Misterio de misericordia: el buen samaritano I

Publicado: Viernes, 15 Octubre 2021 10:10
Escrito por Mario Sergio Briglia

«Un hombre bajaba de Jerusalén a Jericó, cayó en manos de unos bandidos, que lo desnudaron, lo molieron a palos y se marcharon, dejándolo medio muerto. Por casualidad, un sacerdote bajaba por aquel camino y, al verlo, dio un rodeo y pasó de largo. Y lo mismo hizo un levita que llegó a aquel sitio: al verlo dio un rodeo y pasó de largo. Pero un samaritano que iba de viaje llegó adonde estaba él y, al verlo, se compadeció, y acercándose, le vendó las heridas, echándoles aceite y vino, y, montándolo en su propia cabalgadura, lo llevó a una posada y lo cuidó. Al día siguiente, sacando dos denarios, se los dio al posadero y le dijo: "Cuida de él, y lo que gastes de más yo te lo pagaré cuando vuelva".

¿Cuál de estos tres te parece que ha sido prójimo del que cayó en manos de los bandidos?». Él dijo: «El que practicó la misericordia con él».

Jesús le dijo: «Anda y haz tú lo mismo». (Lc 10 30-37)

Introducción

Con este estudio de la Parábola del Buen Samaritano, quisimos acercarnos un poco al Misterio de la misericordia divina manifestada en Jesús.

Como trataremos de mostrar, la figura presentada por el Señor, refleja lo más hondo de su propio misterio divino-humano: "Las entrañas de misericordia de nuestro Dios" (Lc 1, 78) se hacen pal pables en la compasión del Samaritano.

El Buen Samaritano nos habla de nuestra historia de hombres caídos, a la espera de alguien que se haga prójimo, de uno que hasta ayer lejano se haga compañero, hermano -el que comparte su pan- que en su misericordia nos convierta también en prójimo y nos lleve a caminar con él.

El nos invita también a pedir el don de la "misericordia entrañable" para salir a caminar y a encontrar al hombre herido, al hombre anónimo de nuestras calles que quizá ya sin esperanza sólo aguarda la muerte.

En una sociedad como la nuestra que vive desgarrada interiormente por viejos rencores, por una incapacidad para ofrecer el perdón al hermano y que en esta situación tiende a dividirse cada día más, nuestra parábola nos ofrece un modelo de acción: capacidad de perdón, de reconciliacíón de lo aparentemente irrecon ciliable, de superación de las divisiones para empezar a avanzar juntos.

Phoca PDF

Este pequeño trabajo de exégesis, realizado al finalizar estos años de estudios bíblicos, quisiera ser un intento de reflexión a partir de un tema central del Evangelio, de lo que podría ser un futuro servicio eclesial, que ayude a iluminar, desde una profundización de la Escritura, "los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo" (GS 1).

Método

Antes de comenzar con el estudio de la Parábola del Buen Samaritano, trataremos de esbozar los pasos metodológicos que deberemos realizar para lograr una comprensión seria de nuestro texto. Las ciencias bíblicas nos aportan una serie de posibilidades a través del análisis histórico-crítico, de la crítica literaria y la semántica, para profundizar en la Palabra de Dios. Pero estos estudios deben llevarnos a extraer el anuncio que se hace Palabra de Salvación en la Iglesia.

Por eso trataremos de pasar de un estudio diacrónico del texto, a través del análisis de los géneros ("Formsgeschichte"), el análisis de la composición ("Redaktionsgeschichte") en la cual nació la parábola, a una lectura del texto, tal como lo tenemos hoy, tratando de comprender su sentido a la luz de los aportes actuales de las ciencias del lenguaje.

Los métodos histórico-críticos nos permitirán descubrir la relación que existe entre el texto y la historia; cuando el método histórico busca sefialar fuentes y tradiciones, distintas manos en la historia de la redacción, se nos está mostrando un proceso de enriquecimiento a través del cual cada modificación asume y reformula el material anterior, otorgándole nueva y más rica significación. Nos permite también vislumbrar las referencias históricas concretas. "El texto nunca se limitó a ser memoria del pasado sino que alumbraba el presente. Esta condición de alumbrar el presente es un rasgo esencial del texto bíblico".[1]

El estudio de los factores semánticos y de los problemas lingüísticos, el estudio del género literario, el aporte de algunas de las conclusiones de los estudios semióticos; nos ayudarán a encontrar los centros temáticos, las relaciones internas del texto, a comprender su sentido a partir de un sistema de signos ordenados de un modo particular.

Nuestro trabajo se propone, entonces, recurrir a los distintos análisis, tratar de extraer de ellos los valores que nos permiten volver al texto mismo con una nueva profundidad de lectura que nos acerque más a la inagotable riqueza de la Palabra de Dios.

Para tratar de alcanzar algunos de estos objetivos en el estudio de la Parábola del Bue Samaritano (Lc 10, 25-37), seguiremos este esquema metodológico de trabajo:

1. Género literario
2. Crítica textual
3. Traducción
4. Determinación del contexto
5. Determinación de la uñidad literaria
6. Estructura
7. Exégesis

Phoca PDF

1. Introducción de la perícopa

2. Primer "acto" del diálogo

3. Segundo "acto" del diálogo

4. La Parábola

5. Segundo "acto" del diálogo (continuación)

8. Reflexión final.

1. Género literario

a) Historia de la interpretación

Desde la edad de los Padres hasta nuestros días se ha recorrido un largo camino. Sabemos cómo toda la época patrística se centró, en general, [2] en una lectura alegórica que siguió hasta el medioevo, [3] en la cual cada uno de los personajes es interpretado con un valor cristológico-eclesial Como reacción a esta lectura patrística, Jülicher [4] insistió en que la parábola no es una alegoría sino una comparación, y que, por tanto, sólo tiene un tertium comparationis. Los detalles no tienen ninguna importancia. Así poco agrega el que el hombre bajase de Jerusalén a Jericó, bien podría haber subido, ni el aceite o vino que sólo sirven para el colorido de la historia. Lo único que importa es demostrar quién es mi prójimo. [5]

En los últimos años muchos estudiosos se han preguntado si la reacción de Jülicher y luego de Dodd y Jeremias [6] no han sido exageradas. Hoy se acepta que Jesús pudo haber utilizado alguna alegoría en sus parábolas. Dood [7] siguió insistiendo en el único término de comparación, pero llega a aceptar la posibilidad de ciertas alegorizaciones, y Jeremias [8] también admitía en parábolas como la de los viñadores homicidas un cierto grado de alegorización, aunque más bien como excepcional, relegando más bien la alegoría normalmente a estadios secundarios de la tradición. [9]

En nuestro tiempo algunos autores [10] asocian la parábola a la alegoría. Boucher distingue dos modos de significado, literal y figurativo. Toda historia que tiene ambos significados es una alegoría, si bien, como ya ha quedado establecido desde Jülicher, no es necesario un uso metafórico de cada palabra, para que sea una alegoría, sino la presencia o ausencia de una metáfora en su sentido global. [11]

b) El género literario de la Parábola

Desde este punto de vista hay que preguntarse cuáles elementos han de ser interpretados metafóricamente en una parábola y cuáles son los referentes metafóricos de estos elementos. [12] Para llegar a responder a esto, es necesario analizar los contextos bíblico e histórico en los que la parábola se encuentra; hay que pensar también en las reacciones que Jesús esperaba que tuviesen sus oyentes cuando relataba una parábola. Hay elementos que tienen una significación metafórica, como el padre, el pastor, el rebafio, el campo, la vifia, etcétera. Por tanto, el problema no es negar la posibilidad de la alegoría dentro de una parábola, sino buscar dentro del contexto vital de la parábola y de la Biblia en general cuáles elementos pueden ser interpretados en este sentido. Desde este punto de vista la explicación agustiniana de la parábola del Buen Samaritano no es incorrecta porque alegórica, sino porque su alegorización es anacrónica respecto al Sitz im Leben de Jesús. [13]

Otra búsqueda importante aportada por los últimos estudios y que hacen revisar las teorías hasta ahora aceptadas, es el del punto principal de la parábola. Stein [14] asume la siguiente definición a partir de los autores

Phoca PDF

clásicos: Jülicher, Dodd y Jeremias: "Cuando se investiga una parábola uno debería contentarse con tratar de entender el punto principal (the one main point) de la parábola". Nuestra parábola describe la conducta constante de figuras paralelas, una es aprobada, las otras condenadas. La del Samaritano es presentada como la actitud con la cual los oyentes de Jesús se identifican, la otra tipificando la conducta de los. oponen es de Jesús. [15] Esto sólo lleva a preguntarse si la parábola tiene como única "pointe" el deber del amor al prójimo o si hay también otros puntos importantes a tener presentes. Jeremias [16] admitía esta posibilidad para algunas parábolas. El punto de vista de cada oyente (discípulos, fariseos) puede llevar a diferentes interpretaciones auténticas. Una interpretación puede completar la siguiente.

Bailey [17] discierne para cada parábola grupos de motivos teológicos en vez del tradicional punto principal, algunos de los cuales pueden estar subordinados. Se puede leer una parábola desde los diferentes puntos de vista de cada uno de sus personajes, siempre que la parábola haya sido pronunciada desde sus orígenes desde estas diversas perspectivas.

Nuestra parábola ha sido interpretada desde. Jülicher hasta Jeremias [18] como una "historia ejemplar". Esta interpretación es utilizada para cuatro parábolas, que sólo se encuentran en Lucas: El Buen Samaritano (Lc 10, 25-37); El Rico necio (Lc 12, 16-21); El rico malo y Lázaro el pobre (Lc 16, 19-31) y el Fariseo y el Publicano (Lc 18, 9-14). Estas parábolas son distingtĺidas por los autores de las otras en tanto no toman sus símbolos de un campo diferente al del relato, sino que su enseñanza queda dentro del horizonte de la historia narrada, las imágenes serían caracteres representativos de una conducta a seguir. En nuestro caso la "historia ejemplar" mira a enseñar cómo se ha de amar a un prójimo necesitado. [19]

Crossan [20] ha tratado de demostrar que al menos en el nivel de la parábola original ésta no fue simplemente una historia ejemplar, sino una verdadera parábola y que por tanto opera también en un nivel metafórico. Al operar en este nivel metafórico la parábola se acerca a la alegoría, aunque se distingue de ella en cuanto su contenido no es reducible a categorías abstractas, sino que es necesario ese nivel para su comprensión, puesto que la parábola es una exigencia absoluta del arte poético. Nosotros pensamos que no es necesario sacar la parábola de su contexto actual (Lc 10, 25-29.36-37) para aceptar que la parábola opere en este nivel metafórico. Trataremos de mostrar a través del comentario exegético cómo la imagen se abre a varios planos en los que el "ejemplo" manifiesta a su vez el misterio de la misericordia divina manifestada en Jesús.

2. Crítica textual

Seguimos el texto según la 26ª edición de Nestle-Aland en "Greek English New Testament" y la 3ª edición de "Toe Greek New Testament" de United Bible Societes.

El texto no presenta en general variantes importantes salvo en el v. 32, donde los principales manuscritos traen distintas "lecturas" que debemos evaluar.

Algunos traen el participio "genómenos" mientras otros lo omiten; otros, en cambio traen "elthon" omitido por otros y un tercer grupo utiliza los dos:

Los principales manuscritos retienen "elthon" y algunos de éstos omiten el primer participio, lo que lleva a Nestle-Aland a ponerlo entre paréntesis. Es difícil decidir si el texto largo, pareciendo redundante fue acortado por los copistas, algunos de los cuales habrían suprimido "genómenos" y otros "elthon" o si el texto largo es el resultado de una fusión. A favor de la inclusión de "genó menos" está el uso que hace de la expresión "genómenoi kata" en Hch 27, 7 lo que hace pensar que es una expresión lucana. [21]

Siguiendo a mmer [22] y apoyados en los importantes testigos que usan la fórmula larga, nos parece conveniente mantener los dos participios que no serían una expresión redundante, sino un intento de sefialar más claramente la diferencia entre las acciones del sacerdote y las del levita. Mientras el primero baja por el camino, ve y pasa de largo, el levita, "yendo por ese lugar" (genómenon kata ton tópon), "va y ve". En esta lectura las expresiones "katébainen en te hodo ekeíne" y "genómenos kata ton tópon" quedan en paralelo y por otra parte las

Phoca PDF

expresiones "idon", que responde a la acción del sacerdote, y "elthon kai idcm" del levita, quedan también enfrentadas subrayándose así una doble acción del levita res pecto del sacerdote. El primero "ve y pasa de largo", mientras que el segundo "se acerca, ve y pasa de largo".

Por tanto, leeremos el versículo 32 de la siguiente manera: "Leuites genómenos katá ton tópon elthon kai idcm antiperelthen".

3. Traducción del Texto

25. En esto se levantó un jurista y para ponerlo a prueba le dijo:....:."Maestro, ¿qué tengo que hacer para heredar vida eterna?"

25. El le dijo: -" ¿qué está escrito en la ley? ¿qué es lo que recitas?"

26. El le respondió: - "Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma, con todas tus fuerzas y con toda tu mente y a tu prójimo como a ti mismo".

27. Entonces le dijo: - "Respondiste correctamente. Haz eso y vivirás".

28. Pero él queriendo justificarse le dijo a Jesús: -" ¿y quién es mi prójimo?"

29. Jesús le contestó: -"Un hombre bajaba de Jerusalén a Jericó y cayó en manos de unos bandidos. Estos lo desnudaron, lo golpearon y se fueron dejándolo medio muerto.

30. Casualmente bajaba por aquel camino un sacerdote y al verlo pasó de largo.

31. De igual manera un levita llegó a aquel lugar, se acercó, lo vio y pasó de largo.

32. Pero un samaritano que iba de viaje, se le acercó, y al verlo se compadeció.

33. Y acercándose vendó sus heridas echando en ellas aceite y vino y poniéndolo sobre su propia montura lo llevó a una posada y lo cuidó.

34. Al día siguiente sacó dos denarios y dándoselos al dueño de la posada le dijo: -"cuídalo y lo que gastes de más yo te lo pagaré al volver".

35. -" ¿Quién de estos tres, te parece, llegó a ser prójimo del que cayó en manos de los bandidos?"

36. El entonces le dijo: - "El que tuvo misericordia de él". Jesús le dijo: -"Ve y haz tú lo mismo".

4. Determinación del contexto

a) Sección del comienzo del viaje a Jerusalén

Nuestra perícopa se encuentra en la sección del Evangelio de Lucas que comienza en 9, 51 con el viaje de Jesús a Jerusalén. [23] Es interesante notar que en el v. 52 Jesús envía a los mensajeros para que le preparen un lugar en una ciudad de samaritanos donde luego no lo reciben. A partir de esta perícopa, el evangelio le caracteriza por

Phoca PDF

su estrecha relación con los discípulos, con su vocación y misión, con la revelación a los pequeños. Lc 9, 54-56 es la discusión con Santiago y Juan; luego siguen los "logia" sobre el seguimiento de Jesús (57-61); la misión de íos setenta y dos discípulos (Lc 10, 1-20); el "logion" sobre el evangelio revelado a los pequeños (Lc 10, 21-22) y por último (Lc 10, 23-24) una bienaventuranza a los discípulos por lo que ven y oyen.

La introducción en este contexto de Lc 10, 25ss resulta un poco extrafia ya que aquí no se menciona más a los discípulos, con quienes se supone va de camino y se centra en el diálogo con el jurista. Al terminar la parábola del buen samaritano (v. 38) se vuelve a hacer mención del cambio y se alude a los discípulos (autoús) aunque el texto se centrará en el diálogo con Marta y María (Lc 10, 38-42). En Lc 11, 1ss vuelve a presentarse en diálogo con los discípulos y les enseña el Padre nuestro (Lc 11, 1-4) y se concluye con una parábola (Lc 11, 5-8) y una enseñanza (Lc 11, 9-13) sobre la oración.

Lo anterior y lo siguiente a Lc 10, 25-37 se centra entonces sobre la vida y enseñanzas a los discípulos en el contexto del camino hacia Jerusalén y por tanto como preparación del "éxodo" del Señor y de la. futura misión. Desde este punto de vista la parábola ha sido puesta aquí por Lucas entre los puntos esenciales que los discípulos deben vivir en su condición de tales. Én este camino hacia Jerusalén los Apóstoles son instruidos directa o indirectamente sobre las exigencias de la vida apostólica en sus relaciones , con Jesús, con Dios y en cuanto predicadores; y entre las exigencias de su misión, el don de la revelación recibida, el misterio de la comunión con el Padre en la oración, la ensefianza fundamental del amor, uno de los centros del mensaje de Jesús en Lucas.

Esta manera de haber colocado los distintos pasajes, nos sugiere que Lucas no está tan preocupado aquí por señalar una sucesión cronológica de acontecimientos cuanto una serie temática.

b) Indicios unificantes [24]

Dentro de esta sección en la que debemos leer nuestra parábola (Lc 9, 51-10.42), tenemos algunos indicios unificantes. En efecto, llama la atención la gran cantidad de movimientos que se jalonan a lo largo de toda la sección. Podemos subdividir estos movimientos en dos grupos: los que introducen las diferentes perícopas y las indicaciones de movimientos propios de cada una de ellas.

5. Introducción de las diferentes perícopas

Lc 9 ,51: Jesús decide ir a Jerusalén: por Galilea

Lc 10, 1 : Después de esto, designó el Señor otros setenta y dos, y los mandó delante de él, de dos en dos, a todos los pueblos y lugares adonde pensaba ir él.

Lc 10, 17: Los setenta y dos volvieron con alegría, diciendo: «Señor, hasta los demonios se nos someten en tu nombre».

Lc 10, 30: Respondió Jesús diciendo: «Un hombre bajaba de Jerusalén a Jericó, cayó en manos de unos bandidos, que lo desnudaron, lo molieron a palos y se marcharon, dejándolo medio muerto. [25]

6. Indicaciones de movimientos propios de cada perícopa

Lc 9 , 52: Y envió mensajeros delante de él. Puestos en camino, entraron en una aldea de samaritanos para hacer los preparativos.

Lc 9 , 57: Mientras iban de camino, le dijo uno: «Te seguiré adondequiera que vayas».

Phoca PDF

Lc 9, 59: A otro le dijo: «Sígueme». Él respondió: «Señor, déjame primero ir a enterrar a mi padre».

Lc 10, 3: ¡Poneos en camino! Mirad que os envío como corderos en medio de lobos.

Lc 10, 4: No llevéis bolsa, ni alforja, ni sandalias; y no saludéis a nadie por el camino

Lc 10, 7: Quedaos en la misma casa, comiendo y bebiendo de lo que tengan: porque el obrero merece su salario. No andéis cambiando de casa en casa.

Lc 10, 8: Si entráis en una ciudad y os reciben, comed lo que os pongan,

Lc 10, 10: Pero si entráis en una ciudad y no os reciben, saliendo a sus plazas, decid:

Lc 10, 17: Los setenta y dos volvieron con alegría, diciendo: «Señor, hasta los demonios se nos someten en tu nombre».

Lc 10, 25: En esto se levantó un maestro de la ley y le preguntó para ponerlo a prueba: «Maestro, ¿qué tengo que hacer para heredar la vida eterna?».

Lc 10, 30: Respondió Jesús diciendo: «Un hombre bajaba de Jerusalén a Jericó, cayó en manos de unos bandidos, que lo desnudaron, lo molieron a palos y se marcharon, dejándolo medio muerto.

Lc 10, 32: Y lo mismo hizo un levita que llegó a aquel sitio: al verlo dio un rodeo y pasó de largo.

Lc 10, 34: y acercándose, le vendó las heridas, echándoles aceite y vino, y, montándolo en su propia cabalgadura, lo llevó a una posada y lo cuidó.

Lc 10, 35: Al día siguiente, sacando dos denarios, se los dio al posadero y le dijo: “Cuida de él, y lo que gastes de más yo te lo pagaré cuando vuelva”.

Lc 10, 37: Él dijo: «El que practicó la misericordia con él». Jesús le dijo: «Anda y haz tú lo mismo».

Lc 10, 38: Yendo ellos de camino, entró Jesús en una aldea, y una mujer llamada Marta lo recibió en su casa.

Estos índices nos ayudan a ver la importancia que Lucas dio en esta sección a los movimientos. Se podrían establecer esquemas de recorridos correspondientes a los distintos personajes, ver comparativamente los movimientos de unos y otros. Así, por ejemplo, que Jesús suba a Jerusalén (Lc 9, 51) y que el hombre de la parábola y el sacerdote bajen podría tener su importancia. Por el momento estas indicaciones nos permiten encontrar un criterio para enmar car nuestra parábola en su contexto próximo. [26]

Tendremos oportunidad de volver a este aspecto en el estudio de la estructura y en el desarrollo de la sección exegética de nuestro trabajo.

7. Determinación de la unidad literaria

a) Lc 10, 25-37

Phoca PDF

Tenemos varios indicios que nos permitirán determinar la unidad literaria.

1. La expresión "kai idou ... " con la que comienza Lc 10, 25 es una locución que sirve para encadenar distintas secciones. No encontraremos otra locución semejante hasta Lc 10, 38 que comienza con "egéneto dé en" o "En ... dé" según otros manuscritos. Estas dos expresiones son nuestros primeros indicios de la unidad que se encuentra entre estos dos versículos. [27]

2. Habíamos sefialado ya la dificultad que hay en el paso del versículo 24 al 25. En 24 Jesús pronuncia la bienaventuranza de los discípulos porque ellos pueden ver y oír lo que los profetas quisieron ver y oír y no pudieron y en 25 entra en escena el legista inesperadamente, mientras que en todo lo anterior los únicos actuantes habían sido Jesús y los discípulos. Esta misma dificultad nos ayuda a separar la perícopa puesto que hay un evidente cambio de situación y de actores.

3. El verbo "anésté", que indica el movimiento del legista para comenzar su pregunta y que lo pone en la escena encuentra su correlato en el v. 37 donde Jesús le dice: "Poreúou". Este verbo, al que algunos autores [28] consideran sin peso propio sirve, sin embargo, para señalar el fin de la presencia del legista en la escena. "Entró" levantándose, ahora sale. [29]

4. En el v. 38 Jesús aparece nuevamente con los discípulos y se señala un nuevo movimiento suyo; vuelve al camino y entra en una casa. Este cambio de escena da comienzo a una nueva perícopa. Estos indicios nos permiten tomar 10, 25-37 como una unidad literaria.

b) El diálogo y la parábola

Surge ahora el problema de la unidad interna de Lc 10, 25-37 debido a una serie de anomalías que trataremos de sintetizar:

El primer punto es que el diálogo de Jesús con un legista acerca del mandamiento principal se encuentra en los tres sinópticos, con algunas variantes, mientras. la parábola del Buen Samaritano es propia de Lucas. Además no parecen ser coherentes la parte final del diálogo con el final de la parábola.

En cuanto al primer punto, una lectura de los tres sinópticos (Mc 12, 28-34; Mt 22, 34-40; Lc 10, 25-28) nos pondrá en camino: [30]

Comparando los tres sinópticos vemos que por una parte Mt y Lc coinciden en tanto el legista hace una pregunta para tentar a Jesús, mientras que en Método el diálogo se da en un tono positivo, tanto en el principio como en la conclusión.

En Mt y Mc sé pregunta por el "mandamiento más grande de la ley". Podríamos decir que es una pregunta teórica o teológica. En Lc en cambio la pregunta es esencialmente práctica: "Qué haré". En Mt y Mc Jesús responde; en Mc el escriba acepta la respuesta de Jesús repitiendo sus términos. En Lc Jesús no responde la pregunta sino que hace a su vez una pregunta al legista quien da la respuesta correcta (cf. v. 28).

Esta comparación nos permite ver cómo tanto la finalidad de la pregunta como el contexto son muy diferentes. Nada obliga a pensar que sea el mismo episodio. [31] Lo único en común es el doble mandamiento del amor a Dios y al prójimo. Siendo éste un punto tan importante de la doctrina de Jesús es normal que se haya repetido en diversas ocasiones este tema en diferentes contextos. Jeremías muestra cómo es normal que Jesús se repita a sí mismo como los grandes maestros. [32]

8. Estructura

Phoca PDF

a) El diálogo inicial y final

La primera parte de la perícopa se presenta como un diálogo entre un legista y Jesús. Algunos autores [33] presentan este diálogo formado por dos preguntas del legista y dos respuestas de Jesús (25b. 27 y 29b. 30ss). De hecho notamos que el esquema es más complejo e irregular.

El texto se presenta como una narración (el primer verbo, en el v. 25, anéste; está en aoristo), pero inmediatamente se transforma en discurso dialogado (verbo en la. persona singular en el v. 25) y terminará del mismo modo (v. 36: 2a. persona singular del presente). Sin embargo estos diálogos se insertan en un trasfondo narrativo señalado por las introducciones a cada parte del diálogo con el verbo "lego" en aoristo. (Cf. vv. 26: eípen; 27: apokritheis eípen; 28: eípen; 29: eípen; 30: hupolabon eípen).

La primera pregunta del legista, con la que se abre el diálogo, no es respondida por Jesús sino con otra pregunta a la que el legista responde con la cita de Dt 6, 5 y Lv 19, 18.

Esta primera parte (v. 25-28) pareciera un desarrollo completo y armónico.

En el v. 29 comienza un nuevo desarrollo, pero que se relaciona con lo anterior y con lo que sigue. En el diálogo aparentemente concluido esta continuación hace aumentar la tensión del lector y su atención a lo que sigue. El verbo “dikaiosai”, justificar, lleva de algún modo a poner en cuestión lo dicho.

Para justificarse el legista hace una nueva pregunta: "¿Quién es mi prójimo?". Aquí Jesús contesta o replica (hupolabon) con la parábola. Podemos preguntarnos: ¿es una respuesta de Jesús o más bien hay que leerla como una nueva pregunta, o la introducción a una pregunta que se concretizará en el v. 36? Siguiendo a Bailey [34] creemos que se puede interpretar como tal. La parábola no se concluye sino con la pregunta que sigue a la parábola sin solución de continuidad. A esta pregunta, introducida por la parábola, el legista responde en 37: "El que tuvo misericordia". A esta respuesta, como en la primera parte (cf. v. 28) Jesús responde a su vez con un "haz esto" (v. 37b).

Si esto es así, la perícopa se desarrolla a través de un diálogo en dos partes o "actos" que podemos esquematizar de la siguiente forma:

1er "acto" del diálogo

Preg. 1 (leg.): "¿Qué haré para heredar vida eterna?"

Preg. 2 (Jes.): "¿Qué está escrito?"

Resp. 1 (leg.): "amarás al Señor ... y a tu prójimo"

Resp. 2 (Jes.): "Haz esto y vivirás".

2do. "acto" del diálogo

Preg. 1 (leg.): Queriendo justificarse."¿Quién es mi prójimo?".

Preg. 2 (Jes.): "Un hombre bajaba ... ¿Quién de estos tres... prójimo?"

Phoca PDF

Resp. 1 (leg.): "El que tuvo misericordia"

Resp. 2 (Jes.): "Haz otro tanto".

Aparecen así dos diálogos anudados en los que Jesús responde al legista con una segunda pregunta y el legista es quien responde en cada vuelta del diálogo a la pregunta que él mismo hizo al comienzo. Cada pregunta del legista es introducida (vv. 25 y 29) por los motivos que lo mueven a interrogar a Jesús. En 25 quiere tentarlo, en 29 se quiere justificar.

b) La parábola

Si bien este esquema parece correcto para la redacción final del evangelio, se nota que la parábola como tal sigue un esquema propio y que podría ser leída sacándola del contexto. Los autores se hallan divididos en este punto y han puesto muy diversas soluciones. [35] Algunos, como Crossan [36] piensan que el primer diálogo es paralelo a los de Mt y Mc y que Lc y su fuente lo unió a la parábola a través del v. 29 y que esta unión queda evidenciada por la dificultad de hacer concordar la pregunta del legista en 29 con la pregunta de Jesús en 36 ("plesíon" en sentido activo y en sentido pasivo respectivamente). Siguiendo a Jeremias [37] pensamos que estas dificultades apuntadas son discutibles y que se puede creer que la parábola ha de ser comprendida e interpretada dentro del diálogo que la enmarca.

De todos modos, si bien el marco es importante, la parábola tiene una propia estructura que debemos a continuación analizar: El relato comienza con "anthropóstís", un hombre, introducción común a diversos relatos de Lucas (Lc 14, 2; Lc 15, 11; Lc 16, 1; Lc 16, 19; Lc 19, 12;Lc 20, 9). Salvo Lc 14, 2 todas las otras citas son el comienzo de una parábola.

La parábola se divide en tres escenas principales: 20b; 31-33 y 34-35. Dividimos estas escenas siguiendo el criterio de los cambios de situación y los movimientos de los personajes.

La primera escena (v. 30b) presenta al sujeto de la parábola ("un hombre bajaba...", y las acciones que padece por parte de los ladrones hasta el retiro de éstos (ápelthon). Las acciones de los ladrones son cuatro y se contrapondrán de algún modo a las acciones del Samaritano en la última escena (v. 34).

La parte central (vv. 31-33) se divide a su vez en tres subsecciones. Cada una de ellas comienza con la entrada de un nuevo personaje: el sacerdote, el levita y el samaritano. En cada una se describe la actitud de cada uno para con el hombre "medio-muerto". Culminan con el verbo en aoristo puesto al final de cada versículo. Las acciones de cada uno se corresponden con las de los otros. Tratamos de visualizar esto a través de un esquema:

1. Hiereús katébainen Leuítes genómenos Samarítes odeúon

2. en te hado ekeíne katá ton tópon elthen kat'auton

3. kai idon auton antiparelthen elthon kai idón antiparelthen kai idon esplagchnísthe

Esta triple repetición y crecimiento de la tensión, típico de los relatos populares y frecuentes en varias parábolas de Jesús, marca la tensión de esta parte central.

La tercera parte (vv. 34-35) desarrolla extensamente las actitudes del Samaritano para con el hombre herido. Aquí podemos distinguir tres momentos diferentes: la curación (v. 34a); el traslado a la posada (v. 34b), el diálogo con el posadero (v. 35).

Phoca PDF

Comparando ahora estas tres escenas encontramos una serie de relaciones entre ellas que es importante señalar.

Entre la primera y segunda sección hay una relación fuerte indicada por la construcción de sus respectivas introducciones:

30b: anthropós tis katébainen

31b: hiereús tis ratébeinen

Hay un movimiento idéntico de los dos, que bajan de Jerusalén a Jericó. Este matiz de unión hace más fuerte en el contexto la separación absoluta de los dos dentro del relato.

En la segunda sección el único verbo que se repite en cada versículo es "idon".

En las tres secciones llama la atención la presencia del verbo "erchomai" o de sus compuestos: en el v. 30b apélthon, para los ladrones, en los vv. 31 y 32 antiparelthen para el sacerdote y el levita; en el vs. 32 elthon, para el levita; en el v. 33 elthen y proselthon para el Samaritano. Pareciera intencionado el subrayar los motivos del "ver" al hombre y, por otra parte, los distintos movimientos de los personajes que entran y salen de escena que siempre señalan un irse, acercarse, alejarse con respecto al hombre herido. Encontramos también relaciones entre la 1a. y la última escena, en las que parece se contraponen los movimientos de los ladrones con los del Samaritano:

se fueron	se acercó
cayó en manos de salteadores	montándolo ...
desnudaron e hirieron	vendó sus heridas
dejándolo medio muerto	cuidó de él

La parábola, como indicamos, termina transformándose en una pregunta de Jesús sobre "quién llegó a ser prójimo del hombre que cayó en las manos de los bandidos" (v. 36). Aquí vuelven a aparecer los motivos del diálogo inicial. La palabra "plesíon" en la pregunta de Jesús retoma la pregunta del legista que él ahora debe contestar (cf. vv. 29 y 36). El diálogo, del mismo modo que había comenzado, se centra sobre el hacer (poieo) (cf. v. 25b; 28; 37b). La importancia de cada una de estas particularidades que hemos tratado de presentar en el estudio del esquema deberán ser retomadas en la parte exegética de este trabajo.

Teniendo en cuenta los distintos elementos analizados, podemos ahora presentar un esquema global de Lucas 10, 25-37.

c) Esquema de la estructura

Introducción - Presentación del interlocutor	25a
Primer "acto"	
A. Preg. 1 (Leg.): "¿Qué haré... vida eterna?"	25b

Phoca PDF

B. Preg. 2 (Jes.): "¿Qué está escrito...?" 26

B'. Resp. 2 (Leg.): "Amarás al Señor... y a tu prójimo" 27

A'. Resp. 2 (Jes.): " ...haz esto y vivirás" 28

Segundo "acto"

Preg. 2 (Leg.): Queriendo justificarse... "¿Quién es mi prójimo?" 29

Preg. 2 (Jes.): Parábola... " ¿Quién de éstos...?" 30-36

l. PresentacJón de la situación: "un hombre bajaba..." 30b

Acción de los ladrones. - desnudaron

- golpearon
- se fueron
- dejándolo medio-muerto 31

2. a. Sacerdote - bajaba
- vio
- siguió

b. Levita - viniendo
- fue-vio
- siguió de largo 32

c. Samaritano - viajando
- vio
- se compadeció 33

3. a. Acciones del Samaritano - acercándose
- vendó las heridas
- lo montó y condujo

Phoca PDF

- cuidó de él 34

b. Diálogo del Samaritano

con el posadero - (al día siguiente) 35

Preg. 2 (continuación) (Jesús): "¿Quién de estos tres?" 36

Resp. 2 (Leg.): "El que tuvo misericordia..." 37

Resp. 2 (Jes.): "Ve y haz otro tanto".

9. Exégesis de Lc 10, 25-37

l. Introducción de la perícopa (v. 25a)

"En esto se levantó un jurista, y para ponerlo a prueba le dijo ... 'Kai idou...' ,..

La escena comienza presentando un "nomikós", jurista o legista. Esta es una palabra propia de Lucas, quien la usa 7 veces (Lc 7, 30; Lc 10, 25; Lc 11, 45.46.51.53; Lc 14,3). En los otros evangelios sólo aparece en Mt 22, 35. Seguramente el primer evangelio la tomó de Lucas. [38] En todos los casos Le da una imagen negativa del "nomikós": en Lc 7, 30, al decir que frustraron el plan de Dios y luego en los "ayes" del cap. 11. En Lc 14, 3 se la usa también en un ambiente de polémica.

El jurista se levanta para tentarlo. En este contexto, la situación es completamente distinta que en el paralelo de Mc 12, 28 en donde el escri a aparece como un hombre de buena voluntad. Como ya señalamos, posiblemente son dos situaciones diferentes las que dan pie a la presentación del doble mandamiento del amor.

En Lucas aparece desde el principio una situación polémica. Por una parte el jurista se levanta, lo que supone un gesto de cortesía y respeto para el interlocutor, le da el título de Maestro, "didáskalos", que es la traducción griega del título judío de "Rabbí" y por otra parte lo tienta. Lucas señala ya así la ironía de la situación. [39] "Ekpeiradson" no indica necesariamente una trampa para hacerlo poner en contra de la interpretación de qué hay que hacer para heredar la vida eterna, sino más bien un poner a prueba, ponerlo en un apuro. Esta interpretación es posible sobre todo porque en Lucas no se trata de una pregunta teórica sobre la ley como en los otros sinópticos, sino de una pregunta práctica.

10. Primer "acto"

a) Primera pregunta (v. 25b)

"¿ Qué haré para heredar vida eterna?" "Tí poiesas".

La pregunta del legista implica el cumplimiento de alguna obra que pueda asegurar la vida eterna. Es la misma pregunta que el hombre rico hará en Lc 18, 18.

El verbo "kleronoméo", heredar, es bastante frecuente en los LXX. Se lo usa para describir la ocupación de Canaán (Dt 4, 22.26.6, 1 ...), por los israelitas y luego se la utilizará para expresar la perfecta posesión del Reino Mesiánico (Sal 24, 13; Sal 36, 9.11.22.29; Is 9, 21). Israel recibe la tierra como un don de Dios, signo del amor de

Phoca PDF

Yahweh por su pueblo ratificado en la Alianza. Ambos usos se basan en la promesa a Abraham (Gn 12, 1ss).

La literatura intertestamentaria subrayará más la necesidad de cumplir la ley para participar de esta herencia; la idea de la participación del reino como don gratuito queda más difuminada. El B.T. Sanedrín 22, comentando Is 60, 21 interpreta la frase "poseer la tierra" como participación en la salvación futura. Hillel, por su parte dice: "Quien ganó para sí las palabras de la Torah, ganó para sí la vida del mundo futu ro" . [40]

Lucas usa "aionion" sólo para la vida eterna. La palabra no expresa de hecho la idea de interminable, pero quizá la implica. [41]

a) Segunda pregunta (v. 26)

"En la ley ¿qué está escrito ... ?"

En to nomo ti gégraptai ... ;

Jesús quiere suscitar la respuesta del legista enfrentándolo con otra pregunta, que lo remite a la ley [42] Jeremias interpreta el "anaginoskeis" no como "leer" sino como "recitar". El legista responde a Jesús con el texto de Dt 6, 5, que es parte del "Semá Israel", la oración o "credo" que los judíos recitaban diariamente. Esta respuesta a la pregunta por lo que lee, hace pensar que Lucas tradujo por anoginosko el verbo "qará" en el sentido de "recitar", suponiendo como algo obvio la costumbre de recitar la confesión de fe. [43]

b) Primera respuesta (v. 27)

"Amarás al Señor tu Dios ... " "Agapeseis kúrion ton theón ... "

Como ya hemos seffalado más arriba, esta doble cita de la Escritura (Dt 6, 5 y Lv 9, 18) las encontramos utilizadas, aunque de diferente manera, en los otros sinópticos: (Mc 12, 18-31; Mt 22, 35-40). En Mt y Mc las dos citas están separadas; Lucas las ha unido. [44] El Rabinismo se ha preocupado de encontrar un mandamiento que pudiese contener a todos los otros. La esencia de estos dos mandamientos unidos aparece en el Testamento de Isacar 5, 2; Isacar 7, 6, texto que quizá pertenezca al año 200 a.C. [45] Jesús, entonces, podría conocer esta combinación y haberla hecho propia. El legista también conoce este pensamiento; Jesús lo lleva a dar una respuesta, que es la de la 1 y que él ya conoce. El legista que quiere poner a prueba al Señor y es llevado a dar él mismo la respuesta; el único camino para alcanzar la vida eterna es el mismo que ya conoce.

En la cita de Dt, Mc y Lc ponen cuatro potencias con las que se debe amar a Dios en lugar de las tres de T.M. y LXX. Mt, en cambio da tres. Los tres sinópticos usan: : él: de "con toda tu mente", que no pertenece al texto de los LXX. Mt elimina "con todas tus fuerzas". Posiblemente, "con toda tu mente" (ex oles tes dianóias sou) sea una traducción alternativa de la expresión "con todo tu corazón". Para el antiguo israelita el corazón (leb) es la sede del intelecto, allí es donde se debe guardar la Ley (cf. Sal 119, 11). El texto en Lc y Mc al menos podría ser una fusión de los dos modos de decir esta idea, amar a Dios con toda la capacidad intelectual. [46]

Estas cuatro potencias cubren entonces la actividad física, intelectual y moral del hombre. Lucas une directamente los dos man damientos, evitando la repetición del verbo "agapao". Se señala así claramente la unión intrínseca de ambos preceptos. No es posible vivir uno sin el otro.

Para hacer más claro este estudio, comparemos los siguientes cuadros. [47]

Mt 22, 37	Mc 12, 29s. 33	Lc 10, 27
Escucha (Shemá), Israel,		

Phoca PDF

el Señor nuestro Dios		
es el único Señor		
Tú debes amar al Señor	y tú debes amar al	y tú debes amar al
con toda tu alma(psyche)	con toda tu alma(psyche)	con toda tu alma(psyche)
con todo tu corazón(kardia)	con todo tu corazón (kardia)	con todo tu corazón (kardia)
con todo tu espíritu (dianoia)	y con todo tu espíritu (dianoia)	y con todo tu espíritu (dianoia)
y con toda tu fuerza (ischys)...	y con toda tu fuerza (ischys)...	y con toda su fuerza (ischys)
Amarlo con todo su corazón (kardia),		
con toda su inteligencia (synesis)		
y con toda su fuerza (ischys)		

Dt 6, 5	LXX D 6, 5	Mc 12, 30	Mc 12, 33	Mt 22,37	Lc 10,37
	kardia	kardia	kardia	kardia	kardia
lebab	Éescr dianoia				
nephlesh	psyche	psyche	synesis	psyche	psyche
		dianoia		dianoia	ischys
m'od	dynamis	ischys	ischys		dianoia

d) Segunda respuesta

"Haz esto y vivirás"

"Toúto'poíei kai zese"

En esta breve respuesta, Jesús retoma el verbo "hacer" que había utilizado el legista al hacer su pregunta. Ha respondido rectamente, él sabe cuál es el camino que debe seguir para la vida eterna. Jesús usa aquí el presente imperativo; éon este modo verbal quizá se esté subrayando que esta acción debe ser una actitud cotinua, "haz esto continuamente", no una mera obra extraordinaria que conseguiría la participación en la vida eterna. [47b]

Esta primera vuelta del diálogo termina con esta instrucción sobre el hacer, del mismo modo que la "vuelta" siguiente (v. 37), que pondrá fin a la perícopa.

2do. Segundo "acto"

Primera pregunta (v. 29)

"Queriendo justificarse, dijo a Jesús:

¿y quién es mi prójimo?" "Ho de thélon …. "

Phoca PDF

El legista necesita justificar su pregunta. Si el mismo legista propuso como respuesta la enseñanza de Jesús sobre la unidad de los mandamientos y por lo tanto como una doctrina que ambos aceptan, es lógico que ahora crea necesario justificarse, ya que ha hecho una pregunta a pesar que sabía cuál era el pensamiento del Señor.

La pregunta del legista es propia del judaísmo del tiempo de Jesús. Este era un concepto muy discutido y se daban distintas interpretaciones, tendiendo más bien a darle un sentido restrictivo. Puesto que nuestra perícopa se centrará sobre el significado de prójimo, debemos detenemos a analizar más de cerca este concepto en su desarrollo a través del A.T. y la literatura rabínica hasta llegar al Nuevo Testamento, para comprender más profundamente la importancia que tiene tanto el mandamiento del Levítico como el nuevo sentido que aporta. Jesús.

La palabra que generalmente los LXX traducen por "plesíon" es "reac". Su sentido originario y fundamental es el de unirse a alguien por alguna acción (cf. Pr 13, 20; Pr 28, 7). Su sentido más fuerte es el de "amigo" (cf. 1Cro 27, 33; Dt 13, 7; Mi 7, 5); y "amado" (Jr 3, 1.20; Os 3, 1). Otras veces es el compafiero, el camarada (cf. Jb 30, 29; Pr 17, 17), en fin, el hombre en cuanto semejante: Pr 6, 1.3; Pr 18, 17; Pr 25, 28; Pr 26, 19. Por último, en un sentido débil, corno adverbio, con el valor de "mutuamente". Siempre comporta una relación mutua y recíproca; normalmente esta expresión expresada por "reac" está referida a los miembros del mismo pueblo de Dios, a los que están unidos a Yahveh y a sus mandamientos.

En Lv 19, 16-18 para designar a los miembros del pueblo de Dios se usarán "reac" y otros sustantivos. Prójimo son quienes participan de la elección y del pacto y hace referencia a los derechos y deberes que comporta. El precepto del amor en el v. 18 vale, en primer lugar, para los miembros del pueblo. Esto se confirma por el v. 34 donde se extiende el mandamiento de amar al prójimo, "al forastero que reside entre vosotros". Se excluye a su vez al "nokrí", al extranjero que está de paso. La ley concierne precisamente a quienes en base a las condiciones de la época se pueden considerar corno "personas jurídicas". Para el extranjero de paso los deberes se limitan a los de la hospitalidad. Una interpretación tardía del derecho judío limita el mandato del amor al prójimo al israelita y al "prosélito de la justicia" (ger hassedeq) y excluye al samaritano y al forastero de paso, que luego de 12 meses no se haya incorporado a la comunidad judía. [48]

En otros círculos el concepto era más estrecho aún. Los fariseos excluían a todo el que no pertenecía al grupo [49] y los esenios de Qurnrán a todo aquel que no es miembro de la secta: "Odia a todos los hijos de las tinieblas", dice el Manual de Disciplina. [50] Jesús cita una frase que seguramente era un dicho de su tiempo: "Han oído que se dijo: Amarás a tu prójimo y odiarás a tu enemigo" (Mt 5, 43).

Hubo, sin embargo, también algunas voces en el judaísmo pre cristiano que buscaron ampliar el concepto de prójimo. Tenernos un testimonio en Si 13, 15: "Todo viviente arna a su semejante y todo hombre a su prójimo" y en Pr 14, 31: "Quien oprime al débil ultraja a su Hacedor, mas el que se apiada del pobre le da gloria". En estos dichos se parte del principio de que todos los hombres son imagen de Dios y por eso se exige respeto para todos.

Corno indicarnos, este concepto los LXX lo traducen con "plesíon". Los LXX eligieron un término muy general, que en el griego clásico se usaba primeramente con valor adverbial y luego se sus tantiva; indica lo que es cercano en el espacio, el otro. Con valor sustantiva! es usado también en el Nuevo Testamento: el uso predicativo que se hace en nuestro texto supone el sustantival.

Ho plesíon aparece 12 veces con referencia a Lv 19, 18; una vez es cita de Za 8, 16 (Ef 4, 25) y otra como alusión a Hch 7, 27. Solamente dos veces su uso es autónomo (Rm 15, 2 y St 4, 12). [51]

Hay testimonios del uso de Lv 19, 18 como una de las síntesis de la ley. Rabbí Aqiba [52] lo comenta así: Este es un gran principio que abarca toda la Toráh. También Hillel responde a un no judío que quería aprender la 'roráh en el tiempo que podía sostenerse en un sofo pie. El famoso Rabbí le responde: "Lo que no te gusta, no lo hagas a tu prójimo. Aquí está toda la Toráh. El resto es explicación. Ve y aprende" . [53] Jesús enlaza con Hillel. El Señor, sin embargo, presenta este principio positivamente (Mt 7, 12). Hillel se limitaba a decir que no había que hacer mal al

Phoca PDF

prójimo, la versión positiva de Jesús llama a demostrar el amor con actos. [54]

La fuerza de la novedad que aporta Jesús está en la amplitud del concepto. El prójimo ya no se limita a mezquinas fronteras de nación o raza (cf. infra), amigos o enemigos. Esto surgirá claramente en la Parábola.

Posiblemente la pregunta del legista en Lc 10, 29: "¿Quién es mi prójimo?" haya que leerla en este contexto de discusiones acer ca del concepto de prójimo. Nuestro legista seguramente, como la mayoría de los entendidos en la ley del tiempo de Jesús, pensaría en un concepto limitado; su pregunta se refiere entonces a los límites del amor al prójimo dentro de la comunidad nacional.

En este sentido se ha de entender la pregunta del legista en el v. 29 y la pregunta de Jesús en el v. 36. La contraposición entre los dos modos de comprender "plesíon" será uno de los puntos fuertes de la parábola.

Una de las dificultades mayores que justamente encuentran los comentaristas es la de la diferencia que existe entre estos dos modos de entender prójimo. Muchos ven una contradicción y es uno de los argumentos utilizados para no aceptar la unidad de la perícopa. En el v. 29 el prójimo es el "objeto del anior", uno que debe ser amado mientras que en la pregunta de Jesús, en el v. 36, es el sujeto del amor, es decir uno que ama. [55] Frente a estas posiciones, Jeremías demostró [56] que la inconsistencia a la que se hace alusión es más bien formal que no tiene nada de extrafto si se tiene en cuenta que la palabra "reac" expresa una relación recíproca como "camarada, compaftero". Si se designa a uno como tal, esto encierra en sí la obligación de portarse como compaftero frente a él.

La diferencia entonces no es literaria sino que radica en el valor que Jesús y el escriba dan al concepto de prójimo. Más que un conflicto entre diálogo y parábola hay un conflicto en lo que significa ser prójimo para uno y para otro. Lo que importa no es tanto "a quién debo amar", es decir, "quién es mi prójimo", sino "qué significa para mí amar, qué significa para mí ser un prójimo". Se trata, como en Lc 6, 27-28 de amar al enemigo, de "hacer el bien a quien te odia". Jesús entiende al prójimo en esta perspectiva (cf. Lc 6, 33-36; Lc 14, 12-14), mientras que en la perspectiva judaica, representada por el legista, importa buscar quién es capaz de ser mi prójimo.

Por último, una última prueba de la autenticidad del v. 29 en este contexto la da el hecho que en el v. 36 se retoma un término que necesita un antecedente, el cual sólo se encuentra en el v. 29. Habíamos dicho que el escriba parece conocer la enseñanza de Jesús. La conoce, sí, pero no ha llegado a comprender todas las consecuencias prácticas de ésta; precisamente para ayudarlo a percibirlas, Jesús opone las concepciones de la Antigua Alianza a las de la Nueva. "La dificultad entre los v. 29 y 36 es en el fondo la distancia inmensa que se abre entre dos religiones de las cuales sólo la de Jesús ha comprendido plenamente el primado del amor universal". [57]

Mario Sergio Briglia, en dialnet.unirioja.es/

Notas:

1. Andiñach P., *Condiciones para una semántica profunda deade Améniea Latina,* en Rey. Bib. Alg**.** 13-14 (1984), pp. 69-77. Véase: Ricoeur P., *Del conflicto a la convergencia de lo, métodos en exégesis bíblica,* en Exégesis y Hermenéutica, Cristiandad, Madrid 1976.

2. Entre las principales y más conocidas interpretaciones alegóricas de los Padres podemos citar: S. Ireneo de Lyon, Adv. Haer. 3, 17 (PG 7, 930a); S. Agustín "Quae,. tioner evang." lib. 11, q. 19; S. Ambrosio "De Generi contra Man" (PL 15, 1718);Cirilo de Alejandría (PG 72, 681-683) Clemente de Alejandría, "Quis diver", 28ss (PG 9, 633ss).

3. Ver la historia de la interpretación patrística y medieval en: Monselewski W., "Der barmherzige Samariter. Eine Auslegungggerchichttliche Untersuchung zu Lukas 10, 25-37" (Tübingen 1967) Cf. tb. de Lubac H., "Exég se médiévale", (París 1959) Feui llet A., "Le Bon Samaritain" (Le 10, 25-37), en Esp. et Vie 24.26 (1980), pp. 339-351; 369-382. Gerhardsson B., "The Good Samaritain - The Good Shepherd?" Coniectanea Neotestamentica, 16 (Copenhagen 1958).

Phoca PDF

4. Cf. Jülicher A., "Die Gleichnisréden Jesu ", Tübingen, 19103.

5. Cf. Stein R.H., "lnterpretation of the Parable of the Good Samaritain ", en "Scripture, Tradition and Interpretation", (F.S.E.F. Harrison, Gasque, Erdmann, 1978), p. 285.

6. Cf. Dodd C.H.,"Las parábolas del Reino", (Cristiandad, Madrid, 1974) pp. 31-35 · Cf. Jeremias J., "Le parabole di Gesü" (Paideia, Brescia 1973), pp. 66ss.

7. Cf. Dodd C.H., op. cit., p. 27.

8. Cf. Jeremías J., op. cit., p. 35.

9. Cf. Jeremias J.; op. cit., pp. 66-89.

10. Cf. Leland R., "The Literature of the Bible", Grand Rapid, Zondervan 1974, p. 301; Cf. Boucher M., "The Misterious Parable. A Literary Study" (Catholic Bib. Ass. of Am., Washington 1977), pp. 14-25. Cf. especialmente Crossan J.D., "Cliffe of Fall: Paradox and Polyvalence in the Parables of Jesus" (Scabury, New York 1980).

11. Cf. Boucher M., op. cit., p. 20.

12. Cf. Blomberg C., "New Horizons in parable research", TrinJoum NS 3 (1982) pp. 3-17; cf. especialmente p. 7.

13. 13 Cf. Ib., pp. 7-8.

14. Cf. Stein R.H., art. cit., p. 285.

15. Cf. Blomberg C., art. cit., p. 10.

16. Cf. Jeremias J., op. cit., pp. 131 y 186.

17. Cf. Bailey K.E., Poet and Peasant (Grand Rapids, Eerdmann 1976), pp. 72-74.

18. Cf. Crossan J.D., "Parable and Example in the Teaching of Jesus", en Semeia 1 (1974) pp. 63-98.

19. Cf. lb., pp. 63ss.

20. 20 Cf. lb., pp. 85-88.

21. Cf. Metzger B., "A Textual Commentary on the Greek New Testament", United Bible Soc., London, 1975), pp. 152-153.

22. Cf. Plummer A., ".A Critical and Exegetical Commentary on the Cospel according to St. Luke" (Edinburg 1906), p. 287.

23. Cf. Schmid J., "El evangelio según San Lucas" (Herder, Barcelona 1968), pp. 251-254.

Phoca PDF

24. Cf. Grupo de Entrevernes, "Signos y Parábolas. Semiótica y texto el/Qngélico" (Cristiandad, Madrid 1979), p. 40.

25. Cf. Crespy G., "La parabole dite Le Bon Samaritain" Recherches structurales, en Etd. Théol. et Relig. 48 (1973) pp. 61-79. Ver espec. p. 63.

26. Cf. lb., pp. 61-62..

27. Cf. lb., p. 63.

28. Cf. Ramarson L., Comme 'Le Bon Samaritain ', ne cherche qu}} aimer, en Bibli 56 (1975) pp. 532-533.

29. Cf. Crespy G., art. cit., p. 63.

30. Cf. Aland K., "Synopsis quattuor EvangeUorum... " (Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1967), pp. 263-264.

31. Cf. Plummer A., op. cit., 283ss; Cf. Jeremías J., Parabole, p. 250s; cf. Manson T.V., The Saying of Jesus (London 1954), pp. 259-260; cf. Feuillet A., art. cit., p. 341. La opinión contraria es aducida hoy, entre otros por Crossan J.D., art. cit., quien trata de demostrar que la unión de los textos se habría realizado a nivel de la tradición en la fuen te de Lucas.

32. Cf. Jeremias J., "Parabole... ", pp. 140 y 251.

33. A. Toe Century Bible, N. ed., "The Gospel of Luk", (Earle Ellis 1966), p. 157

34. Cf. Bailey K.E., "Through Peasant Eyes", Grand Rapids, Eerdmans 1980), pp. 34-35.

35. Cf. Ib., p. 36.

36. Cf. Crossan J.D., art. cit., pp. 66-70.

37. Cf. Jeremías J., "Parabole... ", p. 247.

38. Cf. The Century Bible, op. cit., p. 284.

39. Cf. Bailey K.E., "Through... ", pp. 36-37. A partir de las notas siguientes citaremos esta obra, fundamental para nuestro estudio, por el nombre del autor solamente.

40. Mishna Pirké Aboth 2,8. Cf. ib., 6.7.

41. Cf. Plummer A., op. cit., p. 284.

42. Jesús no responde sino a través de un recurso dialéctico de tipo "socrático". De hecho, este tipo de retórica es común a algunos relatos bíblicos. Cf. por ej., 2 S 12, 1·12; Is S, 17. Cf. Spinetoli O., Luca, il Vangelo ·ei paveri (Cittadella, Assisi 1982), pp. 377-378.

43. Cf. Jeremías J., Teología del Nuevo Testamento (Sígueme, Salamanca 1980), p. 220.

Phoca PDF

44. Cf. Bomkmann G., "Das Doppelgebot der Liebe", en "Neutestamentliche Studien für R. Bultmann" (Berlín 19S4), pp. 8S-93. Según este autor, Lucas habría conservado la forma primitiva, parenética del doble mandamiento del amor; Mateo le habría dado un carácter polémico y Marcos un giro apologético judeo-helenístico

45. Cf. Test. Dn., 5.3. Cf. Bailey, p. 37.

46. Cf. Plummer A., op. cit., p. 285.

47. Cf. lb. Cf. Jeremias J., "Parabole... ", p. 247. El cuadro sinóptico pertenece a Jeremias J., "Abba y el Mensaje Central del Nuevo Testamento" (Sígueme, Salamanca 1983), p. 88.

47b Cf. Bailey, op. cit., p. 36ss. Siguiendo a Barth, el autor no entiende la pregunta como una autojustificación ante Jesús, sino más bien como si dijese: "cómo debo hacer para ser justificado" y por lo tanto alcanzar la vida eterna, en lo que se refiere al amor al prójimo a través de qué obras. También otros autores protestantes siguen este pensamiento, pero más bien parecería que responde a un cierto a priori teológico; no se ve clara mente cómo esta idea pueda estar detrás del pensamiento del evangelista.

48. Cf. Greven J. y Fichtner H., "Plelion", en Kittel G., "Theologisches Wfüterbuch zum Neuen Testament" (W. Kohlhammer, Stuttgaart 1953) Band IV, pp. 682-685. En adelante. TWNT.

49. Excluyen también al "pueblo de la tierra", el "cam ha 'arez". Cf. Bfilerbeck 11, 51511. Véase la declaración rabínica: "los herejes, denunciadores y apóstatas se arrojan en una fosa de la que no JIOclrán salir" (b. AZ 26a. Cf. tb. Abn. R. Nathan 16, 7).

50. SO lQ SI, 10.

51. 51 Cf. Greven L.H.,art. cit., p. 310.

52. S2 S. Lev. 19, 18. Cf. Billerbeck 1, 367s.

53. S3. Shabb, b. 31 a Bar.

54. S4 Cf. Jeremías J., "Teología...", p. 248.

55. Cf. Ramaroson L., art. cit., p. 532-533. Cf. Stein R.H., art. cit., p. 290.

56. Cf. Jeremias J., "Parabole... ", pp. 247-248.

57. Cf. Feuillet A., art. cit., p. 350.

Phoca PDF