

# “Como vuestro Padre es misericordioso”

## La misericordia en el evangelio de Lucas<sup>1</sup>

**Pedro Cabello Morales**

*Estudio Teológico “San Pelagio” - Córdoba*

**Resumen:** El artículo nos presenta, en el marco del Jubileo extraordinario convocado por el Papa Francisco, un recorrido por la perspectiva lucana de la misericordia tal y como aparece en el tercer evangelio. Lucas, conocido como el evangelista de la misericordia, hace un subrayado especial en este aspecto fundamental de la revelación de Jesús. A la luz de algunos textos significativos, podemos entender mejor el sentido profundo de la misericordia y las implicaciones para nosotros hoy.

**Abstract:** This paper presents an approach to the compassion as it is shown by St. Luke in its third Gospel, taking as a framework the extraordinary Jubilee called by Pope Francis. Lucca, well-known as the compassion evangelist, highlights this core aspect in Jesus revelation. We can understand better the deep meaning of the compassion and its implications nowadays, considering some of his outstanding texts.

El Papa Francisco, por medio de la bula *Misericordiae Vultus*, nos ha convocado a un Año Jubilar de la misericordia con motivo del aniversario de la clausura del Vaticano II. El Papa recoge así la rica herencia del Concilio y de los papas que le han precedido, de un modo particular de San Juan Pablo II que nos regaló en 1980 una verdadera “carta magna” de la misericordia: *Dives in misericordia*. Ya Benedicto XVI afirmó también que “en nuestro tiempo, la humanidad tiene necesidad de que se proclame y testimonie con vigor la misericordia de Dios”<sup>2</sup>. Sin duda alguna, el Papa Francisco, con sus palabras y sus gestos,

---

<sup>1</sup> El texto recoge sustancialmente la ponencia dada en el “Foro Humanismo y Ciencia” organizado por el Servicio de Asistencia Religiosa de la Universidad de Sevilla (SARUS) el 13 de noviembre de 2015.

<sup>2</sup> BENEDICTO XVI, *Ángelus* (16-9-2007).

se ha convertido en un misionero de la misericordia llamando a la Iglesia a la “revolución de la ternura”<sup>3</sup>, a que todos los cristianos se llenen de “deseos de brindar misericordia” como “fruto de haber experimentado la infinita misericordia del Padre”<sup>4</sup>, a que la Iglesia sea “lugar de la misericordia gratuita, donde todo el mundo pueda sentirse acogido, amado, perdonado y alentado a vivir según la vida buena del Evangelio”<sup>5</sup>. Sin duda, este año jubilar pretende ser un revulsivo para ello.

¿Qué entendemos realmente por misericordia? Según la Real Academia de la Lengua “compasión” y “misericordia” tienen significados similares hasta tal punto de que ambos conceptos se intercambian. La palabra “compasión” viene del latín tardío *compassio*, *-onis*, si bien el origen último es griego. Tiene que ver con el *πάθος*, es decir, con el padecimiento, la prueba, el dolor y también con el mundo de los afectos y sentimientos. El sustantivo viene del verbo *πάσχω* que significa “sufrir, padecer, estar afectado”. La palabra “compasión” hace referencia, por tanto, al “sentimiento de ternura, de empatía, de identificación ante los males de alguien”<sup>6</sup>. Por su parte, la palabra “misericordia” significa “inclinación del ánimo a compadecerse, a hacer propios los sufrimientos y miserias ajenos”<sup>7</sup>. La misericordia, en su etimología latina, tiene que ver con corazón (*cor*, *cordis*) y con el pobre (*miser*): viene a significar “tener el corazón (*cor*) con los pobres (*miseri*)”, “sentir afecto por los pobres”<sup>8</sup>. En este sentido general, la misericordia denota la actitud de quien va más allá de sí mismo, sale de sí, trasciende el egoísmo y el egocentrismo y tiene el corazón junto a los pobres y afligidos por toda clase de miserias (pobreza socio-económica, espiritual, moral). La misericordia consiste en hacerse cargo real del sufrimiento ajeno con una voluntad movida por el afecto.

¿En qué consiste realmente la misericordia de Dios? ¿Cuáles son sus características? ¿Dónde podemos aprender esa misericordia, calibrar su significado, comprender su alcance? ¿Cuál es la mejor “universidad” de la misericordia?

<sup>3</sup> PAPA FRANCISCO, *Evangelii Gaudium*, 88. La palabra “ternura” aparece 13x en la exhortación apostólica y otras 20x la palabra “misericordia”. La relación entre ambas es evidente: “Que este Año santo sea el tiempo favorable para redescubrir la necesidad de la ternura y la cercanía del Padre para regresar a Él con todo el corazón”, PAPA FRANCISCO, *Audiencia* (30-4-2016). En esta misma línea, cf. C. ROCCHETTA, *Teología de la ternura. Un «evangelio» por descubrir* (Salamanca, 2001).

<sup>4</sup> PAPA FRANCISCO, *Evangelii Gaudium*, 24.

<sup>5</sup> *Ibid.* 114.

<sup>6</sup> “Compasión” en: REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de la Lengua Española* (Madrid, 2014) recuperado de <http://dle.rae.es/?id=9zruVbj>. María Moliner añade el “deseo de aliviar”: “Pena por el padecimiento de otros y deseo de aliviarlos”, M. MOLINER, *Diccionario del uso del español I* (Madrid, 1991) 685.

<sup>7</sup> “Misericordia” en: DRAE 2014, recuperado de <http://dle.rae.es/?id=PO8rYsZ>. María Moliner, por su parte, introduce el movimiento de la voluntad gracias al verbo “impulsar”: “Sentimiento de pena por los que sufren que *impulsa* a ayudarles o aliviarles”, M. MOLINER, *Diccionario del uso del español II* (Madrid, 1991) 425.

<sup>8</sup> Cf. J. COROMINAS, *Diccionario crítico-etimológico de la Lengua Castellana III* (Madrid, 1954) 387.

Sin duda alguna, la Palabra de Dios. A Dios no tenemos que imaginarlo: ha querido revelarnos su misterio pedagógicamente a través del testimonio de la Escritura. En ella, “Dios sale al encuentro del hombre para hablar con sus hijos”<sup>9</sup>, y nos muestra su rostro, sus entrañas de misericordia. La Palabra de Dios insiste de diversos modos que la misericordia, como forma de trascenderse hacia los demás, especialmente hacia los más necesitados, no es señal de debilidad sino de fortaleza y revela el modo de ser de Dios. En el AT, Dios va hablando y actuando en favor de su pueblo, manifestando su misericordia y compasión, que va más allá de la justicia<sup>10</sup>. Todos son objeto de su misericordia pero, de un modo muy especial, lo son los pobres y necesitados. Su misericordia es, al mismo tiempo, expresión de su santidad, de su justicia y de su fidelidad<sup>11</sup>. A pesar de la mala prensa que tiene entre muchos por presentar pasajes difíciles de digerir para un corazón educado en el evangelio (¡qué hermoso sería que lo redescubriéramos cada día más!)<sup>12</sup>, el AT es un verdadero arsenal de pasajes que hablan de la misericordia, no sólo de Dios para con el hombre, sino también de los hombres entre sí: cómo no hablar del encuentro entre Jacob y Esaú o entre José y sus hermanos (modelos de perdón y compasión) o la actitud del rey David ante Saúl o ante su hijo Absalón<sup>13</sup>. El mismo Salmo 135, con su estribillo “es eterna su misericordia”, es un verdadero canto al amor de Dios hecho compasión y ternura hacia su pueblo. Ya en el NT, esa misericordia presenta un rostro, Jesucristo, el Verbo encarnado. Sus palabras y sus obras, su misma vida, son transparencia de la misericordia de Dios, son expresión palpable de la compasión divina. Jesús revela el rostro misericordioso de Dios<sup>14</sup>. De todos los libros del NT es, sin duda, el evangelio de Lucas el que trata con mayor detalle el tema del amor y misericordia en las enseñanzas y acciones de Cristo hasta el punto de haber sido llamado “el evangelio de la

---

<sup>9</sup> *Catecismo de la Iglesia Católica*, 104.

<sup>10</sup> “Si Dios se detuviera en la justicia dejaría de ser Dios, sería como todos los hombres que invocan respeto por la ley. La justicia por sí misma no basta, y la experiencia enseña que apelando solamente a ella se corre el riesgo de destruirla. Por eso Dios va más allá de la justicia con la misericordia y el perdón [...] Esta justicia de Dios es la misericordia concedida a todos como gracia”, PAPA FRANCISCO, *El nombre de Dios es misericordia* (Madrid, 2016) 21. Cf. J. M. YAGUAS, “«Dives in misericordia». El amor misericordioso, fuente y perfección de la justicia”: *Scripta Theologica* 14 (1982) 601-613.

<sup>11</sup> “En el Antiguo Testamento, la misericordia de Dios se halla inseparablemente unida a otros modos de la revelación divina y no puede ser desgajada de este contexto ni considerada de forma autónoma”, W. KASPER, *La misericordia. Clave del Evangelio y de la vida cristiana* (Santander, 2015) 57.

<sup>12</sup> BENEDICTO XVI, *Verbum Domini*, 42. Desmontando esta imagen distorsionada del AT, cf. A. RODRÍGUEZ CARMONA, *La primera alianza. Una historia de misericordia* (Madrid, 2015).

<sup>13</sup> D. BARTHÉLEMY, *Dios y su imagen. Esbozo de una teología bíblica* (Madrid, 2011) 144-146. Llega a afirmar el exegeta dominico que “en David, el corazón del Padre revela sus profundidades” (p. 146).

<sup>14</sup> “Todo en Jesús habla de misericordia, es más, Él mismo es la misericordia”, PAPA FRANCISCO, *Mensaje para la XXXI Jornada Mundial de la Juventud* (15-8-2015).

misericordia”<sup>15</sup>. El perdón, la compasión y la misericordia se encontraban, sin duda, en el centro de la misión y predicación del Jesús histórico y van a ser recogidos y ampliados por Lucas en su tarea redaccional. El Papa Francisco ha escogido como lema para el Jubileo *Misericordiosos como el Padre*, que se inspira precisamente en el versículo del evangelio de Lucas: “Sed misericordiosos, como el Padre vuestro es misericordioso” (Lc 6,36). Es por ello, por lo que le dedicamos este artículo a profundizar en el modo como el evangelista Lucas presenta la misericordia.

## 1. LUCAS, EL EVANGELISTA DE LA MISERICORDIA

La misericordia es un tema central que enmarca la totalidad del evangelio de Lucas y se hace además presente en momentos claves de la vida y del ministerio de Jesús. Es como un “bajo continuo” que acompaña toda la melodía evangélica resaltando en momentos puntuales de un modo llamativo. Textos donde aparecen los sustantivos “misericordia» o “compasión”, o el adjetivo “misericordioso”, son muy numerosos (Lc 1,50.54.58.72.78; 6,36; 7,13; 10,33.37; 15,20; 16,24; 17,13; 18,38.39). Es por ello por lo que Lucas ha sido considerado el “scriba mansuetudinis Christi”<sup>16</sup>. Uno de los grandes especialistas en el tercer evangelio, Joseph A. Fitzmyer, reconocía que “las cualidades de misericordia, amor, atractivo, alegría y delicadeza que configuran la imagen de Jesús en el tercer evangelio tienden a suavizar una presentación más ruda, como la que nos dan, a veces, los otros evangelistas”<sup>17</sup>. Para Lucas, Jesús es personalmente la expresión de las entrañas de misericordia de Dios. Por su parte, Olegario González de Cardedal reconoce en el evangelio de Lucas “el relato de la ternura de Dios, revelada e interpretada en la ternura de Cristo”<sup>18</sup>.

<sup>15</sup> SAN JUAN PABLO II, *Dives in Misericordia*, 3. Cf. M.-J. LAGRANGE, *Évangile selon Saint Luc* (París, 1948) XLVII. No es casualidad que, durante el Jubileo, las lecturas para los domingos del Tiempo Ordinario sean tomadas del Evangelio de Lucas (ciclo C): “Las enseñanzas propias de Lucas son, en primer lugar, la ternura y la misericordia, trazas distintivas del ministerio de Cristo [...] muchas narraciones propias de Lucas, a lo largo del año, ilustran el tema de la misericordia divina [...] escrito para los gentiles, el evangelio de Lucas evidencia cómo la misericordia de Dios va más allá del pueblo elegido para abrazar a aquellos que antes estaban excluidos”, CONGREGACIÓN PARA EL CULTO DIVINO, *Directorio Homilético* (29-6-2014) 145.

<sup>16</sup> DANTE ALIGHIERI, *De monarchia*, 1.18. Las publicaciones que presentan el evangelio de Lucas desde esta perspectiva de la misericordia son numerosas. Cf. G. RAMIS DARDER, *Lucas, evangelista de la ternura de Dios* (Palabra y vida 5; Estella, 1997); E. BOSSETTI, *Luke: The Song of God's Mercy* (Boston, 2006); E. J. CRUZ ARAUZ, *Jesús: el rostro de la Misericordia del Padre a la luz del Evangelio según San Lucas* (México, 2015); CH. SCHÖNBORN, *Luc, l'évangile de la miséricorde* (Paris, 2015); M. HUBAUT, *Grâce et miséricorde. Commentaire de l'Évangile de saint Luc* (Paris, 2015).

<sup>17</sup> J. A. FITZMYER, *El evangelio según Lucas I. Introducción general* (Madrid, 1986) 435.

<sup>18</sup> O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *La entraña del cristianismo* (Salamanca, 1998) 44. El autor reconoce que “Dios de la ternura es probablemente una de las designaciones que revelan mejor la relación de Dios con el hombre, por ser él fruto exclusivo de su amor, destinatario permanente de su amor y objeto perenne de su espera en el amor” (p. 53); “Dios es ternura, fidelidad, misericordia; un poder que se hace solidaridad y una misericordia que se hace perdón” (p. 56-57).

## 1.1 “Sed misericordiosos como vuestro Padre” (Lc 6,36)

Además de la presencia de la misericordia, el perdón y la conversión en momentos decisivos de su evangelio, Lucas ha insertado unos cuantos relatos de su fuente propia, con hechos o palabras de Jesús, que los otros evangelios desconocen y en los que destacan el perdón y la misericordia como tarea del Padre, de Jesús e, incluso, del creyente. Un cambio significativo nos pone en la pista de la importancia de la misericordia para Lucas. Casi en los primeros compases del evangelio recoge Lucas: “Sed misericordiosos como vuestro Padre es misericordioso” (Lc 6,36). Estas palabras se convierten en toda una síntesis del evangelio, del modo de ser y de actuar de Jesús como rostro de la misericordia del Padre, y, al mismo tiempo, indica el interés que persigue el evangelista al recoger las acciones y enseñanzas de Jesús al respecto: no es otra que nos convirtamos en prolongadores de esa misma misericordia, en que seamos, vivamos y actuemos como lo hizo Jesús.

En el centro del discurso de la montaña recogido por Mt, se encontraba la expresión “sed perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto” (Mt 5,48), que es un eco de aquel mandamiento recurrente como un estribillo en el código de santidad en el Levítico: “sed santos porque yo, vuestro Dios, soy santo” (Lv 11,44; 19,2; 20,7.26; 21,8). La ordenación religiosa y sociopolítica del pueblo judío y la espiritualidad de todos los grupos arrancaba de esta exigencia radical. La santidad era la cualidad esencial de Dios, el principio de orientación para la conducta del pueblo elegido. El ideal era ser santos como Dios. Sin embargo, esta santidad de Dios era entendida como “separación de lo impuro” y de lo no santo. Cada miembro del pueblo de la alianza estaba llamado a reflejar en su propia conducta la santidad de Dios (Lv 20,7) que se convertía en modelo de sus acciones y actitudes. Para los antiguos, “santo” no se oponía a “imperfecto”, sino a “profano”. La santidad define ante todo el ser mismo de Dios: es “el tres veces santo” (cf. Is 6,3). La solución propuesta por el culto antiguo para satisfacer a esta exigencia de santidad era una solución ritual consistente en un sistema de separaciones rituales. Por otro lado, el pueblo judío buscaba su propia identidad santa y pura, excluyendo a las naciones impuras y paganas. Esta búsqueda de santidad levantaba fronteras, generaba discriminaciones y despertaba resentimientos. Mt interpreta en el sermón de la montaña la santidad como perfección. Lc, en cambio, prefiere hablar de misericordia: “Sed misericordiosos como vuestro Padre es misericordioso” (Lc 6,36). El evangelista Lucas resume certeramente el mensaje de Jesús. Para él, la misericordia es la perfección de la esencia divina<sup>19</sup>. Jesús introdujo en aquella sociedad una alternativa que lo transformaba todo. De ningún modo se niega la santidad de Dios, pero lo que cualifica esa santidad no es la separación de lo impuro, el rechazo de lo no-santo. Dios es grande y santo, no porque rechaza y excluye a los paganos, pecadores e impuros,

---

<sup>19</sup> P. FRAILE YÉCORA, *Entrañas de misericordia. Jesús, ternura de Dios* (Madrid, 2015) 105-128.

sino porque ama a todos sin excluir a nadie de su compasión<sup>20</sup>. Por eso, la misericordia no es para Lucas una virtud más, sino la única manera de ser como Dios. Cuando Jesús pronuncia estas palabras, al comienzo de su ministerio, sus oyentes no llegan a calibrar su alcance ni su contenido específico. Es a lo largo del evangelio donde se va explicitando en qué consiste “ser misericordioso” a partir de las palabras y los dichos de Jesús. No es casual que en el centro del evangelio encontremos la parábola del buen samaritano que nos presenta un modo concretísimo de “hacer misericordia” seguido de una invitación de Jesús que viene a reafirmar lo dicho en Lc 6,36: “Vete y haz tú lo mismo” (Lc 10,37).

## 1.2 Palabras que expresan la misericordia en Lucas

El vocabulario empleado por Lucas para referirse a la misericordia es variado y más frecuente que en los otros evangelios<sup>21</sup>. De todas las palabras destacamos tres: 1) el sustantivo ἔλεος y el verbo ἐλεέω; 2) el sustantivo σπλάγχνα y el verbo σπλαγχνίζομαι; 3) y el adjetivo οἰκτιρμός.

En Lc 1,50.54.58.72.78; 10,37; 16,24; 17,13; 18,38.39 aparece el sustantivo griego ἔλεος o el verbo ἐλεέω, que pueden traducirse por «misericordia» y «compasión» y «tener misericordia», respectivamente. Hace alusión al sentimiento de compasión que se experimenta ante la desgracia en la que ha caído una persona sin culpa por su parte. El término va más allá del mero enternecimiento y tristeza por la aflicción del ser humano y designa la libre e indulgente solicitud de Dios por él. Se trata de un concepto relacional que no alude a una acción aislada, sino a una acción que se prolonga en el tiempo. En la Biblia de los LXX suele traducir la palabra *hesed* que significa “amor firme, amor de alianza, amor fiel, favor inmerecido, afabilidad, benevolencia y, por extensión, también denota la gracia y la misericordia divinas”. Sería como la versión masculina del amor. En todos estos pasajes donde aparecen el sustantivo griego ἔλεος o el verbo ἐλεέω, la misericordia no es sólo un sentimiento que conmueve los quicios interiores de Dios y de las personas, sino un sentimiento que arrastra a actuar e implicarse en el bien y la salvación de los otros.

Otra palabra que emplea Lucas es el verbo σπλαγχνίζομαι que tiene la misma raíz de la palabra griega σπλάγχνα usada para hablar de los órganos internos, las

<sup>20</sup> Es muy interesante, a este respecto, la reflexión del rabino Jacob Neusner: “Imitar a Dios, ser como Dios, ser santo como Dios [...] ¿Qué significa entonces exactamente ser «como Dios»? He aquí una respuesta: «Abbá Saúl dice: Trata de ser como él. Si él es compasivo y misericordioso, sé también tú compasivo y misericordioso [porque está escrito: El Señor, Dios, es compasivo y misericordioso (Ex 36,6)]» (*Mekilta atribuida a Rabí Ismael*, XVIII, II, 3). Ser como Dios significa imitar la compasión y la misericordia de Dios: ellas son las que hacen que Dios sea Dios, y ellas son las que pueden hacernos como Dios [...] Así pues, para ser santo como Dios debo vestir al desnudo, visitar al enfermo, consolar al afligido, enterrar a los muertos”, J. NEUSNER, *Un rabino habla con Jesús* (Madrid, 2008) 134-136.

<sup>21</sup> Cf. H.-H. ESSER, “Misericordia” en: L. COENEN & E. BEYREUTHER & H. BIETENHARD, *Diccionario teológico del Nuevo Testamento III* (Salamanca, 1983) 99-106.

entrañas, el corazón como sede de los afectos. En medicina se usan las palabras “esplancnología” y “esplancnotomía” para hablar del estudio y de la disección de vísceras, respectivamente. Vendría a traducirse como “tener misericordia que remueve las entrañas”. En el texto bíblico se presenta esta terminología de las “entrañas” con sentido de “ternura” que mueve a la persona a actuar en favor del necesitado. En nuestro lenguaje común se dice que una persona “no tiene entrañas” o “tiene cerradas las entrañas” cuando es incapaz de compadecerse de alguien. Al mismo tiempo, se dice que alguien es “entrañable” cuando tiene la capacidad de acoger con calor a otro<sup>22</sup>. De las 12 veces que aparece el verbo en los evangelios, sólo 3 veces lo encontramos en Lucas: en las parábolas del buen samaritano (Lc 10,33) y del padre misericordioso (Lc 15,20), así como el episodio de la resurrección del hijo de la viuda de Naím (Lc 7,13). En cuanto al sustantivo, es el único evangelista que presenta la expresión “entrañas de misericordia” (σπλάγχνα ἐλέους, cf. Lc 1,78). El verbo σπλαγγνίζομαι expresa siempre una actitud interior ante el hombre sufriente, las emociones afectuosas, una misericordia hecha ternura pero que lleva a la acción, a cambiar totalmente la situación. Por un lado, comporta un sentimiento físico de estremecimiento y, por otro, una actitud psicológica, un sentimiento o afecto que envuelve y conmociona a toda la persona impulsándola a la acción, a buscar los medios necesarios para remediar la situación. De modo plástico, enraíza la idea de la misericordia en el ámbito del nacimiento, el seno materno donde el amor hace surgir la vida. De hecho, el sustantivo σπλάγχνα traduce el hebreo *rahamin* (“útero, seno materno”)<sup>23</sup>. Las entrañas de la persona y, de un modo especial, las entrañas maternas, tanto en el AT como en el NT, son tenidas por la sede de los sentimientos. Sería la variante femenina de la fidelidad expresada en el *hesed*. En el AT se usaba principalmente con la acepción de “mostrar o tener misericordia” (Ex 33,19; Os 1,7; Is 14,1; 54,8;

<sup>22</sup> San Juan de Ávila habla del sentido de entrañas en referencia a la misericordia: “La misericordia es negocio de entrañas [...] no de lengua, no fingida misericordia, sino una misericordia de entrañas: que estoy yo miserable de ver a mi prójimo en trabajos. Cosa es de corazón tener sentimiento verdadero del trabajo de mi prójimo con deseo de lo remediar. Y ve aquí una señal de las que hay, en que un hombre puede ver si es de los escogidos para el cielo. Si tiene estas entrañas de misericordia, es una de las señales que tienen los predestinados [...] No puede ser nadie escogido de Dios si no está vestido de entrañas de misericordia. Han de estar vestidos de esta ropa, y el que tal ropa tiene, gran señal que es santo y escogido de Dios. ¿Sabéis por qué? Porque tiene el tal una prenda: que Dios y él son de un corazón. En tener una ánima entrañas de misericordia, es semejable a Él”, SAN JUAN DE ÁVILA, *Comentario a la Carta de San Juan 23 en: Obras Completas II* (Madrid, 2001) 318-319.

<sup>23</sup> G. ABBOT-SMITH, *A Manual Greek Lexicon of the NT* (Edinburgh, 1936) 414; C. SPICQ, “σπλάγχνα” en: *Lexique théologique du Nouveau Testament* (Fribourg, 1991) 1409-1412. Hasta el s. II a. C., no se conocía esta traducción. Es a partir del *Testamento de los XII Patriarcas*, obra intertestamentaria, donde este término griego empieza a traducir *rahamin* trasponiéndolo, por primera vez, directamente a Dios: “En los últimos días Dios envía sus entrañas sobre la tierra y morará en quien encuentre entrañas de misericordia” (4 Q Ben 3). Cf. Sim 2,4; Lev 4,4; Zab 2.2.4; 5,3; 7,3; Nef 4,5; 7,4; Jos 15,3; Ben 3,7. Algunos autores como Köster encuentran en este uso el supuesto inmediato de la acepción neotestamentaria del término. H. KÖSTER, “σπλάγχνον” en: G. KITTEL & G. FRIEDRICH, *Theological Dictionary of the New Testament VII* (Grand Rapids, 1964-1976) 552.

Jr 33,26). El profeta Oseas, de modo incomparable y dramático, habla de que a Dios le da un vuelco el corazón y se le conmueven las entrañas: a Dios le mueve un amor verdaderamente apasionado por el ser humano. El adjetivo *raham* aparece en los salmos en el contexto del perdón de los pecados (Sal 78,38), de la protección de los enemigos (Sal 86,15), del recuerdo de los grandes hechos del Señor (Sal 111,4) y de la alabanza de Dios (Sal 145,8). Cuando los textos dicen que Jesús se compadeció, su significado apunta a una emoción y reacción más fuerte y profunda: a Jesús se le conmueven las entrañas ante el dolor de su pueblo. Concretamente, en el relato del padre misericordioso, el narrador dirige la atención del lector al corazón del padre, a su prisa por acercarse al que aún estaba lejos, a su afecto emocionado y desbordante, a su preocupación por las necesidades básicas de su hijo (el vestido y el alimento) e incluso, al “exceso” de amor con que le restituye en su condición de hijo (“traed aprisa el mejor vestido y vestidle, ponedle un anillo en su mano y unas sandalias en los pies”)<sup>24</sup>.

El adjetivo οἰκτιρμός, que no es usado por ningún otro evangelista, lo encontramos dos veces en Lucas (Lc 6,36) con la formas οἰκτίρμων y οἰκτίρμονες, en una frase paradigmática porque Jesús invita a los que escuchan a ser misericordiosos como el Padre que se convierte así en fundamento y norma de la misericordia humana. El adjetivo significa también “compasivo”, “misericordioso”, tanto en el sentido del mero sentimiento como en el de la misericordia solícita. Es el término que traduce normalmente el hebreo *raham* y aparece con muchísima frecuencia en los Salmos. Lo mismo que *rahamin* el adjetivo οἰκτιρμός aparece en el AT casi siempre en plural. Es usado a menudo como sinónimo de ἔλεος.

## 2. LAS ENTRAÑAS DE MISERICORDIA DE DIOS: LOS HIMNOS LUCANOS

Los evangelios de la infancia funcionan al inicio del evangelio de Lc como un gran puente entre el AT y el NT. Los personajes, muchos de ellos ancianos (Isabel, Zacarías, Simeón, Ana), sus circunstancias personales y sus intervenciones nos recuerdan muchos pasajes del AT<sup>25</sup>. El lenguaje, fuertemente semitizante, parece imitar el griego de los LXX y el aluvión de citas y alusiones al AT hace

<sup>24</sup> Olegario González de Cardedal reflexiona sobre el sentido genuino de la palabra “misericordia” en relación con *rahamin* que habla de algo previo y primordial: habla de la emoción que sube desde lo más profundo y convulsiona toda la persona desde su interior. La madre no tiene misericordia de su hijo: tiene querer, ansia, preocupación, cf. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, 46-47.

<sup>25</sup> Este trasfondo del AT es puesto en evidencia por una amplia mayoría de autores. Cf. R. LAURENTIN, *Les Évangiles de l'enfance du Christ* (Paris, 1982) 57; S. MUÑOZ IGLESIAS, *Los evangelios de la infancia I. Los cánticos del Evangelio de la Infancia según san Lucas* (Madrid, 1990) 25-60; U. MITTMANN-RICHERT, *Magnifikat und Benediktus: Die ältesten Zeugnisse der judenchristlichen Tradition von der Geburt des Messias* (WUNT 2/90; Tübingen: 1996) 7-32; A. GARCÍA SERRANO, *The Presentation in the Temple. The Narrative Function of Lk 2:22-39 in Luke-Acts* (AnBib 197; Roma, 2012) 45-47; S. FARRIS, *The Hymns of Luke's Infancy Narratives: Their Origin, Meaning and Significance* (JSNT.S 9; Sheffield, 2015).



de los mismos una especie de prolongación y, al mismo tiempo, una apertura a la novedad y al cumplimiento de las promesas<sup>26</sup>. En estos capítulos, Lucas establece un paralelismo entre Juan Bautista y Jesús que pone de manifiesto, por un lado, la común sumisión de los dos niños a la voluntad de Dios y, por otro, la superioridad de Jesús y la total subordinación de Juan, el precursor, a su Salvador y Señor<sup>27</sup>. Dentro de los evangelios de la infancia, los himnos que recoge Lucas (*Magnificat* y *Benedictus*) presentan, sin duda, una síntesis preciosa de teología del AT –las referencias a la promesa, la alianza, el pueblo, Abraham y su descendencia, los padres, la casa de David o los profetas dan fe de ello– y, al mismo tiempo, un anticipo de lo que irá desarrollándose después, una verdadera introducción a algunos de los principales temas del evangelio<sup>28</sup>. Los dos himnos resumen la teología de la primera alianza en torno a la idea de la misericordia de Dios y la correspondiente espiritualidad de los pobres<sup>29</sup>, y sirven de anticipo de la cristología de Lucas que va en la misma dirección. Los dos himnos alaban la grandeza de la misericordia de Dios, expresan la alegría ante la fidelidad de Dios que, acordándose de su misericordia (Lc 1,54), ha cumplido su promesa (Lc 1,55), ha visitado y redimido a su pueblo (Lc 1,68) y la ha ofrecido la libertad y la paz necesarias para servirle. Las promesas se cumplen en Cristo, “sol que nace de lo alto” (Lc 1,78), con el que llega la misericordia de Dios, la salvación, luz que ilumina a las naciones y gloria de Israel (Lc 2,32).

<sup>26</sup> Afirma de un modo muy sugerente John Drury: “To turn from Luke 1-2 to OT narrative is to cross no boundaries but to remain in the same country, to hear the same language in the same forms describing similar events”, J. DRURY, *Tradition and Design in Luke's Gospel. A Study in Early Christian Historiography* (London, 1976) 8. Cf. M. ORSATTI, “Storicità e Vangeli dell'infanzia”: *RThL* 9 (2004) 603-622; K. D. LITWAK, *Echoes of Scripture in Luke-Acts: Telling the History of God's People Intertextually* (JSNT.S 282; London, 2005) 104-109.

<sup>27</sup> A. GEORGE, “Le parallèle entre Jean-Baptiste et Jésus en Lc 1-2” en: *Etudes sur l'oeuvre de Luc* (SB; Paris, 1978) 43-65; P. MULQUEEN, “Luke's Use of Story Advancement by Comparison (synkrisis) to Delineate and Develop the Respective Roles of Jesus and John the Baptist”: *Australian eJournal of Theology* 2 (February 2004). Esta técnica llamada *synkrisis*, común en la literatura griega, es muy usada por Lucas tanto en su evangelio como en Hch. Uno de los que ha estudiado más el tema ha sido Jean-Noël Aletti. Cf. J.-N. ALETTI, *Quand Luc raconte* (Paris, 1998) 69-112.

<sup>28</sup> Cf. F. Ó. FEARGHAIL, *The Introduction to Luke-Acts: A Study of the Role of Lk 1, 1-4, 44 in the Composition of Luke's Two-volume Work* (AnBib 126; Roma, 1991); T. P. OSBORNE, “Les ‘hymnes’ du récit de l'enfance de l'évangile de Luc. Première partie: cinq thèses sur la fonction des hymnes de Lc 1-2” en: D. GERBER & P. KEITH, *Les hymnes du Nouveau Testament et leurs fonctions* (LeDiv 225; Paris, 2009) 281-294. Afirma, a este respecto, François Bovon: “The Magnificat (Luke 1:47-54) and the Benedictus (Luke 1:68-79) are witnesses to a soteriology that, because it is expressed in OT terms, assures the continuity of God's project in the history of Israel”, F. BOVON, *Luke the Theologian: Fifty-five Years of Research (1950-2005)* (Waco, 2005) 279.

<sup>29</sup> R. DILLMANN, “El relato lucano de la infancia como actualización y contextualización de la piedad prejudia de los pobres y su significado pragmático” en: M. GRILLI & D. LANDGRAVE GÁNDARA & C. LANGNER (eds.), *Riqueza y solidaridad en la obra de Lucas* (Evangelio y cultura 3; Estella, 2006) 9-31. Se han puesto también en evidencia paralelos con textos de Qumrán, cf. G. J. BROOKE, “Songs of Revolution: The Song of Miriam and its Couterparts” en: *The Dead Sea Scrolls and the New Testament* (Minneapolis, 2005) 271-281; S. HULTGREN, “4Q521 and Luke's Magnificat and Benedictus” en: F. GARCÍA MARTÍNEZ (ed.), *Echoes from the Caves: Qumran and the New Testament* (Leiden, 2009) 132.

## 2.1. El *Magnificat* (Lc 1,46-55)

El *Magnificat* es un himno de alabanza a la misericordia de Dios en que se revela, de un modo singular, la familiaridad de María con la Palabra de Dios<sup>30</sup>. A la hora de expresar sus sentimientos, ¡qué mejor que usar las mismas palabras con las que rezaba, palabras conocidas y meditadas! Las palabras de María se inspiran fundamentalmente en las de Ana, madre de Samuel, tal y como las encontramos en los primeros capítulos de 1 Samuel<sup>31</sup>. Hay autores que han querido ver también una tipología entre María y Abraham, padre de los creyentes. Si ya las palabras del ángel a María “nada hay imposible para Dios” (Lc 1,37) evocaban lo que Dios dijo a Abraham: “¿Es que hay algo extraordinario para Dios?” (Gn 18,14), el desenvolvimiento del *Magnificat* subraya la identificación de la madre de los creyentes con el padre de los creyentes<sup>32</sup>. Se pueden distinguir cuatro estrofas: 1) la misericordia de Dios con María; 2) el poder, la santidad y la misericordia de Dios; 3) proceder habitual de Dios con tres grupos en contraste: orgullosos-humildes, poderosos-débiles, ricos-pobres; 4) fidelidad de Dios con Israel.

### a) *Misericordia de Dios con María (Lc 1,46-49a)*

María expresa el motivo de su júbilo que no es otro que la obra de la redención, por la que Dios ha revelado su grandeza, mostrándose para ella como Dios de salvación. Casi siempre este tipo de cánticos presentan en primer lugar la alabanza y seguidamente los motivos de la misma<sup>33</sup>. Ella es sólo la “esclava” (Lc 1,48; cf. Lc 1,38) y reconoce su “pequeñez” (ταπεινός; Lc 1,48) frente a Dios a quien engrandece (μεγαλύνει). El himno retoma claramente, en forma de cántico, el mismo *fiat* del relato de la Anunciación en el que también se reconocía la “esclava del Señor” (Lc 1,38)<sup>34</sup>. Es propio de la verdadera humildad: saber situarse correctamente. Las alabanzas de Isabel (Lc 1,42-43) no son rechazadas por María ni se las apropia indebidamente,

<sup>30</sup> Cf. BENEDICTO XVI, *Verbum Domini*, 28. Afirma también en *Deus caritas est*: “El *Magnificat* – un retrato de su alma, por decirlo así– está completamente tejido por los hilos tomados de la Sagrada Escritura, de la Palabra de Dios. Así se pone de relieve que la Palabra de Dios es verdaderamente su propia casa, de la cual sale y entra con toda naturalidad. Habla y piensa con la Palabra de Dios; la Palabra de Dios se convierte en palabra suya, y su palabra nace de la Palabra de Dios”, BENEDICTO XVI, *Deus caritas est*, 41.

<sup>31</sup> Cf. R. E. BROWN, *El nacimiento del Mesías. Comentarios a los evangelios de la infancia* (Madrid, 1982) 373-375; JOSEPH RATZINGER, *Obras Completas VI/1. Jesús de Nazaret. Escritos de cristología* (Madrid, 2015) 91. La conexión especial entre el texto que nos ocupa y los relatos de Elcaná y Ana (1 S 1-3) fue puesto en evidencia de un modo exhaustivo por E. BURROWS, “The Gospel of the Infancy: the Form of Luke Chapters 1 and 2” en: E. F. SUTCLIFFE (ed.), *The Gospel of the Infancy and Other Biblical Essays* (London, 1940) 1-12.

<sup>32</sup> G. M. BEHLER, *Alabanza bíblica de la Virgen* (Madrid, 1972) 76.

<sup>33</sup> MUÑOZ IGLESIAS, 125.

<sup>34</sup> R. COSTE, *El Magnificat o la revolución de Dios* (Madrid, 1989) 87. Esta presentación cuadra plenamente con el contexto espiritual de los *anâwîm*, los pobres que esperan y reciben de Dios la salvación. María se convierte en su portavoz, como ya lo fueron también otras santas mujeres en el AT (Ana o Judit). Cf. BROWN, 372.

sino que las “encauza” a Dios, reconociendo que todo en ella es obra de su gracia, del don de haberse “fijado” (ἐπιβλέπω) en ella. Recordamos a Ana, madre de Samuel, cómo en su oración a Dios pedía que se “fijara” en la pequeñez de su sierva usando las mismas palabras de María (ἐπιβλέπων ἐπιβλέψης ἐπὶ τὴν ταπεινώσιν τῆς δούλης σου; cf. 1 S 1,11). Mirar la situación aflictiva o deficiente de sus fieles es una actitud atribuida frecuentemente a Dios en el AT y expresados casi siempre con los mismo términos “ver” (ἐπιβλέπω) y “pequeñez” (ταπεινός)<sup>35</sup>. Desde el principio, las palabras de María citan casi textualmente el cántico de Ana pronunciado cuando llevó a su hijo Samuel a Silo para ofrecerlo al Señor (1 S 2,1-10), con todo desaparecen algunas expresiones que podían juzgarse como llenas de desprecio y desdén. El verbo usado por María, “engrandecer” (μεγαλύνω), lo encontramos siempre en el AT aplicado a las intervenciones maravillosas de Dios con su pueblo y a la alabanza con la que el pueblo canta las hazañas de su Dios. Así, por ejemplo, en el Sal 34,2-4 se nos dice: “Bendigo al Señor en todo momento, su alabanza está siempre en mi boca; mi alma se gloria en el Señor, que los humildes lo escuchen y se alegren. Proclamad conmigo la grandeza del Señor, ensalcemos juntos su nombre”. Los tres temas que toca María en este primer “compás” de su cántico (“engrandecer”, “alegrarse” y “salvación”) los encontramos en el Sal 70,5 (“alégrense y gocen contigo todos los que te buscan y digan siempre «Dios es grande» los que desean tu salvación”) y en Hab 3,18 (“Yo exultaré con el Señor, me gloriaré en Dios, mi salvador”). Aparece de nuevo el tema de la alegría (verbo ἀγαλλιάω) por el cumplimiento de la promesa y de la alianza davídica: la alegría de la salvación que ya encontramos previamente al hablar de la reacción de Juan en el seno de su madre (cf. Lc 1,41.44). Termina reconociendo que todas las generaciones la llamarán bienaventurada (verbo μακαρίζω) como un eco de Gn 30,13 en el que Lía, esposa de Jacob, tras el nacimiento de su hijo Aser, afirma: “¡Qué felicidad! Seguro que las mujeres me felicitarán”.

*b) El poder, la santidad y la misericordia de Dios (Lc 1,49b-51a)*

En este segundo momento, aparecen tres atributos de Dios: su poder (“fuerza”), su santidad y su misericordia. Las grandes proezas realizadas por Dios son cantadas en el AT, de un modo especial, haciendo referencia al Éxodo. Encontramos un eco precioso de esta parte en el Sal 103,1-2.17-18: “Bendice, alma mía, al Señor y todo mi ser a tu santo nombre. Bendice, alma mía, al Señor y no olvides sus beneficios [...] La misericordia del Señor dura desde siempre y por siempre, para aquellos que lo temen; su justicia pasa de hijos a nietos: para los que guardan su alianza y recitan y cumplen sus mandatos”. En otras ocasiones, en el AT, se nos dice que “su misericordia llega hasta los cielos” (Sal 36,6; 57,11), “llena toda la tierra” (Sal 33,5), es “para siempre” (Sal 100,5).

<sup>35</sup> La lista de pasajes bíblicos del AT es interminable. Sirva como muestra: Gn 29,32; 31,42; Ex 3,7; 4,31; Dt 26,7; Neh 19,9; 1 S 9,16; 2 S 16,12; Sal 9,14; 25,18; 31,8; 119,153. Cf. MUÑOZ IGLESIAS, 129-130.

c) *Proceder habitual de Dios (Lc 1,51b-53)*

Si hasta este momento María ha cantado y ensalzado la misericordia de Dios para con ella, ahora generaliza y presenta este modo de actuar como la manera habitual de obrar que tiene Dios<sup>36</sup>. Aparecen siete verbos en aoristo concretando las acciones que realiza el Señor de manera permanente en la historia para manifestar su misericordia: “hace proezas”, “dispersa a los soberbios”, “derriba del trono a los poderosos”, “enaltece a los humildes”, “a los hambrientos los colma de bienes”, “a los ricos los despide”, “auxilia a Israel”. Un eco de estas palabras, además de en el cántico de Ana ya mencionado, lo encontramos en Eclo 10,14-15: “El Señor derribó del trono a los poderosos y en su lugar hizo sentar a los sencillos. El Señor arrancó las raíces de los soberbios y en su lugar plantó a los humildes”<sup>37</sup>. Lo que Dios ha llevado a cabo en María y a través de ella es una revelación de su manera de actuar en absoluto: Dios gusta de manifestar su poder en la humillación de los soberbios y en la exaltación de los humildes<sup>38</sup>. En estas siete obras divinas queda patente el “estilo”, el modo de ser y actuar en el que el Señor de la historia inspira su comportamiento: se pone de parte de los últimos, tiene misericordia. Su fuerza secreta está destinada a manifestarse para mostrar quiénes son los verdaderos predilectos de Dios: los “fieles” a su Palabra, “los humildes”, “los hambrientos”, “Israel, su siervo”, es decir, la comunidad del pueblo de Dios que, como María, está constituida por quienes son “pobres”, puros y sencillos de corazón. Haciendo suyos los mismos sentimientos de Dios, María canta en el *Magnificat* el amor preferencial y la misericordia del Señor a los pobres, está profundamente impregnada del espíritu de los “pobres de Yahvé”, que en la oración de los Salmos esperaban de Dios su salvación, poniendo en Él toda su confianza (cf. Sal 25; 31; 35; 55) y proclama la venida del misterio de la salvación, la venida del “Mesías de los pobres” (cf. Is 11,4; 61,1)<sup>39</sup>.

d) *Fidelidad de Dios con Israel (Lc 1,54-55)*

María se remonta a Abraham, punto de partida del pueblo de Dios, padre del pueblo, para hablar de la promesa que pone en relación con “acordarse de su misericordia”. El eco del Salmo 98 es claro: “Cantad al Señor un cántico nuevo, porque ha hecho maravillas. Su diestra le ha dado la victoria, su santo brazo. El Señor da a conocer su victoria, revela a las naciones su justicia. Se acordó de su misericordia y su fidelidad en favor de la casa de Israel” (Sal 98,1-3). La

<sup>36</sup> Cf. J. O. YORK, *The Last Shall Be First: The Rhetoric of Reversal in Luke* (JSNT.S 46; Sheffield, 1991) 44-55.

<sup>37</sup> Encontramos muchos más ecos en el AT. Cf Ez 21,31; Sal 34,11; 107,1.9; 147,6; Job 5,11; 12,19.

<sup>38</sup> J. SCHMID, *El Evangelio según san Lucas* (Barcelona, 1968) 80; MUÑOZ IGLESIAS, 142.

<sup>39</sup> Cf. SAN JUAN PABLO II, *Redemptoris Mater*, 37.

nueva alianza, la salvación traída por Jesús, es un ejemplo de la misericordia (*hesed*) de Dios de generación en generación. Esta salvación aparece en labios de María como el acto definitivo por el que Dios cumple su alianza con su pueblo, con Israel, la última y definitiva manifestación de su misericordia. Decía San Bernardo: “Hay que señalar que el último pensamiento de este cántico es de misericordia: ha empezado con la misericordia y termina con la misericordia; todo él canta la misericordia”<sup>40</sup>.

## 2.2. El *Benedictus* (Lc 1,68-79)

En el *Benedictus*, que también está lleno de citas y resonancias del AT portadoras de la esperanza mesiánica, pueden apreciarse dos partes: la primera es un himno de alabanza y acción de gracias a Dios, salvador de su pueblo (Lc 1,68-75); la segunda, es una visión profética del Precursor en la que se declara la misión a que está destinado (Lc 1,76-79)<sup>41</sup>. Lucas concibe el himno como una profecía en la que Zacarías, lleno del Espíritu Santo, canta la grandeza de la salvación. Una clave fundamental para entender el himno es el tema de la “visita” (ἐπισκοπή): se dice que el Dios de Israel “ha visitado (ἐπεσκέψατο) y redimido a su pueblo” (Lc 1,68) y, un poco más adelante, que “nos visitará (ἐπισκέψεται) el sol que nace de lo alto” (Lc 1,78). Una visita mira al pasado y otra al futuro. El tema es recurrente en Lucas y de relativa importancia: Dios ha visitado a su pueblo en Jesús<sup>42</sup>. Cuando Jesús resucita al hijo de la viuda de Naím la gente admirada grita: “Dios ha visitado (ἐπεσκέψατο) a su pueblo” (Lc 7,16). Y casi llegando a Jerusalén, Jesús se lamenta en voz alta diciendo: “no reconociste el tiempo de tu visita (ἐπισκοπής)” (Lc 19,44). La visita está íntimamente relacionada con la “salvación” (σωτηρία), que aparece hasta tres veces (Lc 1,69.71.77). ¿Quiénes son los destinatarios de la visita? La gente sencilla (Simeón y Ana) y los pobres (pastores), no los grupos elitistas de la época (sacerdotes, fariseos, saduceos). Sólo los *anâwîm* acogen la visita del Mesías. Con todo, el tema central del himno de Zacarías es la misericordia de Dios y su fidelidad a su alianza. Encontramos dos referencias explícitas a la misericordia.

<sup>40</sup> SAN BERNARDO, *Sermo in Canticum B. Mariae* V (PL 184, 1121-1128).

<sup>41</sup> A. VANHOYE, “Structure du Benedictus”: *NTS* 12 (1965-1966) 382-389; G. ROUILLER, “A l’aube du salut: Une lecture du Benedictus” en: *Echos de Saint-Maurice* 75 (1979) 141-158.

<sup>42</sup> El tema de la “visita” de Dios es muy frecuente en el AT y en el judaísmo intertestamentario (Gn 21,1; Ex 4,31; 1 S 2,21; Rut 1,6; Sal 105,4; 64,10; Sof 2,7; Eclo 2,14), en relación con la misericordia, bendición y salvación de Dios, pero es relativamente raro en el NT. Junto a estos textos de Lc (1,68.78; 19,44) sólo vuelve a aparecer en 1 P 2,12. Lucas reprende este tema escatológico judío. Para los judíos, la visita por excelencia de Dios fue la liberación de Egipto (Ex 3,16). En los Salmos, aparece a menudo como objeto de súplica (Sal 8,5; 106,4). Cf. W. C. ROBINSON, *Der Weg des Herrn. Studien zur Geschichte und Eschatologie im Lukas-Evangelium* (ThF 36; Hamburg, 1964) 50-59; J. ROHDE, “ἐπισκεπτομαι” en: H. BALZ & G. SCHNEIDER (eds.), *Exegetical Dictionary of the New Testament II* (Grand Rapids, 1990) 33; A. DENAUX, *Studies in the Gospel of Luke: Structure, Language and Theology* (Münster, 2010) 101-102.

En primer lugar, Zacarías bendice a Dios por haber visitado y redimido a su pueblo cumpliendo sus promesas, “realizando la misericordia que tuvo con nuestros padres” (Lc 1,72). La expresión “realizar/ hacer misericordia” (ποιέω ἔλεος) está muy enraizada en la teología de la alianza (cf. Gn 24,12; Jue 1,24; 8,35; 1 S 20,8; 2 S 3,8, etc.). Se hace referencia a una disposición de favor, subjetiva y estable, que existe en las partes leales que sellan una alianza. Una disposición de favor que, tan pronto como el otro socio se vuelve desafortunado, se convierte en misericordia: la parte más fuerte (en la alianza, Dios mismo) tiene hacia la parte más débil esa disposición que se expresa habitualmente en el perdón de las infidelidades y de las culpas<sup>43</sup>. La redención concedida por Dios a la generación de entonces es también, por la relación que con sus antepasados la une, una prueba de la misericordia divina con sus padres y de la fidelidad de Dios a su alianza. Al “suscitar” al redentor mesiánico, cumple Dios la alianza, el pacto hecho una vez con los patriarcas<sup>44</sup>. Dios cumple así el juramento prometido a Abrahán, para él y su descendencia<sup>45</sup>.

En segundo lugar afirma: “por la entrañable misericordia (σπλάγχνα ἔλεος) de nuestro Dios nos visitará el sol que nace de lo alto” (Lc 1,78). Se subraya la “ternura maternal” (σπλάγχνα) de la misericordia de Dios que ya aparecía en el AT (cf. Ne 9,19.27.28.31). Se vuelven a retomar los temas de los versículos precedentes (Lc 1,68-69). En estas palabras encontramos la afirmación más importante de todo el himno centrada en la proclamación del carácter mesiánico de Jesús de modo que el motivo de bendición, alabanza y celebración es un tema cristológico<sup>46</sup>. En Cristo, la “misericordia entrañable” de Dios nos ha visitado, se ha manifestado a los hombres trayendo consigo la salvación (cf. Lc 1,69: “fuerza de salvación”, lit. “cuerno de salvación”) en forma de iluminación y guía que conduce a la paz. El himno sirve de conexión con todas las promesas del AT y nos abre a la nueva realidad salvadora que, a partir de ahora, irá desplegándose paulatinamente a lo largo del evangelio.

### **3. LA MISIÓN DE MISERICORDIA DE JESÚS: OPCIÓN PREFERENCIAL POR LOS MÁS POBRES**

“El Espíritu del Señor está sobre mí porque me ha ungido, me ha enviado a anunciar la Buena Noticia a los pobres” (Lc 4,18). Sólo Lucas, el tercer evangelista, nos presenta el contenido de la primera intervención pública de Jesús en la sinagoga de Nazaret. Se trata, sin duda, de un discurso programático en que

<sup>43</sup> R. CANTALAMESSA, *Las bienaventuranzas evangélicas. Ocho escalones hacia la felicidad* (Bogotá, 2008) 77.

<sup>44</sup> El verbo “suscitar, levantar” usado por Lucas (ἐγείρω), es el mismo que encontramos en Hch (p.e. Hch 3,15; 4,10; 5,30) para hablar de la resurrección de Jesús. Así lo expone J. GNILKA, “Der Hymnus des Zacharias”: *BZ* 6 (1962) 221.

<sup>45</sup> SAN JUAN PABLO II, *Redemptoris Mater*, 88.

<sup>46</sup> J. A. FITMZYER, *El evangelio según Lucas II* (Madrid, 1987) 172; MUÑOZ IGLESIAS, 240.

Jesús hace suyas las palabras del profeta Isaías (Is 61,1-2) como clave hermenéutica para entender sus palabras y sus acciones. En él reconoce que se cumple ese pasaje de la Escritura en que se anunciaba la misión liberadora del Mesías: “Hoy se cumple esta Escritura que acabáis de oír” (Lc 4,21). Se trata, por tanto, de una escena de revelación de la misión de Jesús ya sea en sus destinatarios privilegiados (pobres, cautivos, ciegos y oprimidos) como en su contenido (buena noticia). Haciendo suyas las palabras del profeta, Jesús no sólo se presenta a sí mismo como el Mesías prometido y esperado sino que, más allá de esto, se revela a sí mismo como el rostro de la misericordia de Dios para con los pobres. Lucas entiende la acción de Jesús en Nazaret en continuidad con la acción de Dios en el AT. La evangelización de los pobres, como destinatarios privilegiados del Reino de Dios, es un tema clave para Lucas y constituye el “corazón del evangelio”<sup>47</sup>. Lucas es muy sensible a esa predilección de Jesús por los necesitados y desvalidos que, en último término, revela la opción preferencial de Dios en favor de los pobres que encontramos diseminada por todo el AT<sup>48</sup>.

### **3.1. “Levanta del polvo al desvalido y alza de la basura al pobre” (1 S 2,8; Sal 113,7)**

En el AT aparece de forma continuada, podríamos decir casi obsesiva, una preocupación de Dios por los pobres, por los indefensos y desamparados<sup>49</sup>. Muchas de las manifestaciones de Dios en este sentido van dirigidas en el AT, y de un modo especial en el libro de los Salmos, a los pobres entendidos desde una perspectiva religioso-espiritual: aquellos que ponen su confianza sólo en Dios, el único que puede traerles la salvación y el remedio, aquellos que no confían en sus propias fuerzas y se sienten necesitados de Dios. Son los llamados «pobres del Señor» o *anâwîm*. Sin embargo, a la luz de la totalidad del texto bíblico, no podemos reducir la predilección de Dios por los pobres a este grupo de creyentes, de justos. En numerosas ocasiones se presenta la categoría «pobre» aplicada de un modo general a cualquier persona que pasa necesidad, que se halla desvalido sea por su situación social como económica. La mayoría de los estudiosos reconoce que el núcleo de la fe bíblica del AT fue la experiencia del Éxodo, recordado y recitado durante las fiestas para la renovación de la alianza o como acción de gracias. Dios se presenta allí como un Dios que oye los

---

<sup>47</sup> Así nos lo ha vuelto a recordar recientemente el Papa Francisco en *Misericordiae Vultus*, 15.

<sup>48</sup> Cf. J. B. GREEN, “Good News to the Poor: A Lukan Leitmotif”: *Review & Expositor* 111 (2014) 173-179. Massimo Grilli afirma: “En la Buena Nueva de Jesús, Dios continúa su obra de salvación a favor de los pobres. Lucas entiende la acción de Jesús en Nazaret en continuidad con la acción de Dios en el Primer Testamento. Uno de los aspectos centrales de esta ‘continuidad de la salvación’ consiste en la elección favorecida de los pobres”, M. GRILLI & D. LANDGRAVE GÁNDARA & C. LANGNER (eds.), *Riqueza y solidaridad en la obra de Lucas*, 291.

<sup>49</sup> R. FABRIS, *La opción por los pobres en la Biblia* (Estella, 1992) 78-123; Cf. A. GELIN, *Los pobres de Yahvé* (Madrid, 1965).

gemidos de los que sufren y sale en su defensa para liberarlos y llevarlos a una tierra que mana leche y miel. El corazón de Dios se conmueve al ver la aflicción de su pueblo y escuchar sus gritos (cf. Ex 3,7-12). Llega a afirmar: “Yo conozco sus sufrimientos” (Ex 3,7). La liberación de la esclavitud de Egipto se presenta así como la respuesta concreta de Dios a los gritos de desesperación de su pueblo: pisoteado, explotado y oprimido. Dios se presenta como aquel que escucha, que recuerda su alianza, que se preocupa de quien sufre y que interviene en favor de los desgraciados y de los pobres para hacer de ellos su pueblo. El relato del Éxodo deja muy claro el posicionamiento de Dios: está de parte del más indefenso, toma postura al lado del oprimido, tiene una sensibilidad especial para con el pobre y explotado. Tras esta experiencia radical y a partir de ella, se fueron formando los diversos códigos legislativos del Pentateuco. En todos estos catálogos de leyes aparecen una serie de normas definiendo los criterios y la praxis para la tutela de los marginados y los indefensos (p. e. Ex 22,20-23; Dt 24,10-22). Es lo que se ha venido llamando el “derecho del pobre”. Se invita a no endurecer el corazón ni cerrar la mano a los pobres (Dt 15,7-8) y a ser generosos con ellos (cf. Dt 15,11). Los destinatarios pertenecen siempre a categorías de personas débiles: el huérfano es el que carece de padre y no tiene, por tanto, un estatuto especial de defensa; la viuda, privada del sostén de su marido, se encuentra en la misma condición de desamparo que el huérfano (véanse, por ejemplo, las viudas de los ciclos de Elías y Eliseo, cf. 1 Re 17,8-15; 2 Re 4,1-7). Aquí aparece uno de los motivos fundamentales de la opción radical de Dios por los pobres: “Clamará a mí y Yo lo oiré, *porque soy compasivo*” (Ex 22,27). Esta inclinación especial ante quien sufre y pasa necesidad es una de las cualidades que mejor definen a Dios, que se presenta a sí mismo como «Dios compasivo y misericordioso, lento a la cólera y rico en clemencia y fidelidad» (Ex 34,6). Otro rasgo significativo de estas legislaciones es que contemplan la situación del pobre como una situación de injusticia contraria a la Alianza. Lo más importante para nosotros no es la normativa en sí misma, sino la motivación teológica de la misma. El acontecimiento fundador del Éxodo se convierte en el punto de referencia clave de la legislación bíblica<sup>50</sup>. Se puede decir que, para cumplir la ley que encontramos en los diversos códigos legislativos del AT, hay que compartir el estilo y la forma de ser y de obrar de Dios en cuanto padre y defensor de los pobres.

Los profetas, haciéndose portavoces de Dios a favor de los pobres, se ponen de parte de los más débiles recordando con vigor las exigencias de justicia y de solidaridad y haciendo un juicio tremendamente severo sobre los ricos que

---

<sup>50</sup> Por ejemplo, se dice: “Te acordarás de que fuiste esclavo en Egipto y que te liberó el Señor tu Dios; por eso te mando estas cosas” (Dt 24,18). No se trata de una motivación humanista (“vosotros mismos experimentasteis lo que significa vivir en dificultad, tened consideración con los que ahora sufren”) o de una motivación política («debéis luchar por los mismos derechos que yo os devolví al ser liberados de Egipto»), sino de una motivación teológica: el que forma parte del pueblo liberado, debe reconocer a Dios como el artífice de esa liberación e imitar en su vida su especial inclinación ante el desvalido, su preocupación y atención por los pobres.



oprimen a los pobres<sup>51</sup>. Los profetas recuerdan que esta defensa y protección de los más pobres (los huérfanos, las viudas, los extranjeros) es una de las formas concretas que manifiesta la fidelidad a la Alianza (Jr 22,3-5; Za 7,9-10; Ml 3,5). Si el pueblo no pone en práctica las leyes referentes a los pobres, esto se considera una infidelidad a la Alianza y se pone en marcha el mecanismo del anti-éxodo: el destierro. La justicia con respecto a Dios y la justicia con respecto a los hombres aparecen, por tanto, en los profetas como dos realidades inseparables. Los profetas, especialmente Isaías, recuerda al pueblo que, sin esa práctica de la misericordia con el pobre, a imitación de Dios, el culto que se le tributa y las formas de piedad que lo expresan se vuelven vacíos (Is 58,3.4.6-7). Podemos completar este cuadro del AT con las profecías que ponen sus esperanzas en el Mesías futuro, el rey ideal descendiente de David, que se presenta como defensor de los pobres. El profeta Isaías lo presenta como aquel que “juzgará con justicia a los débiles y sentenciará con rectitud a los pobres de la tierra” (Is 11,4)<sup>52</sup>. Estos pasajes escogidos del AT son sólo una pequeña muestra de la insistencia continua en la opción preferencial de Dios por los pobres, los que sufren, los indefensos, los desamparados. Dios presenta entrañas de misericordia para con ellos, los escucha, los atiende, sale al paso de sus necesidades espirituales y materiales, los libera y los sana.

### 3.2. “Enviado a anunciar la buena noticia a los pobres” (Lc 4,18)

Jesucristo reproduce en el evangelio, en general, y en Lc, en particular, aquellas mismas actitudes y preferencias propias de Dios en el AT. Cumple en su persona, en sus palabras y en sus hechos, todas las promesas de salvación anunciadas por los profetas para los tiempos mesiánicos. Su mensaje es una llamada a la conversión, a la reconciliación con Dios, un mensaje salvífico eminentemente religioso, pero no por ello alejado de los sufrimientos y problemas concretos de los oyentes. En la raíz de su actividad curadora e inspirando toda su actuación con los enfermos, los pobres y los que sufren está siempre su amor misericordioso. Jesús se acerca a los que sufren, alivia su dolor, toca a los leprosos, libera a los poseídos por espíritus malignos, los rescata de la marginación y los devuelve a la convivencia. Recordamos la respuesta que da Jesús a los discípulos de Juan Bautista cuando son enviados por él para informarse si Jesús era el que debía venir o tenían de esperar a otro. Jesús responde: “Los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos quedan limpios y los sordos oyen, los muertos

---

<sup>51</sup> Is 3,14-15; 5,20-24; 10,1-3; Jr 21,11-12; 22,1-3; Ez 16,49; 18,10-13; 22,29; Am 3,13-4,3; Mi 2,1-5; 3,1-4.9-12. Cf. J. L. SICRE, *“Con los pobres de la tierra”. La justicia social en los profetas de Israel* (Madrid, 1984).

<sup>52</sup> También el Salmo 72, anunciando el rey prometido, afirma: “Dios mío, confía tu juicio al rey para que rija a tu pueblo con justicia, a tus humildes con rectitud [...] que él defienda a los humildes del pueblo y socorra a los hijos del pobre” (Sal 72,1-2.4).

resucitan y la Buena Noticia es anunciada a los pobres” (Lc 7,22). Es exactamente la misma señal que, como hemos visto, Jesús da al comienzo de su ministerio en la sinagoga de Nazaret para indicar cuál es su misión: “El Espíritu del Señor está sobre mí porque él me ha ungido. Me ha enviado para dar la Buena Noticia a los pobres, para anunciar a los cautivos la libertad y a los ciegos, la vista. Para dar libertad a los oprimidos; para proclamar el año de la gracia del Señor” (Lc 4,18-19; cf. Is 58,6). Así pues, la venida de Dios a su pueblo, la inauguración de su Reino en medio de nosotros, se ha hecho visibles en estos actos concretos que tienen que ver con los enfermos, los hambrientos, los oprimidos, los cautivos, los pobres. La Buena Noticia es que Dios está de su parte, que se preocupa de ellos con solicitud paternal, que les trae la salvación esperada. Es por ellos por lo que son llamados por Jesús “bienaventurados”, “dichosos” (Lc 6,20), no por el hecho mismo de ser pobres, hambrientos, desgraciados, enfermos, perseguidos, ... sino porque el Reino de Dios es vida, justicia, salvación para ellos, porque Dios se preocupa de curarlos y liberarlos.

*a) Los gestos y acciones de Jesús: los milagros y comidas con pecadores*

Lucas nos presenta a Jesús, en su ministerio terreno, con una solicitud especial por los más pobres, siempre al lado de los marginados, atendiendo a cuantos recurrían a Él para toda clase de necesidades espirituales y materiales, y actuando de modo concreto dignificándolos, arrancándolos de su situación y anunciándoles la Buena Noticia. Su actitud, que para muchos podría ser considerada hoy como meramente filantrópica o solidaria, constituyó en aquella época una verdadera provocación en un judío. El contacto con muchas de estas personas estaba regulado pormenorizadamente y en ocasiones prohibido por la Ley. Es paradigmático que en la respuesta dada a los enviados por Juan Bautista, tras hablar del anuncio de la buena noticia a los pobres, Jesús afirma: “Y dichoso el que no se escandaliza de mí” (Lc 7,23). En la práctica, la oferta de salvación que Jesús hace a los pobres resulta sumamente escandalosa para muchos judíos de su tiempo mientras que para otros es fuertemente reveladora del misterio de su persona: sólo Dios se ha preocupado y se ha acercado así al pobre e indigente. A la luz del evangelio, el abanico de pobreza que abraza Jesús es muy amplio y abarca a todos aquellos que por diversas razones se encuentran o se sienten excluidos de la sociedad: los niños indefensos (Lc 9,46-48; 18,15-17), las viudas (Lc 8,1-3. 43-48), los endemoniados (Lc 4,33-35; 6,18; 8,26-33; 11,14), los enfermos de diversas dolencias o personas con discapacidades físicas (Lc 4,38-40; 5,17-26; 6,6-11.18; 7,1-10; 8,40-56; 13,10-13; 14,2-4; 18,35-43), los leprosos (Lc 5,12-14; 17,11-19), los extranjeros (Lc 7,1-10; 10,29-37; 17,11-19)<sup>53</sup>. La mayor parte de estas personas se convertían en mendigos porque estaban

---

<sup>53</sup> R. DILLMANN & C. A. MORA PAZ, *Comentario al evangelio de Lucas* (Estella, 2002) 19-21.

incapacitados para el trabajo. A falta de instituciones benéficas que los acogiesen tenían que vivir de la limosna de los demás. Todos ellos eran pobres en su dimensión económico-social<sup>54</sup>. Con todo, dentro del abanico de pobreza que abraza Jesús se incluyen también los publicanos y pecadores (Lc 5,29; 15,2; 19,1-10) a pesar de que muchos de ellos eran ricos en bienes de este mundo. El concepto de pecador, pues, pasa de ser una categoría meramente ético-religiosa a ser una categoría social de modo que, como los pobres, los pecadores eran mal vistos, despreciados, excluidos de la plenitud de derechos de la comunidad, marginados por el mismo hecho de ser pecadores. El contraste con la actuación de Jesús es evidente. Todo el ministerio de Jesús presenta esta solicitud sin igual ante quien de un modo o de otro se siente pobre, indefenso y desamparado. Los múltiples milagros de Jesús tienen como destinatarios preferentes a los que menos contaban, los pobres y la gente sencilla: tiene compasión de aquella viuda de Naím que lloraba la muerte de su hijo y lo resucita (Lc 7,11-17); cura a aquella mujer encorvada a pesar de que con ello, a la luz del jefe de la sinagoga, transgrede la ley del Sábado (Lc 13,10-17); devuelve la vista a los ciegos (Lc 7,21; 18,35), cura a los leprosos (Lc 5,12-14; 17,11-19), hace hablar a los mudos (Lc 11,14). Los milagros son signos que muestran la presencia y la fuerza salvífica del Reino de Dios (cf. Lc 7,22). Cuando Jesús ve a personas en necesidad “se llena de compasión”, “se le conmueven las entrañas” (Lc 7,13). El verbo que se usa es el mismo que aparece en la parábola del buen samaritano para expresar la reacción ante el hombre caído en la cuneta (Lc 10,33) y en la parábola del hijo pródigo para expresar el sentimiento del Padre ante la vuelta de su hijo (Lc 15,20), que es, en definitiva, el sentimiento de Dios ante el pecador arrepentido. Ante las críticas de los fariseos y los escribas, Jesús justifica la acogida que hace de los publicanos y pecadores porque, de este modo, imita a Dios que se esconde tras la figura del padre de la parábola. La parábola del hijo pródigo (o del padre misericordioso, el verdadero protagonista) es una apología que hace Jesús de su modo de actuar con los publicanos y pecadores: Dios actúa así.

Uno de los lugares donde se revela mejor la opción preferencial de Jesús por los pobres en el tercer evangelio es, sin duda, los banquetes de Jesús con los pecadores y excluidos donde se hace presente la misericordia y acogida de Dios<sup>55</sup>. Sentarse a la mesa con alguien era y es un signo de confianza y amistad,

<sup>54</sup> Su situación en clara desventaja la podemos percibir también en la *Regla de la Comunidad* de Qumrán donde aparece la exclusión del ingreso en la comunidad de todos “los necios, dementes, simples, idiotas, ciegos, tullidos, cojos, sordos y menores; ninguno de ellos puede ser incorporado a la comunidad, pues los ángeles santos moran en medio de ella” (4Q28a II,5-8). Cf. F. GARCÍA MARTÍNEZ, *Textos de Qumrán* (Madrid, 2013) 177.

<sup>55</sup> Hay unanimidad en torno de la importancia que Lucas dio en su obra a la temática de la mesa compartida, Cf. J. J. BARTOLOMÉ, “Comer en común. Una costumbre típica de Jesús y su propio comentario (Lc 15)”: *Salesianum* 44 (1982) 669-712; D. E. SMITH, “Table Fellowship as a Literary Motif in the Gospel of Luke”: *JBL* 106 (1987) 613-638; R. L. KELLEY, “Meals with Jesus in Luke’s Gospel”: *HorBT* 17 (1995) 123-131; E. BARRIOS, “Comida, mesa y banquete: de la Primera a la Segunda Alianza”: *Theologica Xaveriana* 58 (2008).

de comunión y perdón. No se come con cualquiera. Así, por ejemplo, es significativa la comida en casa de Leví, el publicano, al que había llamado previamente a su seguimiento. La respuesta de Jesús ante la murmuración de los fariseos y los escribas es determinante: “no necesitan médico los sanos sino a los enfermos, no he venido a llamar a los justos sino a los pecadores” (Lc 5,31-32). En otro momento, Jesús mismo se hace eco de estas acusaciones: “Ha venido el Hijo del hombre que come y bebe y decís: Ahí tenéis a un comilón y borracho, amigo de publicanos y pecadores” (Lc 7,34). Se trata de acusaciones que revelan que tanto para Jesús como para sus adversarios, las comidas con los pecadores no fueron casuales ni anecdóticas, ni un mero gesto contracultural, sino que guardaban relación con su misión: tenían que ver con la llegada del Reino y su oferta de salvación para todos y revelaban, así mismo, la preferencia de Dios por los “perdidos” y marginados. Ya los profetas relacionaron el cumplimiento de las promesas de Dios con un banquete (cf. Is 25,6). Jesús comía con personas con las que un judío observante no debía compartir la mesa. Con todo, sus comidas no se reducen a los publicanos y pecadores. Según el tercer evangelista, él también comparte su mesa con los fariseos, que aparecen en el evangelio como las personas más críticas a su ministerio (Lc 7,36-50; 11,37-54; 14,1-24)<sup>56</sup>. Mientras comía en casa de Simón el fariseo, alecciona a su anfitrión mostrándole su cercanía, acogida y perdón hacia la mujer de mala vida que ungió con perfume sus pies (Lc 7,36-50). En otra de estas comidas, exhorta a los fariseos a tener los mismos sentimientos de Dios para con los pobres, los primeros y más importantes invitados, los destinatarios privilegiados de su salvación: “cuando des un banquete llama a los pobres, a los lisiados, a los cojos, a los ciegos, y serás dichoso...” (Lc 14,12-14). Más adelante, en otra parábola dice: “El dueño de la casa dijo a su siervo: Sal enseguida a las plazas y calles de la ciudad y haz entrar aquí a los pobres y lisiados, ciegos y cojos” (Lc 14,21). Las comidas de entonces y de ahora tienen un fuerte valor simbólico porque unen a los que las comparten de un modo muy especial.

*b) La enseñanza de Jesús: la fuerza de las palabras*

Como hemos indicado, las palabras dan sentido a los hechos y los hechos confirman las palabras. Las bienaventuranzas que recoge también el tercer evangelio (Lc 6,20-23) habla de los hambrientos, los que lloran, los marginados y excluidos de la comunidad, los proscritos. De alguna manera, todos aquellos entran en la primera categoría que presenta Jesús: los pobres. Lucas omite el calificativo “de espíritu” que contenía Mateo para indicar acentuar la pobreza real no sólo en su dimensión religiosa y espiritual, sino también económica y material. Incorporando además, como contrapunto, las lamentaciones (Lc 6,24-26),

---

<sup>56</sup> Cf. TH. ESPOSITO, *Jesus' Meals with Pharisees and their Liturgical Roots* (AnBib 209; Roma, 2015).

Lucas enlaza con el clamor en pro de los pobres que encontramos en los grandes profetas preexílicos. Si son llamados por Jesús “bienaventurados”, “dichosos” (Lc 6,20), no es por el hecho mismo de ser pobres, hambrientos, desgraciados, enfermos, perseguidos, sino porque el Reino de Dios es vida, justicia, salvación para ellos, porque Dios se preocupa de curarlos y liberarlos. En la enseñanza a sus discípulos, recopilada magistralmente por Lucas en el camino de ascenso a Jerusalén (Lc 9,51–19,27), Jesús tiene numerosas intervenciones en las que los pobres son protagonistas. En la parábola del buen samaritano (Lc 10,29-37), somos invitados por Jesús a imitar la actitud de aquel que tuvo misericordia con el caído en el camino de Jerusalén a Jericó: “Vete y haz tú lo mismo” (Lc 10,37). Como indicamos antes, comiendo con los fariseos, Jesús les exhorta a no guiarse por la ley de reciprocidad (“te doy, me das”) y recuerda que todo el que haga una fiesta, no invite a los vecinos ricos que pueden corresponderle, sino “a los pobres, los lisiados, los cojos, los ciegos” (Lc 14,12). Para ilustrarlo cuenta la parábola de los convidados al banquete que se excusan y rechazan la invitación del señor. El siervo es invitado finalmente a llamar a “los pobres, a los lisiados, a los ciegos y a los cojos”, sin ningún otro criterio de elección (Lc 14,21). En las llamadas parábolas de la misericordia, se muestra de un modo muy gráfico esta predilección o preferencia de Dios por el indefenso, por el necesitado: por una oveja perdida el pastor deja las otras noventa y nueve (Lc 15,4-7) y, de igual modo, por el hijo perdido y desprotegido el padre mata el ternero cebado, y no por aquel que había permanecido fiel en casa (Lc 15,3-6.11-32). En la parábola del rico epulón y del pobre Lázaro, tras la muerte de ambos, se invierte su respectiva situación, mostrándose cuáles son las consecuencias de ignorar frívolamente y no atender de forma concreta al pobre necesitado (Lc 16,19-30). La lista de parábolas es tan numerosa que se podrían dar muchos ejemplos. Jesús elogia a la viuda pobre que, a pesar de estar en la miseria, da una limosna frente a los ricos que dan de lo que les sobra (Lc 21,1-4). Podemos afirmar, en definitiva, que las exigencias del Reino que presenta Jesús en su predicación, sea directamente sea por medio de parábolas, están marcadas fundamentalmente por la imitación de la misericordia de Dios: “Sed misericordiosos como vuestro Padre es misericordioso” (Lc 6,36). La misión que Jesús ha recibido del Padre ha sido la de revelar el misterio de la misericordia divina<sup>57</sup>. Para Lucas, en definitiva, Jesús es el revelador de las entrañas de Dios y, consiguientemente, el portador de su misericordia. Este es el núcleo fundamental de la cristología lucana<sup>58</sup>. Uno de

---

<sup>57</sup> “Los signos que realiza, sobre todo hacia los pecadores, hacia las personas pobres, excluidas, enfermas y sufrientes llevan consigo el distintivo de la misericordia”, PAPA FRANCISCO, *Misericordiae Vultus*, 8.

<sup>58</sup> Afirma González de Cardedal: “Su acercamiento teológico inusitado a pobres, pecadores, enfermos, extranjeros, niños y mujeres como bordes, límites y extremosidades de la sociedad: he ahí el enigma humano de Jesús, que sólo se esclarece si en él vemos no sólo un exponente supremo de humildad o de generosidad en su corazón de hombre sino sobre todo la traducción en humanidad del corazón de Dios”, GONZÁLEZ DE CARDEDAL, 472-473.

los modos más elocuentes que tiene Lucas de demostrar el misterio de Cristo, su naturaleza divina es, precisamente, su opción preferencial por los pobres que prolonga y hace visible la opción preferencial de Dios por los pobres en el AT<sup>59</sup>.

#### 4. MISERICORDIA HECHA PERDÓN: ZAQUEO Y EL MALHECHOR ARREPENTIDO

El primer rostro de la misericordia de Dios con los hombres es el perdón<sup>60</sup>. Como indicamos anteriormente, la misericordia de Dios es principalmente la piedad que testimonia a los desgraciados y a los débiles. Pero cuando la piedad de Dios tiene por objeto al pueblo culpable pero arrepentido, adquiere el sentido de misericordia que perdona el pecado. Así, la alianza, la relación de Dios con los hombres, pasa por la liberación de los oprimidos y el perdón a los pecadores. El tema es recurrente en el AT (cf. Os 2,25; Miq 7,19; Sal 51,3; 79,8; 103,8-10). Así leemos en Is 55,7: “Que el malvado abandone su camino y el malhechor sus planes; que se convierta al Señor, y el tendrá misericordia, a nuestro Dios que es rico en perdón”. Significativas son las palabras del profeta Jeremías que anunció en el AT a propósito de la nueva alianza prometida: “Pondré mi ley en su interior y la escribiré en sus corazones; yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo. Ya no tendrán que enseñarse unos a otros diciendo ‘Conoced al Señor’, pues todos me conocerán, desde el más pequeño al mayor –oráculo del Señor–, cuando perdone su culpa y no recuerde ya sus pecados” (Jer 31,33-34). La misericordia hecha perdón es presentada, por tanto, como un signo para conocer y reconocer a Dios, un signo del poder de Dios<sup>61</sup>. Un texto significativo del AT es, sin duda, el Salmo 103 (102), atribuido a David, que viene a subrayar lo que Dios ha sido para él en su vida personal. “Bendice, alma mía, al Señor, y todo mi ser a su santo nombre. Bendice, alma mía, al Señor, y no olvides sus beneficios. Él perdona todas tus culpas y cura todas tus enfermedades; el rescata tu vida de la fosa y te colma de gracia y de misericordia [...] El Señor es compasivo y misericordioso,

<sup>59</sup> “Frecuentemente se ha hablado de una cristología implícita en la conducta, palabra y obra de Jesús. Su predicación «con autoridad», su llamada al seguimiento, el hecho mismo de verse rodeado de discípulos, su relación única con Dios, sus milagros o los títulos cristológicos han sido considerados elementos reveladores del misterio divino de Jesús y el proyecto de su misión salvífica. Las comidas con los pecadores y el perdón de los pecados han sido también, sin duda, elementos claves a la hora de reconocer en Jesús el rostro de Dios encarnado. Creemos, junto a todo esto, que la opción preferencial por los pobres de Jesús, que prolonga y hace visible la opción preferencial de Dios por los pobres en el AT, es también uno de los modos más elocuentes que tiene Lucas de mostrar el misterio de Cristo, su naturaleza divina”, P. CABELLO MORALES, “Jesús y su opción preferencial por los pobres” en: A. GARCÍA SERRANO, *El evangelio según san Lucas: Reseña Bíblica* 90 (2016) 19-20.

<sup>60</sup> El Papa Francisco nos ha recordado que “la misericordia divina es una gran luz de amor y de ternura, es la caricia de Dios sobre las heridas de nuestros pecados”, cf. PAPA FRANCISCO, *Homilía en Santa Marta* (7-4-2014).

<sup>61</sup> “Oh Dios, que manifiestas especialmente tu poder con el perdón y la misericordia”, reza la oración colecta del XXVI Domingo del Tiempo Ordinario.

lento a la ira y rico en clemencia. No está siempre acusando ni guarda rencor perpetuo; no nos trata como merecen nuestros pecados ni nos paga según nuestras culpas” (Sal 103,1-4.8-10). Jesús se presenta, escandalosamente, no sólo como amigo de los pecadores, sino como aquel capaz de perdonar los pecados (cf. Lc 5,20-21; 7,48). Este poder pertenece sólo a Dios. Si Jesucristo tiene el mismo poder quiere decir que Él es Dios. Jesús, desde el principio de su misión, no se limita a proclamar la necesidad de la conversión y a enseñar que el Padre está dispuesto a perdonar a los pecadores arrepentidos, sino que “escandalosamente” perdona Él mismo los pecados.

Son variados los textos de Lucas en los que se presenta esta misericordia hecha perdón. Carroll Stuhlmüller lo llamó, de un modo sugerente, “evangelio de los grandes perdones”<sup>62</sup>. En Lc 5,32 afirmó Jesús, en su camino de misericordia, que “no vino a llamar a los justos, sino a los pecadores”. Propios de Lucas son el relato de la pecadora pública perdonada por Jesús en la casa del fariseo (Lc 7,36-50), la parábola del hijo pródigo que más tarde analizaremos (Lc 15,11-32) o la del fariseo y publicano en el que éste último, golpeándose el pecho, se reconoce pecador y clama misericordia (Lc 18,9-14). En estos relatos se nos habla preciosamente de la misericordia hecha perdón. La pecadora es perdonada de todos sus pecados “porque muestra mucho amor” (Lc 7,47), el hijo es abrazado y restituido por el padre cuando vuelve clamando perdón (Lc 15,20-24), y el publicano “bajó a su casa justificado” por su actitud penitente ante Dios (Lc 18,14)<sup>63</sup>. Sin duda, el perdón y la misericordia se encuentran en el centro de la misión de Jesús. A través de estos relatos, Jesús enseñará a los discípulos que la verdadera misericordia pasa siempre por el perdón.

Siempre que Jesús muestra una actitud de acogida y perdón, perdona a alguien o habla de perdón de los pecados, los presentes manifiestan contestación y escándalo<sup>64</sup>. En el episodio de la pecadora perdonada en casa de Simón el fariseo, son significativas tanto la reacción del anfitrión como de los comensales. Simón dice para sí: “Si este fuera profeta sabría quién y qué clase de mujer es la que lo está tocando, pues es una pecadora” (Lc 7,39). Los comensales, cuando escuchan las palabras de perdón de Jesús afirman: “¿Quién es éste para perdonar los pecados?” (Lc 7,49). Es un dato a subrayar: el que no ha sentido nunca o muy pocas veces objeto de la misericordia de Dios no entiende que otros lo puedan ser. Sólo entendemos la misericordia hecha perdón cuando la hemos

---

<sup>62</sup> C. STUHLMÜLLER, “Evangelio según San Lucas” en: R. E. BROWN & J. A. FITZMYER & R. E. MURPHY, *Comentario Bíblico San Jerónimo III* (Madrid, 1972) 299 [44:8].

<sup>63</sup> Dice el Papa Francisco que “no existe profesión o condición social, no existe pecado o crimen de algún tipo que pueda borrar de la memoria y del corazón de Dios a uno sólo de sus hijos”, PAPA FRANCISCO, *Ángelus* (5-11-2013).

<sup>64</sup> La controversia de Jesús con las personas religiosas de su tiempo (fariseos, escribas, etc.) acerca de su trato con los pecadores constituye un tema central del evangelio, en general, y del evangelio de Lc, en particular. Cf. D. A. NEALE, *None But the Sinners: Religious Categories in the Gospel of Luke* (JSNT.S 58; Sheffield, 1991).

experimentado previamente en “carne propia”. El texto de la pecadora perdonada pone encima de la mesa un tema delicado para los fariseos: ellos pensaban que eran justificados por el cumplimiento estricto de la Ley. Jesús subraya la actitud del corazón que se expresa en los gestos concretos con que aquella mujer de mala fama se acerca a Jesús. El mensaje es parecido, en muchos aspectos, al de la parábola del hijo pródigo (Lc 15,20-24) y del fariseo y el publicano (Lc 18,9-14). El relato no sólo pretende mostrar el perdón de la pecadora, sino que desenmascara la falta de amor del fariseo. El texto viene a recordarnos que quien se cree sin pecado no tiene necesidad de misericordia, está fuera de la gracia de Dios<sup>65</sup>. Nos vamos a detener a continuación en dos textos que nos van a servir de paradigma de esta misericordia hecha perdón: la conversión de Zaqueo (Lc 19,1-10) y la promesa del paraíso al malhechor arrepentido (Lc 23,39-43).

#### 4.1. Zaqueo: “Hoy ha llegado la salvación a esta casa” (Lc 19,9)

El fragmento que nos cuenta la historia de Zaqueo, el publicano (Lc 19,1-10) se halla ubicado prácticamente al final de la sección del viaje a Jerusalén y justo antes del inicio de los relatos concernientes a la pasión del Señor<sup>66</sup>. Al final de su largo viaje Jesús enseñará a sus discípulos a convertir la misericordia en perdón. Se trata de un relato propio de Lucas y, en relación a la misericordia, un texto paradigmático. Jesús reafirma su misericordia hecha perdón cuando reconoce que: “el Hijo del hombre ha venido a buscar y salvar lo que estaba perdido” (Lc 19,10). En el relato de Zaqueo, el tema recurrente del acercamiento de Jesús a los publicanos, que se ha ido apareciendo a lo largo del evangelio (Lc 3,12-13; 5,27-32; 7,29-30; 15,1-2; 18,9-14), llega a su punto más alto. Va a lo largo del evangelio “in crescendo”. Zaqueo el “publicano”, más aún, el jefe de los publicanos, es presentado como modelo<sup>67</sup>. Zaqueo era muy rico, despreciado por sus conciudadanos, y formaba parte de los *outsiders*, de los que han sido situados al margen de la sociedad, de los inadaptados. Sin duda, el encuentro de Jesús con Zaqueo es una proclamación más de la buena noticia a los pobres (cf. Lc 4,18).

El texto de Zaqueo tiene puntos de contacto con Lc 5,27-32 (la vocación de Leví, el publicano, y la comida en su casa), por un lado, y con Lc 18,18-30 (el

<sup>65</sup> Cf. S. FAUSTI, *Una comunidad lee el evangelio de Lucas* (Bogotá, 2009) 227.

<sup>66</sup> Cf. J. O'HANLON, “The Story of Zacchaeus and the Lukan Ethic”: *JSNT* 12 (1981) 2-26; D. A. S. RAVENS, “Zacchaeus: the Final Part of a Lucan Tryptych?": *JSNT* 41 (1991) 19-32.

<sup>67</sup> Se ha estudiado con profundidad el papel de los publicanos en tiempo de Jesús: eran los recaudadores de los impuestos que los judíos debían pagar al emperador romano y, por este motivo, ya eran considerados pecadores públicos. Además, aprovechaban con frecuencia su posición para sacar dinero a la gente mediante chantaje y extorsión. Cf. E. BADIAN, *Publicans and Sinners. Private Enterprise in the Service of the Roman Republic* (Nueva York, 1972); J. R. DONAHUE, “Tax collectors and Sinners: An Attempt at Identification”: *CBQ* 33 (1971) 39-61; J. B. GREEN, “Good News to Whom? Jesus and the “Poor” in the Gospel of Luke” en: J. B. GREEN & M. TURNER (ed.), *Jesus of Nazareth, Lord and Christ: Essays on the Historical Jesus and New Testament Christology* (Grand Rapids, 1994) 59-74.



mandatario rico), por otro lado. Poniendo en paralelo Lc 5,27-32 y nuestro texto podemos ver el estatus pobre que tenían los publicanos a los ojos de los fariseos y los maestros de la ley (Lc 5,30) y a los ojos de la gente en general (Lc 19,7). En los dos lugares son presentados como “pecadores” (Lc 5,30; 19,7). La acogida de Jesús y la respuesta del publicano son similares en los dos textos. Finalmente, al final de los dos textos, se subrayan los contornos de la misión de Jesús que ha venido “no a llamar a los justos sino a los pecadores a que se conviertan” (Lc 5,32) y para “buscar y salvar lo que estaba perdido” (Lc 19,10). Poniendo en paralelo nuestro texto con el del mandatario rico, observamos que se produce un contraste: ambos son dignatarios, pero frente a la respuesta negativa del primero, Zaqueo responde positivamente. Se repite el esquema tradicional del evangelio: del primero, que ha cumplido todos los mandamientos desde su juventud (Lc 18,21), se esperaría una respuesta positiva que finalmente no se produce; del segundo, pecador a los ojos del pueblo, se esperaría una respuesta negativa que pero al final responde positivamente. En el primer caso, el dirigente rico es incapaz de desprenderse de sus bienes (era muy rico, cf. Lc 18,23) y dar el dinero a los pobres tal y como le pide Jesús (Lc 18,22); en el segundo caso, sin pedirle Jesús nada, Zaqueo tiene un gesto de generosidad hacia los pobres<sup>68</sup>. Se cumple aquella máxima tan presente en el evangelio: “del que menos te esperas...”

Zaqueo, a causa de su baja estatura, corrió adelantándose para subirse a un árbol y desde ahí poder contemplar a Jesús en el momento en que pasara. Al pasar Jesús miró hacia arriba y le dijo: “Zaqueo, baja enseguida, pues hoy tengo que quedarme en tu casa” (Lc 19,5). Cristo no sólo le dio a entender que le había visto sobre el árbol, sino que además manifestó ante todos que quería “hospedarse en su casa” (cf. Lc 19,5), signo de comunión, lo que suscitó alegría en Zaqueo y, a la vez, murmuraciones entre aquellos a quienes evidentemente no agradaban estas manifestaciones de las relaciones del Maestro de Nazaret con “los publicanos y pecadores”. Las palabras de Jesús son “inesperadas” para el publicano. No son humillantes, ni acusadoras... no le pide signos de conversión ni de arrepentimiento antes de ir a su casa<sup>69</sup>, sus palabras son de misericordia<sup>70</sup>. Importante es también la referencia al “hoy” (σήμερον) como el momento preciso de la salvación. Muchas ocurrencias de este adverbio, muy importante para

<sup>68</sup> Este contraste lo hemos estudiado con más detalle en: P. CABELLO MORALES, “Seguir a Jesús: decisión radical por la única riqueza. Análisis narrativo de Lc 18,18-30”: *Studia Cordubensia* 5 (2012) 92-95.

<sup>69</sup> Cf. R. A. BURRIDGE, *Imitating Jesus: And Inclusive Approach to New Testament Ethics* (Grand Rapids, 2007) 72; 76-77.

<sup>70</sup> Jesús lo llama por su nombre: “Zaqueo” (Ζακχαῖος). El nombre quiere decir “Dios recuerda”. A partir de este significado afirma el Papa Francisco de un modo sugerente: “Dios recuerda. Siempre. No se olvida de ninguno de los que ha creado; Él es Padre, siempre en espera, vigilante y amorosa, de ver renacer en el corazón del hijo el deseo del regreso a casa. Y cuando reconoce aquel deseo, incluso sencillamente insinuado, y tantas veces casi inconsciente, inmediatamente le está a su lado, y con su perdón le vuelve más leve el camino de la conversión y del regreso”, PAPA FRANCISCO, *Angelus* (5-11-2013).

Lucas, están cerca de un contexto salvífico o de términos que evocan la salvación<sup>71</sup>. Las consecuencias no se hacen esperar y esa misericordia hecha perdón que Zaqueo ha experimentado, la ejercita con los pobres y las personas a las que defraudó (Lc 19,8)<sup>72</sup>. El relato de Zaqueo viene a recordarnos que la misericordia no excluye a nadie, ni a pobres y ni a ricos. Vuelve a repetirse, en este sentido, la paradoja que recorre todo el evangelio: son los pecadores (Lc 5,29-32; 7,36-50; 18,9-14), los extranjeros (Lc 7,1-10; 17,11-19), los pequeños (Lc 18,15-17) los que acogen el Reino y la persona de Jesús.

#### **4.2. El malhechor arrepentido: “Hoy estarás conmigo en el paraíso” (Lc 23,43)**

El otro texto paradigmático de la misericordia hecha perdón es el de la promesa del paraíso al malhechor arrepentido (Lc 23,43)<sup>73</sup>. Al final de su vida, en la Cruz, Jesús también convertirá la misericordia en perdón. El destinatario: uno de los malhechores que crucificaron con Jesús que, como el jornalero contratado a última hora de la tarde, recibe de Jesús la salvación, el “precio convenido” a pesar de no haber trabajado nada (cf. Mt 20,1-16), cumpliendo así las palabras de Jesús “los últimos serán primeros y los primeros, últimos” (cf. Lc 13,30). Poco antes de “abrir” las puertas del paraíso al malhechor arrepentido, Jesús había clamado perdón por sus verdugos: “Padre, perdónalos, porque no saben lo que hacen” (Lc 23,34). El verbo en imperfecto indica que no se trató de una oración puntual, sino de una plegaria, una especie de letanía repetida por Jesús. Las palabras de Jesús en la cruz, clamando el perdón para sus verdugos, consigue su primer fruto en la persona del malhechor crucificado con él. Para este hombre, la justicia ha hecho su parte, pero aún hay lugar para el perdón. Se cumple aquella otra máxima tan presente en el evangelio: “cuando menos te lo esperas...”. Nunca nadie está perdido del todo, sino que siempre hay una puerta a la esperanza.

Al narrar la pasión, Lucas resalta especialmente la misericordia de Jesús que, aun en medio de sus sufrimientos, se preocupa de aquellos con quienes se encuentra camino del suplicio y llega a ser fuente de salvación para todos

<sup>71</sup> Cf. Lc 2,11; 4,21; 5,26; 13,32; 19,9; 23,43.

<sup>72</sup> “A quienes se insertan en la misericordia fundamental de Dios en Jesucristo, se les otorga la posibilidad de corresponder a esta misericordia, que conlleva la obligación de actuar en consecuencia. La misericordia es la respuesta agradecida de todo hombre, en la medida en que se vuelve hacia quienes están necesitados de misericordia y muestra su solidaridad con ellos poniendo a su disposición los dones personales, sociales, comunitarios y personales de que dispone”, D. ÁLVAREZ CINEIRA, “El perdón como expresión de la misericordia” en: E. ESTÉVEZ LÓPEZ, *Jesús, misericordia entrañable*: Reseña Bíblica 89 (2016) 42.

<sup>73</sup> Obviamos el título de “buen ladrón”. Lucas no habla de “ladrón”, como Mc y Mt (Mc 15,27; Mt 27,38.44), sino de “malhechor” (Lc 23,32.39). Tampoco usa en ningún momento el calificativo “bueno”. Habla de “el otro malhechor”. Cf. R. E. BROWN, *La muerte del Mesías II: Desde Getsemaní hasta el sepulcro* (Estella, 2006) 1187-1201.

ellos. La muerte no es, en el tercer Evangelio, el momento crucial del abandono y de la soledad, sino el momento final del camino de salvación que se realiza en el amor obediente y en el sacrificio, en la entrega absoluta a Dios. Quizá lo más característico de Lucas sea que, a diferencia de los otros evangelios, no insiste tanto en los detalles externos del sufrimiento sino que se centra preferentemente en la explicación de la Pasión interiorizada de Jesús. Lucas describe con maestría el drama interno de la Pasión de Cristo. Tres textos significativos propios de Lucas: la curación del siervo herido de espada (Lc 22,51), el consuelo dispensado a las mujeres de Jerusalén (Lc 23,28s), y la promesa del paraíso al ladrón arrepentido (Lc 23,43). De estos tres textos llama la atención, sin duda, la inclusión de la interacción de Jesús con los que habían sido crucificados con él, los “malhechores”, narrada en Lc 23,39-43. Los otros sinópticos no se interesan tanto por la historia de los dos delincuentes, por ellos llamados “salteadores” (Mt 27,44, Mc 15,27) y “otros” (Jn 19,18), pero al ser una novedad en la tan elaborada narrativa de Lucas, parece que ocupa una función teológica importante. De hecho, numerosos autores reconocen esta perícopa como una de las más importantes en el contexto de la pasión de Jesús, y destacan su carácter catequético y parenético<sup>74</sup>. Hay quien la designa como “el corazón del relato de la crucifixión narrada por Lucas”, “la escena más conmovedora y dramática en la historia de Jesús” o incluso un “pequeño evangelio” en el interior del “gran evangelio” de Lucas<sup>75</sup>. El episodio es el modo como tiene Lucas de presentar el aspecto salvífico de la muerte de Jesús: la condición regia de la que será investido una vez que “haya entrado en su gloria” (cf. Lc 24,26) y haya sido exaltado (cf. Hch 2,32-36) tiene un efecto salvífico concreto en los hombres. El malhechor es, además, un testigo más de la inocencia de Jesús. Lucas acostumbra presentar personajes en contraste, como acontece con Marta y María (Lc 10,38-42), Lázaro y el rico (Lc 16,19-31), el fariseo y el publicano (Lc 18,9-14). Algunos de ellos forman paralelismos en forma de díptico y establecen una relación de oposición, de carácter programático, como en el caso de los malhechores, destacados a la derecha ya la izquierda de Jesús. La atención se centra en la actitud que cada uno presenta ante el Crucificado. Hay dos posibilidades ante la crucifixión: la aceptación de la salvación por la fe o la incredulidad, con su rechazo. Por eso, la crítica al primer malhechor se trata de “temer a Dios”, un tema bastante recurrente en Lucas. La misericordia de Dios se dirige a quienes le temen, como se dice en el *Magnificat* (Lc 1,50). La fe es un criterio para la aplicación de la justicia divina, según la parábola del juez injusto y la viuda inoportuna, así como según la explicación de Jesús: “Os digo que se les hará justicia pronto. Pero, cuando el Hijo del hombre

<sup>74</sup> F. ZANDONADI & I. PERONDI & V. ARTUSO, “El malhechor arrepentido como ápice de la pasión: Lc 23,39-43 a la luz de la teología lucana” en: *Theologica Xaveriana* 178 (2014) 547. Cf. A. DAIGNEAULT, *El buen ladrón. Misterio de misericordia* (Madrid, 2014).

<sup>75</sup> F. BOVON, *El Evangelio según San Lucas IV (Lc 19,28-24,53)* (Salamanca, 2010) 503; J. A. FITZMYER, *El Evangelio según Lucas IV* (Madrid, 2005) 500.

venga, ¿encontrará fe sobre la tierra?” (Lc 18,8).

Lucas aprovecha una tercera oleada de insultos a Jesús crucificado para transformarla en una manifestación de perdón y de misericordia. El episodio del malhechor arrepentido debe entenderse en un tono de progresión de las burlas que son personalizadas: los jefes, los soldados, una inscripción, un malhechor. Lc 23,39 es el remate final a las críticas, que desplaza el enfoque hacia una dimensión eminentemente teológica: ¿Jesús es el Cristo? ¿Se puede salvar a sí mismo? Lucas preparó al lector magistralmente para el anuncio paradójico de la salvación que se encuentra en el centro de la narración: Jesús en la cruz no se salva a sí mismo, sino a los pecadores que se convierten y confían en él. De esta manera, se revela el rostro salvador de Dios. El malhechor crucificado con Jesús que manifiesta que está pagando justamente por sus hechos (Lc 23,41) pasa a la categoría preferida por Jesús en Lucas: el pobre. La súplica dirigida a Jesús es decisiva: “Acuérdate de mí cuando entres tu reino” (Lc 23,42). El recuerdo en la Biblia es muy importante. No es un mero llamamiento a la memoria sino una llamada a repetir las maravillas antes contempladas<sup>76</sup>. La plegaria del ladrón no indica sólo esperanza, sino certeza: reconoce que Jesús es rey e intuye, a la vez, la naturaleza de su reino: reino de misericordia. A la plegaria del ladrón, Jesús ofrece una respuesta pronta, breve pero solemne y sorprendente que se abre con una fórmula de compromiso usada frecuentemente por Jesús: “En verdad te digo”. Se trata de un juramento solemne que suele aparecer con frecuencia (cf. Lc 4,14; 12,37; 18,17.29; 21,32). “Hoy”, afirma Jesús. Este “hoy” de la salvación, como hemos dicho antes, es un tema recurrente en Lucas (Lc 2,11; 4,21; 5,26; 19,5.9; 23,43). Para el malhechor arrepentido, el “hoy” proclamado por Jesús también está ligado a la salvación. Se debe entender “hoy” en el sentido enfático en referencia al perdón.

En el contexto lucano de la pasión, el perdón es una de las marcas de la crucifixión. La primera palabra de Jesús en la cruz es: “Padre, perdónalos, porque no saben lo que hacen” (Lc 23,34). La última palabra dirigida a los hombres es el perdón en forma de promesa al malhechor. Consecuentemente, en la teología lucana, el perdón gana un carácter identificador del Mesías. La visión retributiva de la justicia por parte del malhechor es superada por la experiencia del amor misericordioso de Dios, que le confiere mucho más de lo que había pedido. Vemos una estrecha relación entre la perícopa del malhechor arrepentido y el perdón concedido con la teología lucana. El perdón concedido por Jesús se puede comparar al que en Lc 15,20 otorgó el padre al hijo pródigo, a quien no dio tiempo suficiente para expresar por completo su confesión (cf. Lc 15,21). Se demuestra la pertinencia del tema del perdón gratuito en las palabras de Jesús: “Hoy estarás conmigo en el Paraíso” (Lc 23,43), en estrecha relación con otros

---

<sup>76</sup> “Acuérdate de nosotros, Señor, por amor de tu pueblo, visítanos con tu salvación” (Sal 105,4). Esta fórmula (“acuérdate de mí, Señor”) la encontramos en numerosas inscripciones sepulcrales judías. Cf. E. SCHWEIZER, *Evangelium nach Lukas* (Göttingen, 1993) 240.

relatos en los que Jesús acoge y perdona a los pecadores: la mujer pecadora (Lc 7,48), Zaqueo (Lc 19,9-10), el malhechor (Lc 23,43), el hijo pródigo (Lc 15,11-32). Este énfasis en el perdón gratuito supera el concepto de justicia retributiva de corte legalista. El episodio, en su brevedad, no es marginal en el conjunto del evangelio, sino que ocupa un puesto central: la actitud de Jesús puede considerarse al mismo tiempo la síntesis y el culmen de su misión de amor de predilección por los pecadores<sup>77</sup>. Como conclusión, los dos relatos, el de Zaqueo y el del malhechor arrepentido, nos presentan una de las dimensiones fundamentales de la misericordia para Jesús: el perdón. La misericordia hecha perdón de Jesús tiene varias características a la luz de estos dos relatos: 1) se ofrece gratuitamente a todo aquel que es capaz de arrepentirse y acoger a Cristo “en su casa”; 2) comporta la recuperación de la comunión con Cristo (“hospedarse en tu casa”, “entrar en tu Reino”); 3) tiene unas consecuencias inmediatas de salvación (“hoy”) para el beneficiario del perdón.

## 5. UN CORAZÓN QUE VE Y ACTÚA: JESÚS ANTE LA VIUDA DE NAÍM Y EL BUEN SAMARITANO

La misericordia en Jesús y según Jesús no es un mero sentimiento interior, una especie de estremecimiento afectivo sin más, sino que tiene repercusiones concretas en la acción. Uno de los peligros más grandes que tenemos es el de reducir la misericordia a un sentimiento más o menos estable, más o menos profundo, pero que se queda en mero “sentir”, sin implicar la vida. Todos tenemos experiencia concreta cuando aparece alguna imagen desagradable en televisión. Es posible que, en ese momento, se encoja nuestro corazón y nos llenemos de sentimientos de compasión, pero una vez pasado el estímulo concreto que ha provocado esa reacción, volvemos a la situación anterior como si no hubiera pasado nada. En el evangelio, el sentimiento interior de la misericordia siempre va acompañado de la acción. Sin acción no hay verdadera misericordia: el sentimiento, la convulsión interior que nos provoca el sufrimiento de los demás, se verifica en la acción que se sigue, no en la mayor o menor intensidad ni en el mayor o menor tiempo que nos dura el sentimiento<sup>78</sup>. Dos textos nos sirven ahora para descubrir la relación que existe entre “ver” (ὁράω), “tener compasión”

---

<sup>77</sup> “En la historia de la espiritualidad cristiana, el buen ladrón se ha convertido en la imagen de la esperanza, en la certeza consoladora de que la misericordia de Dios puede llegarnos también en el último instante; la certeza de que, incluso después de una vida equivocada, la plegaria que implora su bondad no es vana. «Tú que escuchaste al ladrón, también a mí me diste esperanza», reza, por ejemplo, el *Dies irae*”, RATZINGER, *Obras Completas VI/1*, 547.

<sup>78</sup> Afirma el Papa Francisco: “La misericordia en la Sagrada Escritura es la palabra clave para indicar el actuar de Dios hacia nosotros. Él no se limita a afirmar su amor, sino que lo hace visible y tangible. El amor, después de todo, nunca podrá ser una palabra abstracta. Por su misma naturaleza es vida concreta: intenciones, actitudes, comportamientos que se verifican en el vivir cotidiano”, PAPA FRANCISCO, *Misericordiae Vultus*, 9.

(ἐσπλαγγίζομαι) y actuar en consecuencia: la resurrección del hijo de la viuda de Naím (Lc 7,11-17) y la parábola del buen samaritano (Lc 10,25-37)<sup>79</sup>. Lo primero es “ver”. Miramos pero no siempre vemos. Conocemos, pero muchas veces somos incapaces de reconocer. Dice San Pablo en Ef 1,18 que el corazón tiene ojos y va más allá del mero mirar superficial. En el lenguaje amoroso se ha vinculado con frecuencia el sentido de la vista con el principio de todo amor; así, por ejemplo, Ricardo de San Víctor afirma que “el amor es el ojo y amar es ver”<sup>80</sup>. Al “ver” desde el corazón le debe seguir naturalmente el “actuar”. Como indicamos al inicio, la verdadera compasión transforma el sentimiento en acción, nos lleva a identificarnos con el dolor del prójimo, de tal manera que hacemos nuestra su situación y nos colocamos en su lugar. Eso nos motiva y nos provoca a actuar y a hacer lo que nos corresponde.

### 5.1. Jesús ante la viuda de Naím: “al verla, tuvo compasión de ella” (Lc 7,13)

El primer episodio que muestra la relación entre ver, sentir compasión y actuar es el de la resurrección del hijo de la viuda de Naím (Lc 7,11-17)<sup>81</sup>. El relato presenta también numerosos ecos del AT, especialmente de los ciclos de Elías y Eliseo: la resurrección del hijo de la viuda de Sarepta (1 Re 17,17-24) y la resurrección del hijo de la sunamita (2 Re 4,32-37)<sup>82</sup>, pero sobrepasa con creces el modelo narrativo veterotestamentario<sup>83</sup>. El relato está situado dentro de la sección lucana que presenta el “ministerio de Jesús en Galilea” (3,14–9,50). La estructura del relato es clara: hay una sencilla introducción (Lc 7,11), la narración del milagro (Lc 7,12-15) y la reacción de la gente (Lc 7,16-17).

En la introducción se hace una presentación general de dos comitivas en contraste. Por un lado, los discípulos y el gentío (ὄχλος) que acompaña a Jesús, y el gentío (ὄχλος) del cortejo fúnebre que acompaña a la viuda<sup>84</sup>. Se trata de dos gentíos que van en direcciones opuestas: los que caminan con Jesús hacia Naím (εἰς) y los que salen de la ciudad (ἐκκομίζω) para llevar a enterrar al muerto. No

<sup>79</sup> Dirá de un modo precioso Benedicto XVI: “El programa del cristiano —el programa del buen samaritano, el programa de Jesús— es un «corazón que ve». Este corazón ve dónde se necesita amor y actúa en consecuencia”, BENEDICTO XVI, *Deus caritas est*, 31.

<sup>80</sup> R. DE SAN VÍCTOR, *Tractatus de gradibus charitatis*, PL 196, 1203.

<sup>81</sup> G. ROCHAS, *Les recits de resurrection des morts dans le Nouveau Testament* (SNTS.MS 40; Cambridge, 1981) 18-38; P. BARRIENTOS MOL, “La resurrección del hijo de la Viuda de Naím. Aproximación narrativa al relato de Lucas 7,11-17” en: *Palabra y Razón* 3 (2013) 45-67; M. J. OBIORAH, “«Do Not Weep» (Luke 7:13): In the Footstep of the Compassionate Jesus”: *Open Journal of Philosophy* 4 (2014) 207-215.

<sup>82</sup> Es una técnica conocida como «imitación» o «mimesis tipológica». Cf. T. L. BRODIE, “Towards Unravelling Luke’s Use of the Old Testament: Luke 7,11-17 as an Imitatio of 1 Kings 17,17-24”: *NTS* 32 (1986) 247-267.

<sup>83</sup> J. J. BARTOLOMÉ, *Jesús compasivo. Jesús de Nazaret, testigo de la misericordia del Padre* (Madrid, 2016) 63.

<sup>84</sup> ROCHAS, *Les recits de resurrection*, 23.

tienen nada en común. El relato, en principio, no nos dice nada de los sentimientos de los que siguen al muerto ni de la reacción de los discípulos: describe lacónicamente la escena como si de una “rutina” se tratase. ¿Acaso no todos los días mueren y se entierran personas? ¿Acaso no es la muerte parte de la vida cotidiana hasta el punto de no estremecernos demasiado si no afecta directamente a los nuestros? El silencio es muy elocuente, porque convertirá el sentimiento de Jesús y sus palabras (Lc 7,13-14) en una reacción paradigmática, puesta de relieve por el evangelista. Los personajes centrales son Jesús y la viuda. La mujer, por el hecho de ser viuda (χήρα) y haber perdido a su único hijo (μονογενής), pasa a engrosar las listas de pobres de solemnidad, de las personas más vulnerables de la sociedad y, a la luz de la Escritura, pasa a ser “objeto preferencial” de Dios<sup>85</sup>. Con la muerte de su hijo, había perdido su único defensor y proveedor<sup>86</sup>.

En los versículos siguientes se nos narra el milagro como tal. Se nos dice expresamente en el v. 13 que Jesús al verla (ἰδὼν), tuvo compasión (ἐσπλαγχνίσθη). Aparecen dos verbos en relación, sucesivos: al “ver” le sigue el “compadecerse”. No se nos dice nada de los discípulos o el gentío que acompañan a Jesús. Sólo Jesús reacciona. Se subraya la espontánea capacidad de Jesús para sentirse profundamente conmovido ante el dolor ajeno. El verbo σπλαγχνίζομαι ocupa el lugar central e indica, sin duda, un punto de inflexión en el relato. Y el objeto de su mirada y su compasión es la mujer. La totalidad de la atención y concentración del Señor está puesta sobre esta pobre mujer que es viuda y que ha perdido su único hijo. No es el muerto el que provoca su compasión, sino la madre que llora. Gracias a las palabras de Jesús (“no llores”) conocemos el sufrimiento de la mujer. El duelo o llanto por el hijo único es también un tema muy conocido en la LXX para expresar la profundidad del dolor (Am 8,10; Jer 6,26; Zac 12,10). El relato es bastante parco en la descripción de las emociones, pero debemos suponer que la escena del llanto por el hijo único ha de ser de una magnitud tal que fue la causa que movió a Jesús a compadecerse. Que haya una multitud que acompañaba a la viuda nos viene a reforzar esta idea de la profundidad del dolor vivido. La mirada de Jesús va dirigida a la madre y no al difunto. Es ella, la que en su soledad provocada por la pérdida irreparable y por su condición de viuda, la que conmueve las entrañas del Señor. Según el AT, era una injusticia despedir a las viudas con las manos vacías, no socorrerlas, dejarlas consumirse

---

<sup>85</sup> Acerca del alcance semántico de la palabra “pobre” incluyendo toda esta tipología de personas, Cf. S. J. ROTH, *The Blind, the Lame, and the Poor: Character Types in Luke-Acts* (JSNT.S 144; Sheffield, 1997) 112. Acerca de las viudas, los huérfanos y demás pobres en el AT, cf. R. D. PATTERSON, “The Widow, Orphan, and the Poor in the Old Testament and the Extra-Biblical Literature”: *Bibliotheca Sacra* 130 (1973) 223-234. Acerca de la condición de la viuda, afirma también Barbara E. Reid: “The woman of 7:11-17 is cast in the more traditional widow’s role. She is a nameless, silent object of pity. Her only son, her only means of support and status, is dead. She bears not only the grief of losing her child, but also anxiety for her own future”, B. E. REID, *Choosing the Better Part?: Women in the Gospel of Luke* (Collegeville, 1996) 104.

<sup>86</sup> BARTOLOMÉ, 66.

en llanto<sup>87</sup>. Dios “hace justicia al huérfano y a la viuda” (Dt 10,18), es “padre de huérfanos, defensor de viudas” (Sal 68,6), “sustenta al huérfano y a la viuda” (Sal 146,9). No es la primera vez que Jesús se compadece ante la turbación de alguien (cf. Lc 9,11; 10,33). Jesús, acercándose a la viuda no hace sino reproducir los mismos sentimientos de Dios en el AT. Lucas quiere subrayar que no es la muerte o el muerto, ni tan siquiera la resurrección, lo que importa en este pasaje, sino el que una madre, ya viuda, haya perdido a su hijo y que Jesús no pueda soportar sus lágrimas. No es casual que la acción termine con la observación: “Y se lo entregó a su madre” (Lc 7,15). Lucas así indica, como afirma acertadamente Aletti, que “el retorno a la vida no es la finalidad de la iniciativa”<sup>88</sup>. En la acción, Jesús es el que toma la iniciativa y mediante la mirada, entra en contacto con la madre que llora. No hay ninguna súplica, ni petición, ni exposición de la angustia de la viuda. Seguidamente aparecen una serie de acciones concretas de Jesús que indican el aumento de la tensión: consuela (“no llores”)<sup>89</sup>, se acerca, toca el féretro, se dirige al joven, lo entrega a su madre (cf. Lc 7,13-15). Jesús se hace cargo de la situación. Su mirada, que ve la realidad en profundidad, hace que se compadezca y actúe en consecuencia. Un detalle interesante es el hecho de “tocar el féretro”. Se trata de un gesto que podría hacerlo impuro tal y como prescribía la Ley (Nm 29,22.26).

La última parte recoge la reacción de la gente. Ante un milagro tan semejante a los de Elías y Eliseo que narra la Biblia (cfr 1 R 17,17-24; 2 R 4,18-37), las gentes tienen a Jesús como un gran profeta (Lc 7,16)<sup>90</sup>. La conexión de este episodio con el que sigue inmediatamente es revelador. En Lc 7,18 aparecen los discípulos de Juan que le cuentan “todo esto”. Es el momento en el que el precursor manda a sus discípulos a preguntar a Jesús si era el que tenía que venir o tenían que esperar a otro (cf. Lc 7,20). La respuesta de Jesús es elocuente indicando, entre las acciones del Mesías, la resurrección de los muertos (cf. Lc 7,22). Se trata de un relato que posee innumerables elementos que nos hacen comprender de mejor manera la identidad de Jesús y de cómo es el Dios que se nos ha anunciado en el evangelio. El acento se pone en Jesús, en su piedad y en

<sup>87</sup> SICRE, 202. Según Wildberger, Dios espera no sólo la “justicia distributiva”, sino la “justicia que sale al encuentro del que sufre” (*justitia adiutix miseria*), cf. H. WILDBERGER, *Isaiah 1-12. A Commentary* (Minneapolis, 1991) 50.

<sup>88</sup> J.-N. ALETTI, *El arte de contar a Jesucristo. Lectura narrativa del evangelio de Lucas* (Salamanca, 1992) 98.

<sup>89</sup> Estas mismas palabras (“no llores”) las volverá a pronunciar Jesús en casa de Jairo, poco antes de resucitar a su hija (Lc 8,52). Se trata de palabras que de algún modo anticipan la acción posterior de Jesús: Cf. J. NOLLAND, *Luke 1-9:20* (Word Biblical Commentary 35a; Dallas, 1989) 324.

<sup>90</sup> La expresión “un gran profeta” referida a Jesús parece contener una clara alusión al profeta Elías, especialmente en relación al milagro realizado. No es la única vez que la gente o los discípulos reconocen a Jesús como profeta (Lc 9,8.19; 24,19). No hay dudas en que esta imagen está muy presente en la obra lucana. Cf. J. SEVERINO CROATTO, “Jesus, Prophet like Elijah, and Prophet-Teacher like Moses in Luke-Acts”: *JBL* 124 (2005) 451-465.



su palabra poderosa. Resucitando un muerto, Jesús realiza algo que es competencia exclusiva de Dios: dar vida.

## 5.2. El buen samaritano: “al verle, tuvo compasión” (Lc 10,33)

La parábola del buen samaritano (Lc 10,25-37) se halla colocada en el interior de la narración del viaje de Jesús desde Cafarnaún a Jerusalén. Como la mayoría de fragmentos de esta sección, esta parábola pretende darnos una enseñanza. Quiere ayudarnos a descubrir quién es nuestro prójimo y explicarnos la manera cristiana de comportarnos con él. La narración va precedida de una discusión entre Jesús y un maestro de la Ley. La figura del buen samaritano presentada por Jesús en su parábola (Lc 10,25-37) refleja lo más hondo de su propio misterio: “Las entrañas de misericordia de nuestro Dios” (Lc 1,78) se hacen palpables en la compasión del samaritano<sup>91</sup>. ¿Por qué? Nos puede dar una idea Helmut Kuhn cuando afirma: “El amor político del amigo se basa en la igualdad de las partes. La parábola simbólica del samaritano, en cambio, destaca la desigualdad radical: el samaritano, un forastero en Israel, está ante el otro, un individuo anónimo, como el que presta ayuda a la desvalida víctima del atraco de los bandidos”<sup>92</sup>.

El samaritano no se preocupa hasta dónde llega su obligación de solidaridad, como hace el doctor de la Ley, no tampoco cuáles son los méritos que hacen falta para alcanzar la vida eterna, sino que se le rompe el corazón, se le conmueven las entrañas, le llega al alma ver así a aquel hombre malherido<sup>93</sup>. Desde la época de los Padres de la Iglesia la parábola se releyó aplicada a Jesús. Sin duda, San Agustín es el que ahonda más en el misterio que encierra la parábola identificando al Señor con el buen samaritano, y al hombre medio muerto al borde del camino con Adán, origen y figura de la humanidad caída: “De ahí también que el mismo Señor y Dios nuestro quiso llamarse nuestro prójimo, pues Jesucristo nuestro Señor se simbolizó en el que socorrió al hombre tendido en el camino, tendido, semivivo y abandonado por los ladrones”<sup>94</sup>. Por su parte, el hombre abandonado es curado de sus heridas y llevado a la posada, imagen de la Iglesia: “Tú, alma mía, ¿dónde te encuentras, dónde yaces, dónde estás mientras eres curada de tus dolencias por aquel que se hizo propiciación por tus iniquidades? Reconoce que te encuentras en aquel mesón adonde el piadoso samaritano condujo al que encontró semivivo, llagado por las muchas heridas

---

<sup>91</sup> M. S. BRIGLIA, “Misterio de misericordia: el buen samaritano (Lucas 10,25-37)”: *Teología. Revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina* 46 (1985) 137-187.

<sup>92</sup> H. KUHN, “Liebe”. *Geschichte eines Begriffs* (München, 1975) 88.

<sup>93</sup> RATZINGER, *Obras Completas VI/1*, 257-258. El Papa emérito reconoce que la traducción normal del texto (“se compadeció”) debilita la vitalidad original (p. 258).

<sup>94</sup> SAN AGUSTÍN, *De doctrina christiana* 1,33. Para profundizar en la interpretación patrística, cf. J. DANIELOU, “Le bon Samaritain” en: *Mélanges bibliques rédigés en l’honneur de Andre Robert* (Paris, 1957) 457-465.

que le causaron los bandoleros”<sup>95</sup>. Tal vez es la parábola de Jesús más provocadora dado el origen del modelo propuesto: un samaritano que era para los judíos alguien reprochable, apóstata, excluido, del “otro lado”<sup>96</sup>. Creemos que hay elementos suficientes para afirmar que, aun cuando no sea necesariamente una alegoría sobre Jesús, la metáfora al presentar al samaritano en este movimiento de compasión y curación, está expresando la actitud del mismo Jesús, tal y como es presentada en el evangelio, de un modo especial en el de Lucas. La misericordia del samaritano refleja todo el misterio de misericordia de Dios manifestada en Jesús<sup>97</sup>. La parábola forma parte de una serie de imágenes y narraciones extraídas de la vida cotidiana con las que Jesús nos enseña el amor profundo de Dios por todo ser humano, especialmente cuando experimenta la enfermedad y el dolor. Pero además, con las palabras finales de la parábola del buen samaritano, “Anda y haz tú lo mismo” (Lc 10,37), el Señor nos señala cuál es la actitud que todo discípulo suyo ha de tener hacia los demás, especialmente hacia los que están necesitados de atención<sup>98</sup>. El texto no describe teóricamente la misericordia sino que ha puesto un ejemplo claro de lo que es actuar con misericordia. Lucas aplicó muy bien el mensaje de la parábola. La verdadera postura no es preguntarse como el escriba: “¿Quién es mi prójimo?” (Lc 10,29), como diciendo “¿hasta dónde llegan mis obligaciones hacia los demás?”. La verdadera actitud de quien vive movido por la compasión es preguntarse: “¿Quién está necesitado de que yo me acerque y me haga su prójimo”.

En la historia aparecen cuatro personajes: el hombre medio muerto al borde del camino, el sacerdote, el levita y el samaritano. El primer personaje que aparece es intencionalmente un desconocido: “un cierto hombre” del que no sabemos nombre, procedencia, raza, religión o profesión<sup>99</sup>. A Lucas le gusta jugar mucho con esta indeterminación (cf. Lc 12,16; 14,16; 15,11; 16,1.19; 19,12; 20,9). Es un dato muy significativo: es simplemente alguien que necesita ayuda. Este personaje no es el centro del relato, aunque se comience con su historia y se describa con detalle la agresión de la que fue víctima: cómo lo asaltaron unos bandidos, lo desnudaron, lo golpearon y lo dejaron medio muerto (cf. Lc 10,30). A continuación aparecen, en tres escenas sucesivas, los tres personajes siguientes. En las tres escenas el verbo anterior a la acción final es “viendo”. Como en el relato anteriormente analizado, hay una relación fuerte entre el ver y el actuar, la decisión. La visión de la situación, el conocimiento de lo que acontece es la misma para los tres. Pero la visión lleva a dos actitudes diferentes.

<sup>95</sup> SAN AGUSTÍN, *De Trinitate* 15,27,50.

<sup>96</sup> A. PITTA, “Las parábolas de la misericordia” en: PONTIFICIO CONSEJO PARA LA PROMOCIÓN DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN, *Misericordiosos como el Padre* (Madrid, 2015) 86.

<sup>97</sup> “En los gestos y en las acciones del buen samaritano reconocemos el actuar misericordioso de Dios en toda la historia de la salvación. Es la misma compasión con la cual el Señor viene a encontrar a cada uno de nosotros”, PAPA FRANCISCO, *Audiencia* (27-4-2016).

<sup>98</sup> Cf. BENEDICTO XVI, *Spe Salvi*, 37.

<sup>99</sup> Hay quien lo llama “un cualquiera, en cualquier necesidad”. Cf. BARTOLOMÉ, 178.

En los dos primeros casos, la visión lleva a la decisión de alejarse (se narran calçadas las dos reacciones del sacerdote y del levita: “al verlo, dio un rodeo y pasó de largo”), en el tercero la visión produce un sentimiento que se expresa con el verbo ἐσπλαγχνίσθη (“se compadeció”, “tuvo misericordia”)<sup>100</sup>. Según la tradicional manera de entender a Israel como un pueblo constituido por sacerdotes, levitas, y el resto de la gente (2 Cro 35,2-3.18; Es 10,5; Neh 11,3.20) la audiencia esperaba que la tercera persona en pasar sería un israelita como ellos<sup>101</sup>. El *quid* de la parábola es que sorpresivamente aparece el samaritano, no judío ortodoxo, sino un despreciable semipagano, cismático e impuro. El samaritano no pasa distraído sino que, en cuanto lo ve, se compadece de él: se acerca, vendar sus heridas, lo monta sobre su propia cabalgadura, lo lleva a una posada y cuida de él (Lc 10,34). Por si no fuera suficiente, paga al posadero y le deja dicho que le “ponga a cuenta” eventuales gastos (Lc 10,35). El contraste es evidente: el sacerdote y levita, personas sagradas de las que cabría esperar otra reacción, son inmisericordes: ven pero no actúan; el samaritano, del que no cabría esperar una reacción positiva pues era considerado por los judíos como idólatra, apóstata, vecino malo, sin embargo, ve y actúa. El texto vuelve a jugar con la idea “del que menos te esperas...”<sup>102</sup>. Dentro de la historia narrada encontramos alusiones a relatos y oráculos proféticos del AT (“Quiero misericordia y no sacrificios”, dice Os 6,6). Concretamente, tenemos el texto de 2 Cro 28,8-15 que se ambienta en el periodo de Ajaz, rey de Judá. Cuenta una gran matanza de judíos por parte de las tropas del Reino del Norte y la deportación de prisioneros. En Samaría aparece un profeta del Señor que les recrimina su acción. Algunos samaritanos, tras las palabras del profeta, restituyeron a los prisioneros sus bienes y su libertad. En la descripción de lo que hicieron encontramos la mayor parte de las acciones que también realizará el buen samaritano con el hombre herido: los vistieron,

<sup>100</sup> Una de las interpretaciones más comunes de esta parábola enfatiza que el sacerdote y el levita pasaron de largo porque no querían tener contacto con el supuesto cadáver por medio a quedar impuros (cf. Lv 21,1-3; Nm 5,2; 19,2-3). Cf. J. JEREMÍAS, *Las parábolas de Jesús* (Estella, 142006) 229. Esta visión no responde a lo que nos dice en verdad la parábola. Primero, el sacerdote y el levita en la parábola no aparecen en relación con el Templo de Jerusalén y sus ritos. Según el texto, ellos no están subiendo a Jerusalén sino bajando. Esto quiere decir que van de regreso, dándole la espalda a Jerusalén. Segundo, en ninguna parte se menciona que el sacerdote o el levita confundan al herido con un muerto lo que hubiese hecho que pasasen de largo por temor a quedar impuros. La palabra griega utilizada para describir al hombre simplemente significa “mal herido”. La cuestión no es, por tanto, sobre la pureza o el Templo.

<sup>101</sup> En las narraciones populares existía la “regla de los tres” según la cual se esperaba que al aparecer el tercer personaje del relato, tras el sacerdote y el levita, éste debería ser un israelita laico. Cf. JEREMÍAS, 229. Jesús da un vuelco insospechado a su parábola sorprendiendo a todos con algo que les debería resultar especialmente hiriente y desagradable: la aparición de un samaritano.

<sup>102</sup> No es la única vez que aparece en Lc un samaritano como ejemplo. En Lc 17,11-19 aparece la curación de diez leprosos. Sólo uno de ellos, precisamente samaritano, es el que vuelve a Jesús y le da gracias (Lc 17,16). Las palabras de Jesús resaltan este detalle llamándolo “extranjero” (Lc 17,18). El efecto que nosotros denominamos “el que menos te esperas”, junto a este pasaje de los leprosos, lo encontramos también en el episodio de la pecadora perdonada (Lc 7,36-49), de Zaqueo (Lc 19,1-10) o en el de la viuda pobre (Lc 21,1-4), por poner tres ejemplos más.

les dieron de comer y beber, los ungieron, los transportaron en asnos a los débiles y los llevaron a Jericó. Jesús pudo tener presente esta historia al presentar su parábola.

Como conclusión, la misericordia, a la luz de estos dos episodios, tiene las siguientes características: 1) se adelanta<sup>103</sup>; 2) se deja impactar, afectar por el que sufre; 3) se traduce en gestos concretos<sup>104</sup>; 4) va más allá de lo previsible y esperado.

## 6. JESÚS, ROSTRO DE LA MISERICORDIA DEL PADRE: PARÁBOLAS DE LA MISERICORDIA

Lucas recoge en el capítulo 15 tres parábolas sobre la misericordia divina fuertemente ligadas desde el punto de vista literario y teológico<sup>105</sup>: las dos más breves son la parábola de la oveja perdida (común a Mt) y la de la moneda perdida; la tercera, larga, articulada y que sólo presenta este evangelista, es la famosa parábola conocida como el “hijo pródigo” que sería mejor denominar “la parábola del padre misericordioso”. En realidad, como hemos visto, la misericordia es profundizada también en otras parábolas de Jesús (Lc 7,41-43; 10,29-37; 16,19-31; 18,2-14). La mayoría de las parábolas son recopiladas magistralmente por Lucas en el camino de ascenso a Jerusalén (Lc 9,51-19,27). Puesto que el evangelio de Lc es un gran viaje, más interior que físico, esta lección tan abundante sobre la misericordia no es casual: ¡la misericordia se aprende en el seguimiento!<sup>106</sup>. A partir de Lc 9 es frecuente la presencia de Jesús en banquetes. La relación que existe entre Lc 14 y 15 es estrecha. En Lc 14 aparece Jesús comiendo en casa de uno de los principales de los fariseos y, sentado a la mesa, sostiene una fuerte controversia con éstos y con los escribas expresada por medio de tres parábolas que tienen como contexto la invitación a una comida. En Lc 15 continúa esta misma polémica con los mismos destinatarios por medio de otras tres parábolas<sup>107</sup>. Jesús contó las tres parábolas de la misericordia porque los fariseos y los escribas hablaban mal de Él, al ver que recibía a pecadores e incluso que comía con ellos (cf. Lc 15, 1-3). Se trata de una serie de parábolas mediante las cuales Jesús hace comprender a sus interlocutores el nuevo rostro de Dios.

<sup>103</sup> Como indicó el Papa Francisco en *Evangelii Gaudium* con la palabra “primerear”: “Sabe adelantarse, tomar la iniciativa sin miedo, salir al encuentro, [...] vive un deseo inagotable de brindar misericordia, fruto de haber experimentado la infinita misericordia del Padre y su fuerza difusiva”, PAPA FRANCISCO, *Evangelii Gaudium* 24.

<sup>104</sup> Lo que llama el Papa Francisco “involucrarse”, *Idem*.

<sup>105</sup> “There can be no doubt that ch. 15 forms one self-contained and artistically constructed unit with a single theme”, cf. I. H. MARSHALL, *The Gospel of Luke: A Commentary on the Greek Text* (Exeter, 1978) 597.

<sup>106</sup> Cf. A. PITTA, 74.

<sup>107</sup> Empleando el tiempo imperfecto, el evangelista indica que el hecho de acoger a los pecadores y comer con ellos no es puntual, sino una costumbre de Jesús. Cf. R. AGUIRRE MONASTERIO, *La mesa compartida. Estudios del NT desde las ciencias sociales* (Bilbao, 1994) 63.

Jesús explicó con su lenguaje típico que Dios no quiere que se pierda ni siquiera uno de sus hijos y su espíritu desborda de alegría cuando un pecador se convierte. De estas tres parábolas se deduce fundamentalmente una significación teológica, en el sentido estricto de este término: nos invitan primordialmente a abrirnos a una cierta imagen de Dios diversa de que la se habían hecho los fariseos y escribas que critican a Jesús. De este modo, con estas parábolas, Jesús responde a la disgustada crítica de fariseos y doctores de la ley dejando caer que, con su conducta, está expresando la justicia mayor y más elevada del Padre celestial. Con las parábolas afirma: así como yo me comporto, así se comporta también Dios con los pecadores o con quienes son tenidos por tales. Las tres parábolas, por tanto, ponen de relieve el mismo aspecto del rostro de Dios. Si Jesús acoge a los pecadores y come con ellos (la mesa abierta a todos es uno de los rasgos del Jesús histórico que es especialmente destacado en Lucas), no hace con esto más que manifestar la misma actitud de Dios. Dios no sólo no excluye a nadie de la salvación que ofrece (la que Jesús proclama a través de la imagen del Reino), sino que otorga prioridad a los pecadores, los “perdidos”, hacia los que se muestra lleno de perdón y misericordia<sup>108</sup>.

Cada parábola, con temas y vocabulario comunes, pone un acento diverso: la primera parábola insiste en lo “perdido”, la segunda en la “búsqueda” y la tercera en la “restauración”. Las tres parábolas ponen sobre la mesa gestos y acciones incongruentes, inesperados y desproporcionados que pretenden “provocar” a los fariseos y escribas. Sin duda, los tres relatos buscan provocar la sorpresa, sacudir la conciencia con un final inesperado. Como elementos sugerentes destacamos: 1) la dialéctica “fuera” y “dentro”: la oveja se pierde “fuera”, la dracma se pierde “dentro”, el hijo menor se pierde “fuera”, yéndose a un país lejano, y el hijo mayor se pierde “dentro” no queriendo entrar en la casa; 2) la referencia a la “casa” (οἶκος / οἰκία): el pastor cuando encuentra la oveja perdida la lleva “a la casa” (εἰς τὸν οἶκον: Lc 15,6); la búsqueda de la moneda la realiza la mujer “en la casa” (τῆν οἰκίαν: Lc 15,8); el hijo mayor se acerca “a la casa” (τῇ οἰκίᾳ: Lc 15,25), pero se niega a entrar en ella; 3) la cierta afinidad de las tres parábolas con Jr 31: la primera parábola se pone en relación con la alegría que siente el pastor al ver reunido su rebaño disperso (Jr 31,10); la segunda parábola se pone en relación con el texto que presenta a Raquel llorando por sus hijos a quien Dios le promete la vuelta de los suyos (Jr 31,15-17); la tercera parábola se pone en relación con el clamor de Efraín que se aleja, se arrepiente y vuelve provocando la conmoción de las entrañas de Dios: “Me alejé y después de arrepentí; lo entendí y me di golpes de pecho. Estaba avergonzado y sonrojado al tener que soportar la

<sup>108</sup> Cf. K. E. BAYLEY, *Finding the Lost: Cultural Keys to Luke 15* (St. Louis, 1992); F. J. VAN BEECK, “«Lost and Found» in Luke 15: Biblical Interpretation and Self-Involvement”: *ET* 114 (2003) 399-404; K. SNODGRASS, “Parables of Lostness” en: *Stories with Intent: A Comprehensive Guide to the Parables of Jesus* (Grand Rapids, 2008) 93-178; N. LUNN, “Parables of the Lost? Rhetorical Structure and the Section Headings of Luke 15”: *BT* 60 (2009) 158-164.

vergüenza de lo que hice en plena juventud. ¿Efraín es mi hijo querido, él es mi niño encantador! Después de haberlo reprendido, me acuerdo y se me conmueven mis entrañas. ¡Lo quiero intensamente!” (Jr 31,19-20)<sup>109</sup>.

### 6.1. Parábolas de la oveja y la dracma perdidas (Lc 15,1-10)

Jesús comienza su “lección” a los fariseos con dos “situaciones tipo” que pueden parecer a los ojos de las personas prudentes como desproporcionadas. Invitan a compartir el gozo por la conversión. En la primera situación-tipo Jesús pone como ejemplo a un hombre, un pastor; en la segunda situación-tipo pone como ejemplo a una mujer. Inmediatamente después de cada historia aparece la aplicación concreta (οὕτως: “así, de este modo”) con una introducción solemne: “Yo os digo” (λέγω ὑμῖν). Las dos parábolas se presentan en paralelo, como si de un díptico se tratara, y recogen cinco puntos clave siguiendo este orden: 1) pérdida; 2) hallazgo; 3) alegría; 4) comunicación de la noticia. La aplicación de la parábola recoge dos puntos clave: 1) conversión del pecador; 2) alegría. Lo que encontramos aquí en forma de parábolas, lo encontramos hecho realidad en el episodio de Zaqueo (Lc 19,1-10).

La parábola de la oveja perdida pertenece a la fuente común de Mateo y Lucas (conocida popularmente como fuente Q) y aparece en los dos evangelios (Mt 18,12-14; Lc 15,1-7). Se trata, por tanto, de un relato de doble tradición. Con todo, el sentido que cada evangelista da a la misma es diverso, en función del contexto en que la sitúa. Así Mt la sitúa en el contexto del discurso eclesial. Con ella indica el deber que tienen los pastores en la Iglesia de velar para que no se pierda ninguno de los pequeños que se le ha confiado. La oveja extraviada es el cristiano que se aparta de la comunidad y corre el peligro de perderse. Lc, por su parte, la sitúa como hemos dicho en el contexto de las parábolas de la misericordia. Con ella indica la actitud de Dios Padre misericordioso es la misma de Jesús saliendo a la búsqueda de los pecadores para la conversión. La oveja perdida es el pecador al que Jesús trae la buena nueva y cuya conversión provoca en él una tremenda alegría<sup>110</sup>. La parábola presenta un hombre que tiene cien ovejas y se le pierde una. El contraste entre lo poseído y lo perdido es clave: es desproporcionado, algo que la

<sup>109</sup> Así se expresa H. B. KOSSEN, “Quelques remarques sur l’ordre des paraboles dans Luc XV et sur la structure de Matthieu XVIII,8-15”: *NT 1* (1956) 75-80.

<sup>110</sup> “Desde siempre esta imagen representa la solicitud de Jesús hacia los pecadores y la misericordia de Dios que no se resigna a perder a ninguno. Jesús cuenta la parábola para hacer comprender que su cercanía a los pecadores no debe escandalizar, sino, al contrario, provocar en todos una seria reflexión acerca de cómo vivimos nuestra fe [...] El Señor no puede resignarse ante el hecho de que incluso una sola persona pueda perderse [...] La misericordia hacia los pecadores es el estilo con el cual obra Dios y a esa misericordia Él es muy fiel: nada ni nadie podrá apartarlo de su voluntad de salvación. Dios no conoce nuestra cultura actual del descarte, en Dios esto no tiene lugar. Dios no descarta a ninguna persona; Dios ama a todos, busca a todos: ¡uno por uno! Él no conoce la expresión «descartar a la gente», porque es todo amor y misericordia”, PAPA FRANCISCO, *Audiencia* (4-5-2016).

parábola quiere resaltar. El tema de la “búsqueda de la oveja perdida” lo encontramos en el AT referido a Dios. Así, el profeta Ezequiel lo presenta como una acción propia de Dios: “Buscaré la oveja perdida, recogeré a la descarriada” (Ez 34,16). Y el profeta Jeremías habla de cómo Dios, como un pastor, reunirá de nuevo y guardará el rebaño disperso (Jr 31,10)<sup>111</sup>. La parábola de la oveja perdida no deja de encerrar una cierta ironía por parte de Jesús. Los fariseos eran cumplidores rigurosos de la Ley y, en virtud de la misma, criticaban a Jesús. En este momento, Jesús pone un ejemplo de una oveja perdida que trae a la memoria de sus interlocutores el final del Salmo 119, el más largo del Salterio conocido popularmente como “letanías de la Ley”, donde se canta la centralidad de la Torah en la vida pública y privada de Israel. En Sal 119,176 se dice: “Me extravié como oveja perdida, busca a tu siervo que no olvida tus preceptos”. La conclusión de la parábola pone en contraste la alegría que provoca el hallazgo de la oveja perdida frente a los noventa y nueve justos que “no tienen necesidad” de conversión (Lc 15,7). No es un desprecio hacia los noventa y nueve que no se han perdido, sino una afirmación de que, para Dios, todos son valiosos y no quiere que nadie se pierda<sup>112</sup>.

La parábola de la dracma perdida es propia de Lc<sup>113</sup>. Se nos dice que una mujer tenía diez dracmas y se le pierde una. La situación, como la anterior, es cotidiana. Una dracma, moneda griega de plata, equivalía más o menos a un denario, el salario de un día. Quizá el celo de la mujer parece exagerado, pero no ceja hasta que encuentra la moneda. Podría entenderse el celo de la mujer si pensamos que la mujer no estaba económicamente muy desahogada. Una vez más enseña el Señor que un sólo pecador, por pequeño e insignificante que sea humanamente, es motivo del máximo interés del redentor. La atención, como en la parábola anterior, se concentra en la búsqueda meticulosa y en la alegría compartida por haber encontrado la moneda perdida.

Las dos primeras parábolas de la misericordia insisten, sobre todo, en la *alegría contagiosa* (en ambos casos hay una necesidad de contar lo que ha sucedido) de recobrar lo que estaba perdido, de que los pecadores se conviertan. Funciona el típico argumento judío del “¡cuánto más!” (*qal wahomer*): si uno se preocupa así por una oveja o una monedas perdidas, ¡cuánto más no hará por una persona!<sup>114</sup>. En definitiva, queda como mensaje clave que para Dios nunca nadie está perdido del todo<sup>115</sup>.

---

<sup>111</sup> Algunos autores como Bailey han reconocido un trasfondo veterotestamentario en el Salmo 23. Cf. K. E. BAILEY, “Psalm 23 and Luke 15: A Vision Expanded”: *IBS* 12 (1990) 54-71; *The Good Shepherd: A Thousand-Year Journey from Psalm 23 to the New Testament* (Westmont, 2014).

<sup>112</sup> “Sabe bien que Jesús mismo se presenta como Pastor de cien ovejas, no de noventa y nueve. Las quiere todas”, PAPA FRANCISCO, *Amoris Laetitia*, 309.

<sup>113</sup> C. SCHERSTEN LAHURD, “Rediscovering the Lost Women in Luke 15”: *BTB* 24 (1994) 66-76.

<sup>114</sup> D. MUÑOZ LEÓN, *Derás: los caminos y sentidos de la palabra divina en la Escritura* (Madrid, 1987) 292-294.

<sup>115</sup> “Nadie puede ser condenado para siempre, porque esa no es la lógica del Evangelio”, PAPA FRANCISCO, *Amoris Laetitia*, 297.

## 6.2. El padre misericordioso y los dos hijos (Lc 15,11-31)

Sin duda, nos encontramos ante las páginas más hermosas y significativas del NT<sup>116</sup>. De hecho, si tuviéramos que explicar a alguien en qué Dios creemos, no encontraríamos un texto más elocuente que la parábola tradicionalmente llamada “el hijo pródigo”, y que nosotros preferimos llamar “el padre misericordioso y los dos hijos”<sup>117</sup>. Debemos distinguir entre las tres parábolas no sólo porque la tercera está más desarrollada, sino sobre todo porque los epílogos son distintos: todas terminan en fiesta, pero en la tercera no sabemos si el hijo mayor decide participar o no. Presenta un final pretendidamente abierto con la idea de que los oyentes, en este caso los fariseos y los escribas, tomen partido en ella: ¿de parte de quien se ponen?, ¿con quién finalmente se identifican? El final pone a los fariseos en la tesitura de decidir. La parábola es, sin duda, el paradigma de la misericordia divina, una defensa de la actuación de Jesús con los pecadores hecha desde una definición de lo que el amor y la misericordia de Dios. En ninguna otra parábola describe Jesús la misericordia divina de manera tan magistral como en esta. La conclusión sería: si Dios tiene esas entrañas de misericordia, Jesús tiene que reflejarlas así al mundo. Imitar al Padre, nos dice la parábola, es mostrarse como él lleno de bondad y misericordia con respecto a los pecadores. Y perdonar como Dios significa mostrarse como él abierto al perdón, pero también llegar a ser capaz de perdonar de la misma manera que él. Veremos a continuación algunas características formales del relato parabólico y pasaremos más tarde a detenernos en algunos detalles del contenido.

<sup>116</sup> Decía Péguy: “Hay una gran procesión; a la cabeza avanzaban las tres parábolas: la parábola de la oveja perdida, la parábola de la dracma perdida, la parábola del hijo pródigo. Pues cuanto un niño es más valioso que una oveja, e infinitamente más valioso que una dracma... tanto la tercera parábola, tanto la parábola del hijo pródigo es todavía si es posible más bella y más valiosa, es todavía más grande que las dos parábolas anteriores”, Cf. CH. PÉGUY, *El Pórtico del misterio de la segunda virtud* (Madrid, 1991) 113-114. Un poco más adelante afirma de la parábola que “ha quedado plantada en el corazón del impío como un clavo de ternura” (p. 116). El Papa Francisco la ha presentado como la “síntesis de todo el evangelio”, cf. PAPA FRANCISCO, *Mensaje para la XXXI Jornada Mundial de la Juventud* (15-8-2015). Algunos de los estudios que hemos usado en nuestro trabajo son: P. GRELOT, “Le père et ses deux fils: Luc, XV, 11-32: Essai d’analyse structural”: *RB* 84 (1977) 321-348; K. E. BAILEY, *Finding the Lost: Cultural Keys to Luke 15* (St. Louis, 1992); F. CONTRERAS MOLINA, *Un padre tenía dos hijos. Lc 15,11-32* (Estella, 1999); D. HOLGATE, *Prodigality, Liberality and Meanness: The Prodigal Son in Graeco-Roman Perspective* (JSNT.S 187; Sheffield, 1999); V. FUSCO, “Narrazione e dialogo nella parabola detta del figliol prodigo”, *Da Paolo a Luca. Studi su Luca-Atti* (StBi 139; Brescia, 2003); K. E. BAILEY, *The Cross & the Prodigal: Luke 15 Through the Eyes of Middle Eastern Peasants* (Westmont, 2005); C. BROCCARDO, “Perché il figlio é veramente prodigo e il padre è davvero misericordioso. La costruzione dei personaggi in Lc 15,11-32” en: F. BIANCHINI & R. STEFANO, *Non mi vergogno del Vangelo, potenza di Dio: Studi in onore di Jean-Noël Aletti* (AnBib; Roma, 2012) 275-293; M. I. RUPNIK, *Lo abrazó y lo besó. «Lectio divina» sobre la parábola del padre misericordioso* (Madrid, 2016).

<sup>117</sup> Así también M. S. RINDGE, “Luke’s Artistic Parables: Narratives of Subversion, Imagination, and Transformation”: *Int.* 68 (2014) 409. Hay quien lo ha querido llamar “los hijos pródigos”, incluyendo también al hermano mayor, cf. E. FUCHS, *Studies of the Historical Jesus* (London, 1964) 160-162 e incluso, en este mismo sentido, “los dos hijos perdidos”, cf. T. KELLER, *The Prodigal God* (New York, 2009) XIV.



En cuanto a los aspectos literarios y a la forma del relato, el relato parábólico tiene sus recursos narrativos propios: la construcción de los personajes, lo que dicen y lo que no dicen, lo que hacen y lo que no hacen. En los relatos son muy elocuentes también los silencios. Un recurso narrativo que aparece en la parábola es el llamado “triángulo dramático” (como singular desarrollo de la *synkrisis*)<sup>118</sup>. Se trata de la técnica narrativa que presenta dos personajes distintos, no pocas veces contrapuestos, en relación con un tercero que hace las veces de árbitro y sentencia cuál debe ser el comportamiento correcto que se debe asumir. Es un recurso que encontramos en otros lugares: la parábola del buen samaritano (Lc 10,25-37), el episodio de Marta y María (Lc 10,38-42), la parábola de los dos hijos y el padre misericordioso (Lc 15,11-32) y, finalmente, el relato del rico y Lázaro (Lc 16,19-31). El objetivo preciso es siempre el lector que es conducido hábilmente por medio de sorpresas, silencios e ironías a identificarse con uno de los personajes o, más concretamente, con su dinámica personal, y a tomar una postura correcta hacia Jesús dejando a un lado sus propios puntos de vista o los puntos de vista comunes entre los hombres. Con el uso del «triángulo dramático», uno es obligado a comparar su propio punto de vista con los diferentes puntos de vista de los personajes, a contemplarse en ellos a modo de espejo y, de este modo, adaptar su punto de vista al propio del evangelio. El modelo de la parábola no es el hijo menor (cuya conversión no es ejemplar y sus motivos son egoístas) ni el hijo mayor (cuyo comportamiento no es tan irreprochable como aparenta), sino el padre. No es la primera vez que en las parábolas el personaje central tiene como función mostrar la actuación de Dios (cf. Lc 13,6-9; Lc 14,16-24). Toda la parábola focaliza la atención en él, en su reacción y en sus palabras explicativas. Jugando con la ambivalencia de significados del adjetivo “pródigo” podemos titular la parábola “el hijo pródigo”, en el sentido de “disipador, derrochador”, y “el padre pródigo”, en el sentido de “magnánimo, generoso”<sup>119</sup>. Viendo cómo actúa el padre percibimos la manera de ser de Dios. El objetivo de esta narración es hacernos descubrir la más íntima naturaleza del Dios de quien somos hijos: Padre de ternura y de misericordia. Al padre, verdadero protagonista, cuando ve volver al hijo, se le remueve todo su interior de gozo y alegría. La ternura paternal se convierte en acogida y restauración. Es interesante observar que no se da el nombre de ningún personaje, como ocurre con la parábola del pobre Lázaro (cf. Lc 16,19-31), ni se indica el grupo al que pertenecen (fariseos, publicanos, samaritanos, sacerdotes, levitas, etc.), ni el estatus social del padre (no comienza como en otras parábolas indicando que es rico, cf. Lc 12,16; 16,1.19). No quiere ningún dato que distraiga de lo que es verdaderamente

<sup>118</sup> Cf. R. W. FUNK, “Structure in the Narrative Parables of Jesus”: *Semeia* 2 (1974) 51-73; M. CRIMELLA, *Marta, Marta! Quattro esempi di «triangolo drammatico» nel «grande viaggio di Luca»* (Asissi, 2009).

<sup>119</sup> M. GOURGES, “Le père prodigue (Lc 15, 11-32). De l’exégèse à l’actualisation”: *NRTh* 114 (1992) 3-20.

importante: la relación del padre y sus hijos<sup>120</sup>. En este sentido, la parábola guarda también cierta relación con la parábola del padre y los dos hijos (cf. Mt 21,28-32): lo que está en juego es la posición que toman los hijos con respecto al padre y su modo de entender el perdón<sup>121</sup>.

El lenguaje que predomina es el familiar (padre, hijo, hermano) y el uso que se hace de él es muy revelador a la hora de entender el sentido de la parábola. El hombre que tenía dos hijos (Lc 15,11) es designado doce veces como “padre”. Es la palabra que más se repite (un indicador más de su protagonismo). La palabra es usada por el mismo Jesús como narrador y aparece en los labios del hijo menor y del criado. La sorpresa es que el hijo mayor nunca emplea la palabra “padre” para dirigirse a él. Es una omisión clamorosa<sup>122</sup>. Lo mismo ocurre con la palabra “hermano” que él nunca emplea para hablar de su hermano pequeño: de hecho, hablando con su padre, utiliza la expresión “ese hijo tuyo” (Lc 15,30), en lugar de “mi hermano”. El padre lo corrige recalcándole “este hermano tuyo” (Lc 15,31). Este hecho puesto en evidencia por Jesús en la parábola indica que quien no se siente verdaderamente hijo, tampoco puede sentirse realmente hermano. El hermano mayor retrata perfectamente la actitud de los fariseos y los escribas. Como aquellos, se escandaliza del trato desorbitado (y en apariencia injusto) del padre hacia su hermano. No ignora la justicia recordada por el hermano, pero va más allá de ella. Se parece mucho a la idea de fondo de Mt 20,1-16: la parábola de los jornaleros de la viña (“quiero dar a este último lo mismo que a ti [...] o es que vas a tener envidia porque soy bueno”, cf. Mt 20,14-15). Junto al lenguaje familiar, una referencia central es la “casa” del padre: la abandona el hijo menor para luego volver, se acerca el hijo mayor sin acabar de entrar. Teniendo en cuenta lo que podrían entender no sólo los contemporáneos de Jesús ante la parábola sino también la comunidad lucana, la “casa del padre” no es otra sino la Iglesia, donde son acogidos los pecadores que vuelven y donde los hermanos que nunca se han marchado deben aprender a reconciliarse con ellos como Dios lo hace<sup>123</sup>.

Tras esta primera mirada a la forma del relato y los recursos empleados, veamos algunos detalles del contenido de la parábola. Siendo el padre el protagonista principal de toda la parábola, el relato se puede dividir en tres partes: la primera parte en la que toma protagonismo, sobre todo, el hijo menor (Lc 15,11-20a); la segunda parte en la que el padre toma las riendas de la acción

<sup>120</sup> ALETTI, *Quand Luc raconte*, 227.

<sup>121</sup> GRELOT, 323. Más allá de sus explicaciones de la cuestión sinóptica (tema que no nos ocupa), este paralelismo lo han puesto en evidencia recientemente: M. HENGEL, *The Four Gospels and the One Gospel of Jesus Christ: an Investigation of the Collection and Origin of the Canonical Gospels* (London, 2000) 183; G. A. BLAIR, *The Synoptic Gospels Compared* (SBEC 55; Lewiston, 2003) 269; D. R. MACDONALD, *Two Shipwrecked Gospels: The Logoi of Jesus and Papias's Exposition of Logia about the Lord* (Early Christianity and Its Literature 8; Atlanta, 2012) 329-330; R. K. MACEWEN, *Matthean Posteriority: An Exploration of Matthew's Use of Mark and Luke as a Solution to the Synoptic Problem* (London, 2015) 112.

<sup>122</sup> CONTRERAS, 39.

<sup>123</sup> BARTOLOMÉ, 678.

y la palabra (Lc 15,20b-24); la tercera parte en la que, si bien el padre no deja de dar su última palabra, el que tiene más protagonismo es el hijo mayor (Lc 15,25-32)<sup>124</sup>.

a) *El hijo que deja la casa paterna, “se pierde” y toca fondo (Lc 15,11-20a)*

El hijo más joven pide a su padre la parte que le correspondía de la herencia, pero no se dice el motivo para ello (Lc 15,12). Lo normal era (y es) que los hijos se dividan la herencia a la muerte de su padre. Pedir la parte de la herencia en vida con la intención de emanciparse no deja de ser un despropósito, un gesto poco delicado hacia el padre: es una forma de “declarar” muerto al padre, sacarlo del horizonte de su existencia<sup>125</sup>. Además, quien se marchaba de la casa paterna perdía todos los derechos y nada podía exigir a su vuelta. Es interesante que en este primer momento no interviene el padre: no pregunta ni recrimina ni protesta. El silencio indica el respeto escrupuloso del padre hacia la libertad del hijo. La parábola va en progresión, *in crescendo*, o mejor dicho *in diminuendo* porque la degradación del hijo menor es paulatina y llega a su *climax* cuando siente el deseo de comer las algarrobas de los cerdos y nadie se las daba (Lc 15,16). Teniendo en cuenta lo que significaba el cerdo para un judío (el animal impuro por excelencia, cf. Lv 11,7), el hijo menor no podría haber caído “más bajo”: su trabajo y su situación personal era tal que le incapacitaba para participar en la liturgia judía. La penuria lo hace volverse hacia sí mismo y recordar el hogar. Ese recuerdo del hogar, aunque sea en un primer momento egoísta, es el primer paso de la conversión: en la casa del padre ¡hasta los asalariados tienen jornal diario y existencia asegurada! Acepta perder todo derecho a ser considerado hijo, con tal de volver a casa. La parábola nos presenta una fina descripción psicológica del proceso interno que implica la decisión del hombre de volverse a Dios.

b) *El padre que reacciona de forma inesperada y desproporcionada (Lc 15,20b-24)*

La reacción del padre ante la vuelta del hijo y sus primeras palabras son, sin duda, un punto focal de la parábola, el núcleo de la misma (Lc 15,20-24).

---

<sup>124</sup> El Papa Francisco apunta de forma sugerente: “En esta parábola también se puede entrever un tercer hijo. ¿Un tercer hijo? ¿Y dónde? ¡Está escondido! Es el que «siendo de condición divina, no retuvo ávidamente el ser igual a Dios. Sino que se despojó de sí mismo tomando condición de siervo» (Fil 2, 6-7). ¡Este Hijo-Siervo es Jesús! Es la extensión de los brazos y del corazón del Padre: Él ha acogido al pródigo y ha lavado sus pies sucios; Él ha preparado el banquete para la fiesta del perdón. Él, Jesús, nos enseña a ser «misericordiosos como el Padre»”, PAPA FRANCISCO, *Ángelus* (6-3-2016).

<sup>125</sup> Cf. K. E. BAILEY, *Poet and Peasant and Through Peasant Eyes: A Literary-Cultural Approach to the Parables in Luke* (Grand Rapids, 1983) 165. Aunque la *donatio inter vivos* era una práctica posible en aquella época y contexto cultural (cf. FUSCO, 35; CRIMELLA, 245), no deja de ser un hecho anómalo, una falta de consideración, un desaire desagradable sobre todo cuando la idea no parte del donante, sino de uno de los herederos.

Encontramos cinco verbos que se agolpan con un polisíndeton dando más carga dramática al texto. Cuando vuelve el hijo, todavía lejos, el padre 1) lo ve, 2) se conmueve, 3) corre, 4) se echa al cuello y 5) lo besa efusivamente (lit. “lo llenó de besos”)<sup>126</sup>. Podemos decir que todo su ser se conmueve: sus ojos que lo ven, su corazón que se compadece, sus pies que se ponen en movimiento corriendo a su encuentro, sus brazos y sus manos echándose al cuello del hijo, sus labios cubriéndolo de besos. Sus actos expresan sus sentimientos, su comportamiento revela su perdón antes de afirmarlo<sup>127</sup>. No esperó oír la confesión del hijo, le bastó verlo para estremecerse interiormente y correr hacia su encuentro. Podemos afirmar que la acogida del padre es incondicional: no hay por su parte reproches ni juicios, ni siquiera le pregunta por su pasado tormentoso y dilapidador. Se trata de una reacción que puede aparecer como inesperada, desconcertante, exagerada, desproporcionada e, incluso, injusta. Ahí radica precisamente la fuerza de la parábola y su mensaje. La repetición hasta cuatro veces del pronombre de tercera persona indica de un modo magistral la conexión paterno-filial: es el hijo en cuanto hijo el que provoca toda esta reacción del padre. Sin duda, estamos en el momento clave de la parábola, en el vértice del triángulo de los personajes, cuyos lados son los dos hijos y cuya cúspide la ostenta el padre<sup>128</sup>. La descripción del padre, protagonista de la parábola, debe hacer comprender la conducta de Dios. El padre es y no puede dejar de ser padre, al igual que el hijo es y no puede dejar de ser hijo. Así, el padre se mantiene fiel a sí mismo y también a su hijo. Para él, el hijo ha dilapidado el patrimonio paterno, se ha privado a sí mismo de sus derechos filiales y ha mancillado su dignidad de hijo, pero no la ha perdido. Por eso, el padre no espera a que el hijo llegue a él, sino que sale a su encuentro, lo abraza y lo besa. Vistiéndolo con sus mejores vestiduras, colocándole un anillo en el dedo y sandalias en los pies, lo declara de nuevo hijo suyo; le restituye, pues, sus derechos filiales y le reconoce otra vez la dignidad de hijo (ha sido acogido con toda dignidad en la casa). Con ello, no solo le brinda recursos que le garantizan la vida, tal como el hijo inicialmente esperaba. La misericordia del padre desborda toda medida esperada. No se orienta a la justa distribución de bienes materiales, sino a la dignidad filial. Ese es el criterio de su amor. A la dignidad recobrada le sigue un banquete y una fiesta, como signo de comunión y alegría. Jesús justifica aquí sus comidas con los pecadores. El padre no celebra un banquete egoísta y reservado, como el que realizaron el rico necio (Lc 12,19) y el rico epulón (Lc 16,19), sino que es un banquete festivo, familiar y universal (se usa la primera persona del plural: “celebremos”) en el que todos se ponen a la mesa.

Se destaca la alegría recobrada por encontrar a alguien que se creía perdido o muerto, como Tobit y Ana, como Jacob y José. Se da la reconciliación y

<sup>126</sup> El verbo empleado no es φιλέω, sino καταφιλέω que viene a subrayar la insistencia y efusión.

<sup>127</sup> BARTOLOMÉ, 203.

<sup>128</sup> Cf. CONTRERAS, 93.

el perdón como en el encuentro entre los dos hermanos, Jacob y Esaú, como entre David y Absalón. Estas referencias nos ayudan a ahondar un poco en la relación de nuestra parábola con el AT. De hecho, la parábola tiene numerosos ecos del AT, algunos más genéricos, otros más concretos. Hay algunos autores ponen en relación la parábola del hijo pródigo con la historia de Jacob, como si Jesús “recontara” la historia de Israel en forma de parábola<sup>129</sup>. Como puntos de convergencia observamos: 1) tres protagonistas principales: un padre y dos hijos, uno mayor y otro menor; 2) El tema de la bendición y herencia: momento crítico de ambos relatos; 3) Los métodos deshonorosos para adquirirla: engaño, en caso de Jacob, herencia en vida, en el hijo pródigo; 4) Separación del padre y del hermano mayor; 5) El hijo rebelde se va a un país lejano: Jacob a Jarán y el hijo pródigo a un país desconocido; 6) El hijo mayor se queda en casa; 7) El hijo menor se pone a cuidar animales: Jacob se hace pastor de ovejas y cabras, y el hijo pródigo porquerizo de cerdos; 8) El tema del miedo en la víspera del retorno, acerca de cómo será recibido por su familia: Jacob espera que su hermano lo mate, el hijo pródigo prepara su humillación; 9) A pesar del miedo no hay remordimiento; 10) Recibimiento con gestos: el padre corrió, se abrazó al cuello y comenzó a besarlo (Gn 33, 4; Lc 15, 20); 11) El hijo mayor se enfada: Esaú sale al encuentro con 400 hombres posiblemente armados, el hijo mayor, enfadado, no quiere entrar en la fiesta organizada por el padre; 12) El hijo menor se reconcilia finalmente con la familia. A pesar de estos puntos de contacto hay diferencias notables: 1) Jacob empieza sin nada y se hace rico mientras el hijo pródigo comienza rico y se empobrece; 2) Jacob vuelve por la envidia de los hijos de Labán mientras el hijo pródigo vuelve porque pasa necesidad; 3) Jacob vuelve con regalos para todos mientras el hijo pródigo vuelve con las manos vacías; 4) A Jacob lo recibe su hermano Esaú mientras que al hijo pródigo lo recibe el padre, etc. Otros autores ponen en relación la parábola con la historia de José (Gn 37-50)<sup>130</sup>. Hay quien, de forma muy sugerente, ha querido ver también detrás de esta parábola una alusión genérica a la historia de pecado y conversión de Israel<sup>131</sup>. Finalmente, hay quien encuentra detrás de la reacción del padre, un eco de la reacción de Tobit y Ana ante la vuelta sano y salvo de su hijo Tobías. De hecho, la reacción es la misma de Tobías-padre y de su esposa Ana: “Estaba sentada Ana, con la mirada fija en el camino de su hijo. Tuvo la

<sup>129</sup> K. E. BAILEY, “Jacob and the Prodigal Son: A New Identity Story: A Comparison between the Parable of the Prodigal Son and Gen. 27-35”: *ThRev* 18 (1997) 54-72; *Jacob & the Prodigal: How Jesus Retold Israel's Story* (Westmont, 2003). Según este autor son muchos los puntos de contacto que nos hacen pensar que la parábola del hijo pródigo es una relectura de la historia de Jacob. Los paralelos son demasiados para ser accidentales.

<sup>130</sup> R. A. AUS, “Die Rückkehr des Verlorenen Sohnes” en: *Weinachtsgeschichte - Barmherziger Samariter - Verlorene Sohn. Studien zu ihrem jüdischen Hintergrund* (Berlin, 1988) 126-173.

<sup>131</sup> Cf. A. SERRA, “La fuga e il ritorno del figlio prodigo (Lc 15,11-32). Parabola del peccato e della conversione d'Israele?” en: R. FABRIS (a cura di), *La Parola di Dio cresceva (At 12,24). Scritti in onore di Carlo Maria Martini nel suo 70° compleanno* (SRivBib 33; Bologna, 1998) 233-250.

corazonada de que él venía... corrió Ana y *se echó al cuello* de su hijo diciendo: "¡Ya te he visto, hijo! ¡Ya puedo morir!". Y rompió a llorar... Tobit se levantó y trompicando se fue a la puerta del patio. Corrió hacia él Tobías... él *se arrojó al cuello*, lloró y le dijo: "¡Ahora te veo, hijo, luz de mis ojos!" (Tb 11,5-6.9-10.13). El padre del hijo perdido es un icono del Dios "misericordioso y clemente, lento a la cólera y rico en amor y fidelidad" que ya se nos revelaba en el AT (cf. Ex 34,6; Sal 86,15).

*c) El hijo mayor que reprocha la reacción del padre (Lc 15,20b-24)*

Parece que el relato ha llegado a su *climax*, a su punto final (y en cierto sentido así es, porque las palabras del padre al hijo menor no hacen sino repetirse al final al hijo mayor). Con todo, aún queda la enseñanza o moraleja final a los oyentes, un final que como hemos indicado antes es abierto y plantea un conflicto donde aparentemente no lo había: la opinión del hijo mayor, pensando que era mejor hijo que el menor, se ve confrontada por el padre que, sin negar la comunión existente con él ("todo lo mío es tuyo", cf. Lc 15,31), invita al hijo a alegrarse por la vuelta del hermano. La crítica a la actitud y a los reproches de los fariseos y los escribas es más que evidente. Estos grupos están representados por el hermano mayor. En Lc 11,42 les dijo Jesús: "Ay de vosotros, fariseos, que diezmáis la menta, y la ruda, y toda hortaliza, y pasáis por alto la justicia y el amor de Dios. Esto os era necesario hacer, sin dejar aquello". Los fariseos observaban los más mínimos detalles de la ley, pero hacían dejación de lo más importante: el cumplimiento de la justicia y el amor de Dios. En la introducción a la parábola del fariseo y del publicano los presentará Jesús como los que se "tenían por justos y despreciaban a los demás" (Lc 18,9). Llenos de orgullo no queda en ellos resquicio para el arrepentimiento y la compasión. Es lo mismo que le ocurre a Simón el fariseo ante la actitud de Jesús con la mujer pecadora (Lc 7,36-50). A pesar de eso, Jesús en ningún momento los condena ni afirma que no sean realmente justos ("tú siempre estás conmigo", cf. Lc 15,31), pero los invita a no murmurar y a alegrarse de la conversión del hijo y de la actitud misericordiosa del padre. Las palabras de Jesús nos recuerdan aquella otra parábola suya recogida por la tradición mateana de los jornaleros invitados a trabajar en la viña a horas diversas (Mt 20,1-16). Los contratados a primera hora, que han aguantado "el peso del día y del calor" (Mt 20,12) se enfadan con el patrón porque les da el mismo sueldo a los empleados a última hora. La respuesta de Jesús en la parábola es lapidaria: "Quiero dar a este último lo mismo que a ti. ¿Es que no puedo hacer con lo mío lo que quiero? ¿O quizá te da envidia el que yo sea bueno?" (Mt 20,14-15). Aquí está la clave: el hijo mayor se siente molesto porque sirve al padre desde hace muchos años sin dejar de haber cumplido una orden del padre y nunca ha recibido un cabrito para tener una fiesta con sus amigos (cf.

Lc 15,29). Le cae mal que el hijo mayor sea tratado con aparente privilegio con respecto a él. El padre, con fina psicología, le hace caer en la cuenta al hijo mayor: “Hijo, tú siempre estás conmigo y todo lo mío es tuyo”. Más que vivir el gozo de sentirse en la casa del padre, en comunión con él, murmura y se enfada comparándose con su hermano menor. Ahí está el mal que corroe al hermano mayor y, en él, a los fariseos y escribas.

Una curiosidad: el hijo mayor no estaba en casa, sino en el campo (cf. Lc 15,25). A la vuelta tampoco quiere entrar (cf. Lc 15,28). La actitud del hijo mayor es contraria a la que hemos visto del padre: del padre destaca su compasión (Lc 15,20) y la alegría de la fiesta; del hijo mayor se nos dice que se irritó (Lc 15,28), se llenó de reproches hacia el padre (“nunca me has dado un cabrito...”, cf. Lc 15,29) y de juicios hacia su hermano (“ha venido ese hijo tuyo que ha devorado tu hacienda...”, cf. Lc 15,30). La ira tiene como destinatario al padre, porque no entiende su conducta, y al hermano menor, que ha malgastado la herencia y tiene la desfachatez de volver de nuevo como si no hubiera pasado nada. El padre sale a su encuentro y no cesa de insistir (véase el uso del imperfecto) en que entrara en la casa y participara del gozo y de la fiesta. Las palabras de reproche del hijo mayor son significativas: “Hace tanto tiempo que te sirvo” (Lc 15,29). El verbo que se emplea es *δουλέω* (“servir como esclavo”). El hijo mayor, sin dejar la casa, ha vivido como un esclavo, no como un hijo, porque trabaja para el padre con sumisión servil y obediencia militar (“nunca dejé de cumplir una ley tuya”). Aquí la paradoja: el hijo menor quería ser acogido como un jornalero (Lc 15,17.19), mientras que el hijo mayor, aun estando en la casa del padre y siendo propietario (“todo lo mío es tuyo”, cf. Lc 15,31), trabaja servilmente como un esclavo. Un cumplimiento vivido sin amor ni misericordia, nos hace vivir en la casa del padre como esclavos y no como hijos<sup>132</sup>.

## 7. CONCLUSIÓN

Este recorrido por los textos que hablan de la misericordia en Lucas no pretenden otra cosa que despertar en nosotros el deseo de convertirnos también en prolongadores, transparentes, comunicadores de esa misma misericordia. Frecuentemente se ha representado iconográficamente a Lucas como un pintor. De hecho, es patrón de los pintores (además de los médicos). Siguiendo con el símil de la pintura, no hemos querido describir un cuadro hermoso pintado por Lucas en el pasado, colgado en un museo para ser visto. Este artículo está llamado a ser un revulsivo para convertirnos nosotros, como Lucas, en pintores de la misericordia de Dios siguiendo los mismos trazos de Cristo en el evangelio.

---

<sup>132</sup> “No podemos olvidar que la misericordia no es sólo el obrar del Padre, sino que ella se convierte en el criterio para saber quiénes son realmente sus verdaderos hijos. Así entonces, estamos llamados a vivir de misericordia, porque a nosotros en primer lugar se nos ha aplicado misericordia”, PAPA FRANCISCO, *Misericordiae Vultus* 9.

Describiendo el cuadro y los trazos con los que Lucas ha dibujado su evangelio de la misericordia, estamos llamados a convertirnos nosotros mismos en pintores de esa misma misericordia<sup>133</sup>.

---

<sup>133</sup> De un modo similar, se ha expresado el Papa Francisco: “El Evangelio es el libro de la misericordia de Dios, para leer y releer, porque todo lo que Jesús ha dicho y hecho es expresión de la misericordia del Padre. Sin embargo, no todo fue escrito; el Evangelio de la misericordia continúa siendo un libro abierto, donde se siguen escribiendo los signos de los discípulos de Cristo, gestos concretos de amor, que son el mejor testimonio de la misericordia [...] Todos estamos llamados a ser escritores vivos del Evangelio, portadores de la Buena Noticia a todo hombre y mujer de hoy”, PAPA FRANCISCO, *Homilía del II Domingo de Pascua* (3-4-2016).