frase nos remonta inconfundiblemente a la cuarta bienaventuranza del mismo Lucas:

Bienaventurados sois cuando os odien los humanos [...] según estas mismas cosas en efecto *hicieron a los profetas sus padres* (6,22.23).

Para Lucas estas conexiones hermenéuticas son muy claras, y están en la base de su querigma.

### 3. Conclusión

Jesús cumple en él todo lo que los profetas dijeron del profeta (4,21), del Hijo del Hombre (18,31) y del Mesías (24,26.44-48; Hechos 3,18) o “de estos días” (Hechos 3,24). Pero sobre todo, él mismo desarrolla una múltiple función profética:

1. La de los grandes profetas;
2. La de Elías “T” (predicador y sanador);
3. Y es matado como lo fueron los profetas.
4. La del profeta-maestro escatológico, intérprete de las Escrituras.

En esta actividad profético-magisterial se incluye la afirmación de la mesianidad del resucitado, y las prefiguraciones jesuánicas del profeta rechazado y condenado a muerte. En última instancia, *la mesianidad pascual de Jesús es la contraparte de su actividad profética terrestre*, pero es esclarecida e interpretada por su nueva actividad profético-magisterial “como Moisés”, *también pascual*.

La perspectiva profética de la actividad de Jesús es tan intensa en la obra lucana, que llama la atención su reemplazo por la mesiánica, y ésta como casi única. El desdibujamiento de lo profético respecto de Jesús en la tradición teológica, no sólo en la exegética, es concomitante con la ausencia de una tipología profética en el nomenclador de los santos. Hay santos confesores, vírgenes, mártires, doctores, pero no existen los santos profetas. Síntoma de una pérdida de sentido de lo profético, absorbido por otras instancias que de hecho no tienen que ver con esa función.

Una nueva lectura de la doble obra lucana puede hacernos recuperar esa dimensión.

**J. Severino Croatto**

[scroatto@coopdelviso.com.ar](mailto:scroatto@coopdelviso.com.ar)

## EL CAMINO DE EMAÚS (*Lc 24,13-35*)

### ***Resumen***

Análisis de Lc 24,13-35 y su significado en el conjunto del capítulo 24, teniendo también presente la realidad histórica detrás del texto. Se valoriza el relato como relato testimonial, donde la Resurrección no se define, sino que se narra. Se evalúa la calidad de los testigos: las mujeres, los discípulos y los once, donde las mujeres son descartadas por los discípulos como testigos. Lucas critica esta situación. Se discute el concepto de mesianidad de los testigos.

### ***Abstract***

The analysis of Lk 24,13-35 and its significance within the totality of chapter 24, also keeping in mind the historical reality behind the text. The episode is evaluated as a witnessing episode, where the Resurrection is not described but rather is narrated. The quality of the witnesses is evaluated: the women, the disciples and the eleven and where the women are discarded by the disciples as witnesses. Luke is critical of this situation. The Messianic concept held by the witnesses is discussed.

## 1. En cuanto al Autor del tercer Evangelio y la obra Lucana

El Evangelio de Lucas, tiene algunas características importantes: Desde el punto de vista del lenguaje, utiliza un estilo narrativo, con dominio de un griego prolfico en recursos lingüísticos. Lo que nos da una idea de su formación académica. Está escrito desde los intereses de los marginados, de los pobres y de una manera muy particular, desde la perspectiva de las mujeres; lo que se refleja muy bien en nuestro texto.

En cuanto al autor del tercer evangelio, es comúnmente aceptado que no era un judfo, sino un médico del mundo helénico, se ha sugerido su origen sirio<sup>1</sup>. No se trata de una cuestión de nacionalidad solamente, sino de intereses y mentalidad distinta a la de un judfo que ha sido practicante de las costumbres del judaísmo.

El Evangelio de Lucas, dedica varios relatos a las apariciones de Jesús resucitado. Lo que significa que no solo fue un evento de suma importancia para las primeras comunidades cristianas, sino también, debió tener alguna representación gráfica en la liturgia.

Hoy, quizás la mayoría damos por hecho el conocimiento del concepto de **resurrección** (anástasis) y es posible consultar diccionarios que dedican espacio a explicar esta palabra. El evangelio no hace tal cosa, sencillamente se introduce a una discusión testimonial, en la cual los actores vivenciales de tales hechos, son los que se expresan.

Por tal razón, no se debe analizar el relato resurreccional del camino de Emaús, como algo aislado, sino, que es necesario leerlo en el contexto de los otros relatos de la resurrección.

Se trata de un esfuerzo lucano por explicar el fenómeno de la resurrección, lo que era incomprendible para los discípulos de las posteriores generaciones y para los lectores del texto griego. Recordemos que para los asistentes del areópago, el término, les pareció un dios nuevo. Probablemente hoy un periodista realizaría una entrevista y la publicaría en cualquier medio escrito a ocho columnas.

Una de las intenciones de Lucas es tratar de aclarar con su evangelio, cosas difíciles de entender para aquellos que no vivieron las experiencias de los apóstoles, ni la cultura propiamente judía.

Precisamente, es en el marco de los relatos de la resurrección, en donde se encuentra el eslabón que une a la obra bipolar lucana, el Evangelio y Hechos de los Apóstoles. Podríamos preguntarnos, si uno de los motivos de la obra de Lucas, es la defensa de una visión mesiánica sobre la obra de Jesús, de lo cual los discípulos no son capaces de descubrir sin la intervención del Resucitado.

<sup>1</sup> **La Biblia Latinoamericana**, Pág. 104, del Nuevo Testamento. Edición 99ª. Madrid: Editorial Verbo Divino.

## 2. Estructura del Relato de los testigos de Emaús Lc 13-35

- 
13. **De Jesurálén hacia Emaús.**
- 14-15. Conversación y discusión sobre lo sucedido (en Jerusálén), Jesús Resucitado se les adiciona.
16. **Los ojos** de los discípulos incapaces de reconocer a Jesús de Nazaret.
17. Jesús se involucra en el debate.
18. Cuestionamiento a Jesús (forastero peregrino), por no estar entendido de las noticias.
19. Evaluación sobre Jesús y sus obras: *fue* profeta, varón poderoso delante de Dios y todo el pueblo.
20. Sumos *Sacerdotes* y *gobernantes condenaron a Jesús a morir crucificado.*
21. *Esperaban* que fuera el que liberara a Israel. Pero ya han pasado tres días desde su muerte.
- 22-23. Las mujeres del grupo de los discípulos, los han *desconcertado* (exéstesan). Fueron de madrugada al sepulcro. Como no encontraron el cuerpo vinieron diciendo que habían visto ángeles que les dijeron: **QUE ÉL VIVE** (auton *zên* – pres. infin.)
24. Fueron también algunos de los nuestros, constataron lo que las mujeres dijeron, pero *a él no le vieron.*
25. Jesús enfrenta a los discípulos por ser tardos para creer todo lo que dijeron los profetas.
- 26-27. Partiendo de una pregunta al estilo rabínico ¿No era necesario que el Cristo padeciera eso y entrara así en su gloria? Jesús a la luz de las Escrituras, iniciando por Moisés y continuando por los profetas, les explicó lo que se decía de él.
- 28-29. Llegan a Emaús y Jesús es forzado a quedarse con ellos, debido a que ya había anochecido.
- 30-31. Jesús asume el papel del padre de familia al ponerse la mesa, partió (klasas) el pan y se los iba dando. Fue en ese momento cuando se les abrieron **los ojos** y lo reconocieron pero él desapareció de su lado.
32. Nueva conversación sobre los sucesos del *camino.*
33. **De Emaús a Jerusálén** para encontrarse con los Once y su grupo.
34. **¡Es verdad! ¡El Señor ha resucitado y se ha aparecido a Simón**
35. Ellos por su parte dieron su testimonio del camino y cómo lo reconocieron al partir el pan.

### 3. Mujeres, Discípulos y Apóstoles

La forma de contar las cosas por Lucas, el orden en que presenta los relatos nos recuerda las palabras de Jesús en el sentido, que “los primeros serán postreros y los postreros primeros” (Lc 13,30. - aunque está claro que este texto está referido al establecimiento del banquete escatológico del Reino de Dios-) Las mujeres que eran las últimas en condición social, han venido a ser las primeras en conocer que Jesús ha resucitado. Esta era la noticia más importante después de la muerte de Jesús, y a quienes se les anuncia es precisamente a ellas.

¿Qué significaba ser mujer en tiempos de Jesús de Nazaret? Existen varios estudios sobre este tema, entre ellos el de Joaquín Jeremías<sup>2</sup>, en el cual se explica que una mujer, pasaba de la tutela del padre al del esposo. En realidad una mujer no valía mucho socialmente hablando si no podía tener hijos, su palabra no tenía veracidad alguna, ya que casi siempre podía ser sospechosa de no decir la verdad, pues se le asociaba con el relato de Adán y Eva, en el cual Adán dice a Dios “ la mujer que me diste por compañera me dió del árbol y comí”(Gn 3,12), por tal razón la muerte había entrado en el mundo. Verdad y vida estaban vinculadas en la mentalidad hebrea. Conducir a la muerte era una forma de engaño, una trampa y a esta idea precisamente, se le asociaba.

Por esa razón, la palabra de las mujeres en cuanto a la resurrección no es creída. Y la referencia del diálogo entre el resucitado y los discípulos es precisamente el relato no creído de las mujeres.

Es notoria la forma progresiva como Lucas cuenta las anécdotas de los testigos de la resurrección:

- 1) El primer relato de testigos de la resurrección, corresponde a mujeres ¿Y es que una mujer puede ser testigo? (Lc 24,1-12).
- 2) El segundo relato de testigos corresponde a dos *discípulos* varones de Emaús (Lc 24,13-34).
- 3) Por último, se relaciona como testigos a *los once* apóstoles (Lc 24,36-41).

### 4. Relación Doce-Once. No se trata de una cuestión matemática, sino de un problema escatológico

La mención de los *once* es propia de los relatos de la resurrección, desde Lc 24 a Hech 1,15, que es precisamente la sección que sigue al relato de la ascensión, en donde Judas Iscariote es sustituido por Matías. En el texto del griego del Nuevo Testamento, solamente se menciona el término *once* (héndeka) seis veces, cuatro de ellas se localizan en la obra lucana: Lc 24,9.33; Hech 1,26 y 2,14. Las otras menciones en el NT, son localizadas en Mt 28,16 y Mc 16,14.

El grupo de *los Doce*, habría sido el primero en importancia, por la presencia de los apóstoles; el de los discípulos, el segundo en importancia por ser varones y el grupo de las mujeres, no es que formaran un grupo en especial, de hecho pertenecían al grupo de los discípulos, según lo especifica el texto lucano, sino más bien que por su condición social, se tenían como las de últimas en importancia.

<sup>2</sup> Jeremías, Joaquín. **Jerusalén en tiempos de Jesús**. Madrid: Edic. Cristiandad, 1980. Pp. 370-387.

La institución de los doce es una cuestión de significado escatológico, creada por Jesús y reestablecida después de la ascensión de Jesús resucitado. Una vez reestablecida la esperanza, se reestablece también la fórmula escatológica de los doce. La nominación de los once corresponde a la realidad histórica de frustración por la muerte de Jesús y la ausencia del Mesías esperado, al lenguaje sin esperanza escatológica. La nominación doce y once, son las dos caras de los apóstoles, una de la esperanza mesiánica, la otra la del estado de frustración y desesperanza.

El texto en este relato no nos habla de los Doce, debido a la traición y muerte de Judas, sino de los once, pero en Hechos de los Apóstoles, se busca como completar el número de apóstoles, reestableciéndose el número de los *doce* nuevamente, rescatándose así su valor escatológico instituido por Jesús.

Debemos reconocer que ya Jesús, promovió un tipo de organización grupal todavía no bien conocida por nosotros. En este sentido es bien atinada la traducción de LA BIBLIA Latinoamericana:

“En realidad algunas mujeres de *nuestro grupo* nos han inquietado...” (Lc 24,22)

“...donde encontraron reunidos a los Once y a *los de su grupo*” (Lc 24,33)

Lucas hace la salvedad, que ya a Pedro, Jesús se le había aparecido. Esta salvedad aparece como una posdata, no es parte del relato testimonial. De lo que podemos inferir dos cosas: se trata de una acotación del historiador lucano o de un agregado posterior que trata de salvar a toda costa la primacía del apóstol. Es muy probable que esta aclaración se deba a la influencia del segundo evangelio, así como en el segundo evangelio (en el apéndice) se encuentra una síntesis del relato de Lucas, sobre los discípulos de Emaús.

## 5. Dos Caminantes y un Forastero

El primer día de la semana dos de ellos (dos *discípulos*), es decir dos del grupo al cual pertenecían las mujeres, se dirigían a una aldea llamada Emaús. Es evidente que se trata de discípulos de Jesús, ya que el caminar de dos en dos, fue parte de la técnica enseñada por éste. Uno de ellos es Cleofás, el otro no es especificado por Lucas, lo que nos obliga a preguntar por la omisión.

El versículo 24,12 es posible que sea una adición posterior, falta en un grupo de manuscritos, en cuanto a su contenido y ubicación, sin embargo el texto es presentado por el papiro setenta y cinco, que es bastante antiguo (Cf. Aparato crítico Nestle-Aland, edición No 26). Schmid, ha señalado que es un resumen de Jn 20,3-10<sup>3</sup>. Personalmente pienso que es dudosa su autenticidad, ya que la pertenencia de las mujeres al grupo de los dos discípulos perdería su fuerza, por el texto que analizamos está claro que las mujeres pertenecían al grupo de Cleofás. Lo que nos indica que no podemos tomar como presupuesto de Lc 24, 13-35, Lc 24,12.

Hipotéticamente podríamos pensar que el nombre de Cleofás es mencionado por ser él, el líder del grupo de *los discípulos*, que no se contaban con *los once*. Grupo organizado por Jesús en número de setenta y dos (Lc 10,1). El cual tenía corres-

<sup>3</sup> Schmid, Josef. *El Evangelio según San Lucas*. Barcelona: Edit. HERDER, 1981. Pág. 510.

pondencia con el grupo de *los once*, a los cuales no solo pertenecían los apóstoles, sino otros discípulos bajo la dirección de los Doce. Existe la hipótesis que el escritor menciona a Cleofás por ser él quien le informara sobre lo sucedido, opinión sostenida por Plummer.<sup>4</sup>

No se trata de simples caminantes que se dirigen a una aldea, sino de dos caminantes que dialogan y discuten entre sí, el verbo *antiballete* (intercambiar palabras, lanzarse el uno al otro) es muy dinámico para describir el interés y la intensidad de la conversación. De los relatos de apariciones del resucitado, este es el que ofrece el discurso coloquial más largo. Se trata de una verdadera teología que se construye en el camino y que tiene como presupuesto acontecimientos reales, la crucifixión y la obra de Jesús.

Jesús es quien pregunta sobre el contenido de la discusión. Para la época en que Lucas escribe su evangelio ya ha pasado algún tiempo, Willi Marxsen, no sin razón, sitúa el evangelio en la tercera generación de cristianos por el año 90 d.C.<sup>5</sup>. La respuesta de Cleofás a Jesús, subraya la importancia de los acontecimientos: “¿Eres tú el único **forastero** (paroikeys) en Jerusalén que no sabe las cosas que han pasado en estos días?” La Biblia Latinoamericana, traduce atinadamente, peregrino, ya que se suponía, que este forastero venía de visitar el Templo por la época de la Pascua, -Lc 24,18-. Lucas quiere llamar su atención a los lectores de su época, de la trascendencia pública que tuvo los acontecimientos sobre la muerte de Jesús en Jerusalén. Los lectores a quienes iba dirigido originalmente el texto resultaban también extraños para una Jerusalén ya extinta en el año 70 d.C.<sup>6</sup>

En la respuesta que le dan a Jesús, los discípulos, no solamente evidencian la noticia: “cómo nuestros sumos sacerdotes y gobernantes le condenaron a muerte y le crucificaron”, sino que también, alrededor de esta noticia, evalúan la obra de Jesús y con ello, sus expectativas de futuro (no hay futuro, todo ha terminado, él permanece muerto hasta hoy).

Jesús fue “varón Profeta poderoso” a los ojos de Dios y de todo el pueblo. Aquí se excluye obviamente a los sumos sacerdotes y a los gobernantes que han actuado en contra del consenso entre Dios y pueblo, y por tanto figuran como opuestos a la voluntad divina y a la voluntad popular. Jesús, fue un Profeta poderoso, **los discípulos esperaban que hubiera sido el destinado a liberar a Israel, en otras palabras El Mesías Liberador de Israel, no tanto el Mesías Sufriente**. Es interesante que a la óptica de los discípulos, Jesús viene a ser semejante a Juan el Bautista, aceptable ante Dios y los hombres pero excluido de los Sumos Sacerdotes y gobernantes.

*Jesús fue... y nosotros esperábamos...*, (los verbos aquí están en pasado) no hablan de seguir esperando, mucho menos del cumplimiento de las Escrituras; entre lo que fue y lo que esperaban, hay una tensión, en medio de esa tensión se encuentran los Sumos Sacerdotes y los gobernantes judíos, la crucifixión y la muerte.

<sup>4</sup> Pág. 1305, citado por Samuel Oyin Abogunrin, “Lucas” en **Comentario Bíblico Internacional**. Editada por Farmer, William R. y Levoratti, Armando J. Navarra: Edit. Verbo Divino, 1999.

<sup>5</sup> Cf. Pág. 171. **Introducción al Nuevo Testamento, una iniciación a sus problemas**. Salamanca: Ediciones SIGUEME, 1983.

<sup>6</sup> Sobre el problema de la distinción entre el grupo de los doce y los discípulos consulte Mateos, Juan. **Los Doce y otros seguidores de Jesús en el Evangelio de Marcos**. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1982. Quien hace referencias a la situación del Evangelio de Lucas sobre esta cuestión, Cf. Pág. 33.

## 6. Evaluación del Testimonio de las Mujeres

Los discípulos no han sido capaces de creerles a las mujeres, no tanto por lo inverosímil de la noticia, sino por quienes lo dicen. Lo que se juzga en realidad, no solo es la noticia en sí, sino la capacidad mental de las mujeres a quienes se les atribuye una experiencia de histeria:

“El caso es que algunas mujeres de las nuestras nos han sobresaltado, porque fueron de madrugada al sepulcro y al no hallar su cuerpo, vinieron diciendo que hasta habían visto una aparición de ángeles que decían que él vivía. Fueron también algunos de los nuestros al sepulcro y lo hallaron tal como las mujeres habían dicho, pero a él no le vieron”.

Lc 24,22-23. B-J

Esta fracción del relato 24,22-23, es muy importante, pues tiene eco en los textos 24,1-11. 34. En el v. 11, se dice “pero todas estas palabras les parecían un desatino y no les creían”, el v. 34, es culminante, parece la respuesta final al relato de las mujeres. ¡Es verdad! ¡El Señor ha resucitado! Es decir, **ELLAS TENIAN RAZÓN, NO ESTABAN TAN FUERA DE SÍ COMO PENSÁBAMOS**.

El problema está relacionado con la visión, los discípulos querían ver con sus propios ojos, no les era suficiente oír decir lo que las mujeres decían. Las mujeres habían visto a los ángeles, no a Jesús, pero ellas aceptaron sus palabras. Los ojos de los discípulos estaban velados para que no pudieran reconocer a Jesús. Solo en la fracción del pan reconocieron a Jesús.

## 7. La presencia de Jesús Resucitado, cambia el sentido de lo vivido

Los discípulos que van de Jerusalén a Emaús, al final del relato, vuelven en sentido contrario, es decir, de Emaús a Jerusalén. Lo que implica un cambio de direccionalidad. La orientación Jerusalén – Emaús; Emaús – Jerusalén, no es una cuestión meramente geográfica, sino una forma de interpretar y creer, no es solo un asunto que dependa de la mera visión v.13.33.

Jesús le ha dado vuelta al sentido de la interpretación, que sobre el Mesías tenían sus discípulos. Los discípulos tenían una idea de un Mesías que no podía sufrir las humillaciones que sufrió Jesús, por lo contrario, veían la figura mesiánica con un actuar triunfalista. Un liberador de Israel, caudillo guerrero.

Se deduce de las palabras de Jesús, precisamente este asunto: ¿No era necesario que el Cristo sufriera (pathein aor. Inf., de pascho) eso y entrara así en su gloria?

Lucas retoma aquí la interpretación del Mesías sufriente. Los discípulos cuentan con una versión de un Mesías glorioso sin pasar por el sufrimiento, por eso el **p 75**, lee “y entrar así en su gloria”.

Aún después los discípulos continuarán asignándole al Mesías Resucitado la atribución de liberador de Israel en el sentido guerrero: Señor, ¿es ahora cuando restaurarás el Reino de Israel? Hch. 1,6

Es necesario notar que el cambio de sentido a lo vivido por los discípulos y el renacimiento de la esperanza, surge en el seno del compartimiento comunitario.

En Lc 24,30-31, los discípulos logran ver a Jesús, al partir el pan, servido a la mesa. Una pequeña comunidad en comunión eucarística.

## 8. ¿Un foro sobre los relatos del encuentro con Jesús Resucitado?

Cuando los discípulos de Emaús por fin llegan a Jerusalén, encontraron a los Once reunidos con los de su grupo. Todo parece indicar que se trataba de una reunión para verificar si en verdad Jesús vivía, la verificación de las mujeres, por otra parte compartir la aparición a Pedro.

Estaban juntando sus experiencias. Cada cual contaba lo que había vivido con el Resucitado, solo así se entiende que Lucas diga de los discípulos de Emaús: **“Ellos, por su parte, contaron lo que había pasado en el camino y cómo le habían conocido en el partir del pan”** Lc 24,35.

## Conclusión

Los discípulos no aceptaron tan fácilmente la Resurrección de Jesús, no les bastaba con el relato de las mujeres, ellos **querían ver**. Otra cosa era entender, cómo si Jesús era el Mesías, había muerto sin restaurar el Reino de Israel ¿era esta también una tarea del Mesías Resucitado?

¿Profeta o Mesías? Los discípulos de Emaús, daban por un hecho de que Jesús había sido un profeta poderoso a los ojos de Dios y de los hombres. Es Jesús Resucitado, quien con su exégesis de Las Escrituras, les mostró que el sufrimiento era parte del recorrido del Mesías, no hay gloria sin cruz.

Debate, diálogo y discernimiento de la realidad, de la trascendencia de la muerte y Resurrección de Jesús, se convirtió en el tema del foro de los discípulos y Apóstoles. Los discípulos de Emaús por su parte dieron su aporte.

Conocer a Jesús en la fracción del pan, acción comunitaria, es una de las maravillas del relato de los dos discípulos del camino.