



M. Grilli - D. Landgrave Gándara  
C. Langner (eds.)

# RIQUEZA Y SOLIDARIDAD EN LA OBRA DE LUCAS



RIQUEZA Y SOLIDARIDAD  
EN LA OBRA DE LUCAS

Massimo Grilli  
D. Landgrave Gándara  
Córdula Langner  
(eds.)

RIQUEZA Y  
SOLIDARIDAD EN LA  
OBRA DE LUCAS

*evd*

**editorial verbo divino**

Avda. Pamplona, 41  
31200 Estella (Navarra)  
2006

Editorial Verbo Divino  
Avenida de Pamplona, 41  
31200 Estella (Navarra), España  
Tfno: 948 55 65 11  
Fax: 948 55 45 06  
[www.verbodivino.es](http://www.verbodivino.es)  
[evd@verbodivino.es](mailto:evd@verbodivino.es)

Cubierta:  
*Ignacio Migoya*

Córdula Langner  
Daniel Landgrave Gándara  
Massimo Grilli  
(eds.)

© Evangelio y Cultura, 2005  
© Editorial Verbo Divino, 2005  
© De la presente edición: Verbo Divino, 2012

ISBN pdf: 978-84-9945-569-3  
ISBN versión impresa: 978-84-8169-146-7

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita reproducir algún fragmento de esta obra ([www.conlicencia.com](http://www.conlicencia.com); 91 702 19 70 / 93 272 04 47).

# Introducción

Massimo Grilli

En los últimos años ha aumentado el interés de los teólogos por el tema «riqueza y pobreza en la obra de Lucas». De nuevo, dos cuidadosos estudios, en lengua alemana<sup>1</sup>, ponen de relieve un argumento que, según la opinión unánime, está entre los más importantes de la teología lucana<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> PETRACCA, V., *Gott oder das Geld. Die Besitzethik des Lukas* (TANZ 39; Tubinga 2003); MINESHIGE, K., *Besitzverzicht und Almosen bei Lukas* (WUNT 2/163; Tubinga 2003). Cf. también los artículos y libros recién publicados: PELLEGRINI, S., «Ein "ungegreuer" οἰκονόμος (Lk 16,1-9)?», en: *BZ* 2 (2004) 161-178; BÖTTRICH, CH., «Ideal oder Zeichen? Besitzverzicht bei Lukas am Beispiel der "Ausrüstungsregel"», en: *New Testament Studies* 49 (2003) 372-392; PHILLIPS, TH., E., «Reading recent readings of issues of wealth and poverty in Luke and Acts», en: *Currents in Biblical Research* 1.2 (2003) 231-269; MÜLLER, M., «"...damit der Mammon Freu[n]de macht." Eine Annäherung an die Parabel vom cleveren Verwalter in Lk 16», en: KÜCHLER, M./REINL, P. (ed.), *Randfiguren in der Mitte*. FS H.-J. Venetz (Friburgo 2003) 193-204; GALVAO, A. M., «O rico e o pobre. Estudo da parábola do rico insensível e do pobre Lázaro (Lc 16,19-31)», en: *Revista eclesiástica brasileira* 62,245 (2002) 52-77; REYES, C. C., «The poor and rich in Luke» en: LOCKER, M. E. (ed.), *Led by the spirit*. In honor of H. Schneider SJ (Loyola school of Theology 2002) 141-154; REGALADO, F. O., «The Jewish background of the Parable of the Rich Man and Lazarus», en: *Asia journal of theology* 16,2 (2002) 341-348; RINGE, S. H., «Luke's Gospel: "Good news to the poor" for the non-poor», en: HOWARD-BROOK, W./RINGE, S. H. (ed.), *The New Testament. Introducing the way of discipleship* (Maryknoll/Nueva York 2002) 62-79; GRIMSHAW, J., «Luke's market exchange district: Decentering Luke's rich urban center», en: *Semeia* 86 (1999) 33-51; HELD, H. J., *Den Reichen wird das Evangelium gepredigt. Die sozialen Zumutungen des Glaubens im Lukasevangelium und in der Apostelgeschichte* (Neukirchen-Vluyn 1997); GERARD, J.-P., «Les riches dans la communauté lucanienne», en: *Ephemerides theologicae Lovanienses* 71 (1995), 71-106. Véase también la lista de bibliografía al final de este libro.

<sup>2</sup> En relación con esto es importante señalar otros investigadores que, en los años 1960-1970, llamaron a Lucas «el evangelista de los pobres»: DEGENHARDT, H.-J., *Lukas, Evangelist der Armen. Besitz und Besitzverzicht in den lukanischen Schriften. Eine traditions und redaktionsgeschichtliche Untersuchung* (Stuttgart 1965). Cf. también: KAMPHAUS, F./LENTZEN-DEIS, F./SCHWARZ, L./ZAUZICH, CH., *...und machten einander reich. Beiträge zur Arm-Reich-Problematik reflektiert am Lukasevangelium* (Annweiler/Essen 1988).

Nuestro trabajo aparece tras unos años de discusión e investigación profunda y refleja, en esencia, la estructura de los dos libros recién publicados, pero se distingue de ellos en dos puntos importantes.

En primer lugar, se trata sobre todo de una investigación «sinfónica», porque une y confronta el fruto de las indagaciones y los diversos enfoques de estudiosos de distintos países y de diferentes zonas culturales, políticas y económicas. La diferencia es, con frecuencia, la fuente de la extrañeza entre hermanos (cf. Caín y Abel), pero es también una peculiaridad esencial tanto para las relaciones humanas como para toda investigación hermenéutica<sup>3</sup>.

En segundo lugar, nuestro estudio se distingue de los antes mencionados por su característica perspectiva metódica. En el análisis de los diversos textos bíblicos, todos los colaboradores de este libro parten de la misma base: la perspectiva pragmática, que lee un texto no solamente para informarse sobre su contenido, sino también para enterarse y experimentar qué es lo que el texto causa y provoca y cómo lo hace.

En los últimos años ha aumentado bastante la literatura sobre la pragmática aplicada a los textos bíblicos<sup>4</sup>. Esta pragmática bíblica quiere mostrar, sobre todo, que la *verdad* en la que se basa –también a nivel lingüístico– el texto bíblico no es solamente una verdad conceptual e intelectual, sino que es más bien una verdad efectiva, enérgica y eficaz. Con otras palabras: lo que es acertado a nivel humano –es decir, «que no es posible no-comunicar», sino que más bien comunicamos siempre, no solamente por la transmisión de informaciones, sino también por el establecimiento de relaciones de libertad, «por crear y mantener la solidaridad social», por el placer «de aprender a conocer la identidad propia y la otra, participando en la vida común»<sup>5</sup>– es tanto más acertado a nivel de la fe. En este sentido, la perspectiva pragmática favorece que se

<sup>3</sup> Cf. GRILLI, M., «Evento comunicativo e interpretazione di un testo biblico», en: *Greg* 83 (2002) 665-678, e íd., «Ciencias de la comunicación e interpretación de un texto bíblico», en: GRILLI, M./DORMEYER, D., *Palabra de Dios en lenguaje humano* (Estella 2004) 9-33, esp. 9-10.

<sup>4</sup> Los dos volúmenes ya publicados en esta colección son: MORA PAZ, C./GRILLI, M./DILLMANN, R., *Lectura Pragmalingüística de la Biblia. Teoría y aplicación* (Estella 1999) y: GRILLI, M./DORMEYER, D., *Palabra de Dios en lenguaje humano* (Estella 2004). Se encuentran más títulos en la página web: [www.unigre.it/pragmatica/homepage.htm](http://www.unigre.it/pragmatica/homepage.htm).

<sup>5</sup> Cf. VOLLI, U., *Manuale di Semiotica* (Bari 2003) 202.

tengan en cuenta más adecuada e íntegramente las acciones y relaciones lingüísticas (los actos comunicativos) de los textos bíblicos; además, se dedica a desenmascarar tanto el «bla bla» que se produce solamente por la mera locuacidad (*flatus vocis*, buenas palabras), sin comprometerse, como el silencio en vez de la palabra necesaria y debida.

Aquí, el planteamiento pragmático se encuentra con el tema de la pobreza y se une con él en una relación que tiene consecuencias dramáticas: el hecho de que hay pobres y de que la pobreza significa que la Palabra de Dios no ha tenido incidencia en la Iglesia y en la sociedad (cf. Dt 15,4).

Este escándalo de las diversas formas –antiguas y nuevas– de la pobreza es el motivo inicial de nuestro interés en este tema candente y delicado. En efecto, al ver estas situaciones de pobreza y sus condiciones, es imposible callarse. Aproximadamente, tres mil millones de personas tienen menos de dos dólares al día para vivir; como la población del mundo son seis mil millones de seres humanos, resulta que la mitad de ellos son pobres. A su vez, mil quinientos millones de personas no tienen agua potable, y mil millones no saben leer ni escribir. En los últimos diez años –a pesar de todas las promesas y esfuerzos–, la cantidad de pobres no ha variado sustancialmente, y el Banco Mundial ha advertido que es casi imposible reducir la pobreza ante el creciente desequilibrio existente entre ricos y pobres. En Bolivia, que es uno de los países más afectados, «el producto interior bruto (PIB) *per cápita* bajó de 938 dólares, en el año 2001, a 883 dólares, en el 2002, y más de la mitad de la población vive por debajo del umbral de pobreza»<sup>6</sup>. Para toda América Latina, los primeros años de este siglo han sido muy negativos: «La región no resistió a la desaceleración coyuntural, y su crecimiento, que ascendió en el año 2000 al 4%, bajó en 2001 al 0,6%, y fue negativo en 2002 (–0,6%)»<sup>7</sup>.

No fue mejor en África. En este continente, donde más del 60% de la población es menor de 20 años, «desde los años ochenta, la economía creaba muy pocos puestos de trabajo y hacía retroceder a los habitantes más jóvenes, que –si no pueden sobrevivir mediante un trabajo ilegal– se reparten entre los grupos marginales de la sociedad, donde son «captados»

---

<sup>6</sup> *L'état du monde 2004* (París 2003), empleo la edición italiana: *Stato del mondo 2004. Annuario economico e geopolitico mondiale*, 407.

<sup>7</sup> *Stato del mondo 2004*, 61.

fácilmente por la violencia, y eso cuando un líder político no les hace soldados o combatientes»<sup>8</sup>. Las enfermedades de los pobres –como la malaria y la tuberculosis– son curables o hay medidas preventivas frente a ellas, pero sólo menos del 10% de los gastos de investigación se invierten en las medidas necesarias para luchar contra esas enfermedades.

El reparto de la riqueza –sobre todo en África y América Latina– está en poder de los latifundistas y de las asociaciones y compañías extranjeras, y algunas capas de la población –por ejemplo, los indígenas– «ocupan sistemáticamente los escalafones más bajos de la escala social»<sup>9</sup>. Las medidas de auxilio de los países ricos no sólo son ineficientes, sino que también están sujetas a la cláusula de que las ayudas «ofrecidas» deben emplearse para comprar únicamente los productos del país donador. Más alarmante que la dependencia de unos países respecto de otros es el hecho de que «las potencias dominantes no tienen en cuenta a los otros países que dependen de los primeros dependientes. Es decir, no cuentan con aquellos países (dependientes de los primeros dependientes): no aparecen ni en sus cálculos, ni en sus cuentas, ni en sus proyectos de futuro, ni en sus programas económicos, políticos y culturales. Esto es lo que ha sucedido con la mayor parte de los países africanos»<sup>10</sup>.

Se podría continuar con esto hasta el infinito, pero las observaciones hechas sirven para destacar el dramático desastre. ¿Qué misión tenemos, como cristianos, en esta situación? La inculpación es necesaria, y ofrecer ayuda, mucho más. Pero más importante aún es conseguir una nueva conciencia cristiana social. Las colaboraciones que publicamos en el presente libro quieren ser entendidas en este sentido.

---

<sup>8</sup> *Stato del mondo 2004*, 90.

<sup>9</sup> *Stato del mondo 2004*, 363.

<sup>10</sup> CASTILLO, J. M., *Los pobres y la teología. ¿Qué queda de la teología de la liberación?* (Bilbao 1998); empleo la edición italiana: *I poveri e la teologia*, 334.



# El relato lucano de la infancia como actualización y contextualización de la piedad prejudia de los pobres y su significado pragmático

Rainer Dillmann

## 1. Punto de partida y cuestionamiento

### 1.1. Problemática

«Lucas continúa desarrollando el interés de Q en los pobres y enfatiza en su Evangelio la preocupación de Jesús por los pobres»<sup>1</sup>.

Esta constatación de la Theologischen Realenzyklopädie encuentra en la exégesis una amplia aprobación. El Evangelio de Lucas pasa por ser el Evangelio de los pobres. Este aspecto es perceptible en el relato del Evangelio de la infancia. Así lo señala Lentzen-Deis:

«Ya en su presentación en el templo, el pobre Jesús, hijo de padres pobres, es reconocido como Mesías por los representantes de la teología judía de los pobres, y por eso se da gracias a Dios. Uno puede añadir que en el relato –artísticamente compuesto– del Evangelio de la infancia de Lucas, no sólo en el Magnificat, sino también en los demás himnos, resuenan los motivos de la teología de la pobreza del Antiguo Testamento. Para Lucas, Jesús, el Cristo e Hijo de Dios, es claramente desde el principio el Mesías de los pobres»<sup>2</sup>.

Las líneas mencionadas pueden alargarse, sobre todo, porque Lc 1,5-2,52, en su configuración redaccional final,

---

<sup>1</sup> MICHEL, D., «Armut II. Altes Testament», en: TRE IV, 78.

<sup>2</sup> LENTZEN-DEIS, F., «Arm und reich aus der Sicht des Evangelisten Lukas», en: KAMPHAUS, F. (y otros ed.), ...und machen einander reich. Beiträge zur Arm-Reichproblematik reflektiert am Lukasevangelium (Annweiler/Essen 1989) 17-68, aquí: 27-28.

pasa por ser una composición lucana<sup>3</sup>. En primer lugar hay que preguntarse si también la estructura sintáctica del relato de la infancia permite concluir esa opción teológica de Lucas. Hay que indagar a nivel semántico en la definición de *pobre* y captar la dimensión de la *teología de los pobres* en las narraciones del relato de la infancia. El tercer paso consiste en comprender los himnos. Éstos descubren, *a través de la acción que transcurre en la tierra, la plenitud de sentido cósmica*<sup>4</sup>. Por lo tanto, la actualización de la *teología de los pobres*, fruto de la composición en las narraciones, debe encontrar su confirmación en los himnos.

### 1.2. Piedad de los pobres prejudia

La pobreza es un problema reiteradamente reflexionado en el Antiguo Testamento. Mientras que en la literatura sapiencial sólo se constata su existencia, los profetas ven la pobreza como resultado del trastorno social y la achacan a los ricos, por opresores. Y como la pobreza no es querida por Dios, hay que eliminarla<sup>5</sup>. Pero ni en los profetas ni en la literatura sapiencial se puede hablar de una *piedad de los pobres*.

El concepto *piedad de los pobres* es cuestionado en la investigación. Sus raíces se alargan hasta el primer período postexílico. Con él se describe una piedad que surgió en ese tiempo entre las capas inferiores y que encuentra su expresión literaria, sobre todo, en los Salmos<sup>6</sup>. Esta piedad tuvo que haber surgido en los estratos bajos de la sociedad, ante la creciente opresión y con las concomitantes impugnaciones a la fe. Su principal cometido era

«restituir la dignidad y la esperanza de vida a las víctimas oprimidas por la crisis»<sup>7</sup>.

<sup>3</sup> Cf. RADL, W., *Der Ursprung Jesu. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu Lk 1-2* (HBS 7; Friburgo 1996) 56-65.

<sup>4</sup> Cf. LOHFINK, N., «Psalmen im NT. Die Lieder in der Kindheitsgeschichte bei Lukas», en: SEYBOLD, K./ZINGER, E. (ed.), *Neue Wege der Psalmenforschung* (HBS 1; Friburgo 1994) 105-125, esp. 122.

<sup>5</sup> Cf. TRE IV, 72ss.

<sup>6</sup> Acerca de la historia de la investigación, véase: LOHFINK, N., «Von der Anawim-Partei zur Kirche der Armen. Die bibelwissenschaftliche Ahnentafel eines Hauptbegriffes der Theologie der Befreiung», en: *Bibl* 67 (1986) 153-175; cf. también ALBERTZ, R., *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit, Teil 2: Vom Exil bis zu den Makkabäern* (ATD Ergänzungsreihe 8/2; Göttinga 1992) 569-576.

<sup>7</sup> ALBERTZ, R., *Religionsgeschichte*, 574.

Sirvieron como

«compensación religiosa de un déficit social»<sup>8</sup>.

Parece que, en la época helenística, se dieron relaciones con la espiritualidad de la Torá, como muestran algunos salmos tardíos (cf. Sal 119)<sup>9</sup>. Esto parece confirmarse tanto en los Hodajot de Qumrán como en algunos salmos tardíos<sup>10</sup>. Pero, en estos casos, esta piedad tuvo formas de expresión diferentes.

En el *ethos de los pobres* hay un agudo contraste entre el reino humano y el divino (Sal 146). En contraste con el dominio existente de los soberanos humanos, que fue sentido primordialmente como opresor, el señorío de Dios suprime

«toda forma de pobreza y de sufrimiento»<sup>11</sup>.

Dios es el salvador del Israel pobre, el que cura los corazones quebrantados (cf. Sal 147). En la comunidad de piadosos y de humillados se localiza tanto la espiritualidad de la Torá como la esperanza de Israel; en ella, la alabanza a Dios se convierte en un arma decisiva en la lucha contra el mal (cf. Sal 149). Con su alabanza a Dios, la comunidad de los píos provoca

«la victoria de Dios sobre el poder del mal»<sup>12</sup>.

Con esto estallan los antiguos conceptos del orden cultural. En éstos, es el miserable el que reclama protección y el que cuenta con que su lamento será escuchado. Y en cuanto une su voz a la alabanza, ya no es miserable. Esto cambia en el contexto de la religiosidad de los pobres. Aquí

«se reclama lo inequívoco de las situaciones, la separación entre el ámbito de la salvación y el de la desgracia; la alabanza ya no disuelve el lamento, la escucha no significa liberación de las necesidades inmediatas, la cercanía de Dios no borra su lejanía. Es precisamente el miserable el que difunde y sostiene su miseria ante Dios, el que pertenece a Dios. Ahora, sólo en la comunidad de los miserables se puede alabar adecuadamente a Dios en voz alta»<sup>13</sup>.

<sup>8</sup> ALBERTZ, R., *Religionsgeschichte*, 575.

<sup>9</sup> Cf. ALBERTZ, R., *Religionsgeschichte*, 629.

<sup>10</sup> Cf. LOHFINK, N., *Lobgesänge der Armen. Studien zum Magnifikat, den Hodajot von Qumran und einigen späten Psalmen* (SBS 143; Stuttgart 1990).

<sup>11</sup> LOHFINK, N., *Magnifikat*, 112.

<sup>12</sup> LOHFINK, N., *Magnifikat*, 125.

<sup>13</sup> STOLZ, F., *Psalmen im nachkulturellen Raum* (Ths 129; Zürich 1983) 38.

Los Hodayot de Qumrán suponen la simultaneidad de la necesidad sufrida y de la alabanza a Dios<sup>14</sup>. Es estos cantos, el concepto *pobre* sirve como autodesignación tanto del orante como de toda la comunidad. A diferencia de los Salmos, en Qumrán se entiende la pobreza no como una carencia de bienes terrenos, sino que más bien es expresión de una marginación. El concepto *pobre* se refiere no sólo a los miembros de la comunidad de Qumrán, sino también

«a gentes de Judea que han sido perseguidas por su fidelidad a la Torá»<sup>15</sup>.

Por eso Lohfink habla en relación a Qumrán de una «espiritualización y teorización de la espiritualidad de los pobres»<sup>16</sup>.

## 2. Elementos de religiosidad de los pobres en las narraciones del relato lucano de la infancia

El siguiente análisis se limita a los fenómenos que son significativos en el contexto de una religiosidad de los pobres. Según Albertz<sup>17</sup>, marcan la religiosidad prejuicia de los pobres sobre todo los siguientes criterios:

- Peticiones y súplicas a Dios para que aniquile a los opresores.
- La espera escatológica de un juicio en el que los dolientes ricos sean castigados y se les haga justicia a los pobres piadosos.
- La conciencia de ser realmente piadoso.

Hay que buscar estos criterios en el relato lucano de la infancia.

### 2.1. Aspectos de la religiosidad de los pobres en la estructura narrativa

El relato lucano de la infancia no sólo ofrece un segmento temporalmente unido; también presenta una unidad literaria e indica una clara articulación. Los episodios particulares están coordinados temporalmente. El templo constituye la grapa li-

<sup>14</sup> Cf. STOLZ, F., *Psalmen*, 68.

<sup>15</sup> LOHFINK, N., *Magnifikat*, 33.

<sup>16</sup> LOHFINK, N., *Magnifikat*, 100.

<sup>17</sup> ALBERTZ, R., *Religionsgeschichte*, 574ss.

tería de ellos: el hecho central tanto de la primera como de la última escena sucede en el templo de Jerusalén.

### 2.1.1. La estructura sintáctica de Lc 1-2

Los primeros indicios muestran que Lc 1-2 se nos presenta como algo muy pensado, y se plantea la pregunta de si ya la estructura sintáctica del relato de la infancia contiene aspectos de la religiosidad de los pobres. Para captarla, se analizará el texto según los siguientes criterios: entrada y salida de personas, cambios de lugar y datos temporales. Además, hay que fijarse en los paréntesis, palabras guías y enlaces de palabras. Es notable lo siguiente:

- Se detecta un claro esquema temporal, que abarca desde la aparición del ángel Gabriel hasta la presentación de Jesús en el templo y consta en total de 490 días.
- Ligazón temporal de lo narrado en un horizonte político mundial en Lc 1,5 y en Lc 2,1-2.
- El templo es escenario tanto de la primera como de la última escena.
- Los cuatro himnos –*Magnificat*, *Benedictus*, *Gloria* y *Nunc dimittis*– poseen cierta independencia respecto de la narración<sup>18</sup>.
- Enlaces verbales entre las narraciones particulares:
  - Las apariciones del ángel a Zacarías, a María y a los pastores.
  - Los relatos del crecimiento de los niños.
  - Las frases sobre el significado de los niños.
- Las correspondencias verbales entre Lc 1,80 y Lc 2,40; 2,52.

Bajo la observancia de estos criterios, obtenemos siete u ocho segmentos, que se deslindan uno de otro por el cambio de lugar y por la entrada y salida de personas. A nivel de la estructura superficial se trata de géneros literarios, que también pueden llamarse *secuencias elementales* o *secuencias básicas*.

La escena 8 –donde queda rezagado en Jerusalén el Jesús de 12 años– es un duplicado de la escena 7. Esto hay que aceptarlo a causa de la misma indicación de lugar y de la idéntica conclusión. Por lo tanto, no hay que contar tranquilamente como escena 8 la estancia del Jesús de 12 años en el

<sup>18</sup> Cf. LOHFINK, N., «Psalmen im NT», 118.

templo de Jerusalén. Esta unidad narrativa confirma las afirmaciones de la escena 7 y tiene como función compendiar y concluir todo el relato de la infancia.

En vista de la diferente coordinación en el horizonte político mundial en 1,5 y en 2,1-2, estas dos escenas deben agregarse a dos conjuntos textuales distintos, de tal manera que el primer conjunto se compone de cuatro escenas y el segundo de tres. Los cuatro himnos están en las escenas de tal manera que un himno está en la 3, otro en la 4, otro en la 6 y el último en la 7. Así las dos últimas escenas pertenecen a su vez a ambos conjuntos<sup>19</sup>. Cada una de estas escenas particulares se puede subdividir según los criterios ya mencionados.

Estos criterios permiten presentar el siguiente cuadro estructural:

|  |         |       |
|--|---------|-------|
| Anuncio del nacimiento de Juan el Bautista                             | 1,5-25  | _____ |
| Anuncio del nacimiento de Jesús  | 1,26-38 | _____ |
| María en casa de Isabel  | 1,39-56 | _____ |
| Magnificat 1,46-55   |         |       |
| Nacimiento y circuncisión de Juan el Bautista                          | 1,57-80 | _____ |
| Benedictus 1,68-79   |         |       |
| Nacimiento de Jesús  |         |       |
| 2,1-7  |         |       |
| Anuncio del nacimiento de Jesús a los pastores y circuncisión de Jesús | 2,8-21  | _____ |
| Gloria 2,14  |         |       |
| Presentación de Jesús en el templo                                     | 2,22-40 | _____ |
| Nunc dimittis 2,29-32  |         |       |
| Rezago de Jesús en el templo   | 2,41-52 | _____ |

<sup>19</sup> En cuanto a los problemas de la estructuración, cf. RADL, W., *Der Ursprung Jesu*. Está muy extendida la noción de que el relato lucano de la infancia es un díptico (cf. LAURENTIN, R., *Struktur und Theologie der lukanischen Kindheitsgeschichte* [Stuttgart 1967]). La estructura propuesta aquí da gran

El primer bloque narrativo abarca desde el anuncio del nacimiento de Juan el Bautista hasta su circuncisión. Concluye con la *noticia del crecimiento* en Lc 1,80. Ambas escenas del anuncio del nacimiento (Lc 1,5-25) y del nacimiento de Juan el Bautista (Lc 1,57-80) están relacionadas entre sí y cercan las escenas del anuncio del nacimiento de Jesús (Lc 1,26-38) y la del encuentro de María con Isabel (Lc 1,39-56). Éstas están entrelazadas por la figura de María, de manera que se forma una estructura concéntrica. A pesar de que el primer bloque en extensión trata preponderantemente de Juan Bautista, para el lector, Jesús ocupa el centro del acontecimiento. Y su notoriedad llama la atención en el segundo bloque narrativo.

Éste abarca el nacimiento de Jesús (Lc 2,1-7), el anuncio a los pastores y la circuncisión (Lc 2,8-21), junto con la presentación de Jesús en el templo (Lc 2,22-40). A pesar del número *tres*, no se detecta una estructura concéntrica. La narración más bien se apresura a su final y a su cumbre: la presentación de Jesús en el templo. Su importancia queda cimentada por la escena 8: el retraso de Jesús en el templo.

Los cuatro himnos tienen cierta independencia en relación con la narración. Mientras que la narración introduce al lector en la realidad terrena –experimentable– de la acción de Dios, los himnos desarrollan la plenitud del sentido divino, que no se puede captar en la dimensión terrena<sup>20</sup>.

### 2.1.2. La dimensión escatológica

Esta estructura aclara la dimensión escatológica del relato de la infancia. Desde la aparición del ángel Gabriel a Zacarías en el templo hasta la presentación de Jesús en el templo, el relato lucano de la infancia ofrece una cronología continua. Si se cuentan todos los datos temporales, se obtienen en total 490 días (del anuncio a Zacarías al anuncio a María transcurren seis meses = 180 días, hasta el nacimiento de Jesús otros nueve meses = 270 días, y hasta la presentación de Jesús en el templo 40 días). El número 490 corresponde a un *Decajubileo de 70 semanas de años* y en círculos judeo-apocalípticos es común en *cesuras de tiempo relevantes para la historia de la*

---

importancia al dato temporal en Lc. 2,1; a un resultado parecido llega también LÖNING, K., *Das Geschichtswerk des Lukas*, vol. I, Israels Hoffnung und Gottes Geheimnisse (Urban TB 455; Stuttgart 1997) 58ss.

<sup>20</sup> Cf. LOHFINK, N., «Psalmen im NT».

*salvación*<sup>21</sup>. Este esquema temporal indica que con la presentación de Jesús en el templo se cumplió la predicción de Daniel (cf. Dan 9,24-26). La revelación de Jesús en el templo, setenta semanas después de la primera aparición de Gabriel, es su consagración como Mesías<sup>22</sup> (cf. Lc 1,23-24; 2,6-7).

Este esquema septenario en la estructura se entiende también en el contexto del antiguo simbolismo numeral: en la concepción de Pitágoras, el número pone todas las cosas en el interior del alma en consonancia con la percepción y, de este modo, las vuelve accesibles a través del conocimiento. El poder del número es eficaz en todos los ámbitos<sup>23</sup>. Según Arístides Quintiano, el cuatro simboliza lo corporal y el tres el universo, que por el contraste y la mitad mediadora llega a su perfección. Su suma (4+3=7) representa la totalidad y la perfección del cosmos en su dimensión celestial y terrena. Dado que la narración, desde la primera aparición del ángel Gabriel hasta el nacimiento de Juan Bautista, se compone de cuatro unidades, esto se refiere a la dimensión terreno-corporal y por lo tanto provisional de su obra. En cambio, Jesús, cuyo nacimiento y presentación en el templo son narrados en tres secciones, representa el universo en su completa plenitud y perfección<sup>24</sup>.

Por lo tanto, la solemne inauguración del tiempo final y la perfección del cosmos son la idea central del relato lucano de la infancia. Por lo demás, nada habla de la espera de un juicio en el que los delincuentes ricos serán castigados y en el que a los píos pobres se les hará justicia. Si esto habla contra una aceptación de la *piedad de los pobres* o si puede entenderse como un elemento de su actualización y de su contextualización, se verá más adelante.

### 2.1.3. Las personas actantes como piadosas

Los personajes que actúan en el relato de la infancia poseen unos retratos bien configurados. Lucas no muestra ningún interés en presentar tipológicamente a sus personajes.

<sup>21</sup> Cf. MAIER, J., *Die Qumran-Essener: Die Texte vom Toten Meer*, vol. III: Einführung, Zeitrechnung, Register und Bibliographie (UTB 1916; München 1996) 131.

<sup>22</sup> Cf. LAURENTIN, R., *Struktur und Theologie der lukanischen Kindheitsgeschichte*.

<sup>23</sup> Cf. RÜEGG, W., *Antike Geisteswelt*, vol. I: Natur und Geist (Hanau 1986) 207.

<sup>24</sup> RÜEGG, W., *Antike Geisteswelt*, 195.



Las referencias a personajes del Antiguo Testamento sólo sirven para dibujar sus personajes individuales: así, Zacarías presenta rasgos de Noé y de Abrahán; Isabel, de Sara, Raquel y Lea; Juan Bautista, de Isaac, Naamán y Sansón<sup>25</sup>.

Los personajes aparecen constantemente como marginados. Zacarías e Isabel son una pareja estéril. Esto perjudica a su situación social (cf. Gn 16,4.11; 29,32; 30,1; 1 S 1,5-7; eventualmente también Sal 113). Ana es viuda, tuvo que haber sido muy vieja. En todo caso, Simeón es un anciano. Todas estas gentes se hallan en una situación lastimosa, aunque esta necesidad no esté condicionada materialmente. María y José son jóvenes, pero sin recursos. Esto lo da a entender el hecho de que en Belén no hallaron lugar en la posada. Por eso Jesús nació fuera de la ciudad. La ofrenda al presentar a Jesús en el templo también habla de su pobreza en sentido material; la ofrenda de las tórtolas está prevista en caso de no tener medios para una oveja (cf. Lv 12,8).

Aunque estas gentes no sean necesariamente pobres en sentido material y aunque Lucas no los llame pobres, sí se presentan como marginados. No tienen mucho de qué vivir. En este mundo no hay futuro para ellos, por eso pueden pasar por pobres en el sentido de la *religiosidad de los pobres*. Al mismo tiempo, son de los que sirven a Dios recta y realmente.

Esta actitud fundamental marca toda su actividad: María y Zacarías se muestran predispuestos al mensaje divino que les es comunicado por Gabriel. Juan y Jesús, conforme a la ley, son circuncidados al octavo día. La purificación se da *según la Ley* (Lc 2,22). Sus oraciones son las oraciones de la gente piadosa del Antiguo Testamento. Ana y Simeón pasan todos los días en el templo. Simeón es expresamente caracterizado como justo (δίκαιος) y respetuoso de Dios (εὐλαβής). Esto les abre al encuentro con el Salvador divino.

Otro aspecto más marca su vida. Están abiertos al encuentro con otras gentes. La interacción entre estos personajes da a la narración un impulso esencial y la hace avanzar. María va deprimida con Isabel y es recibida con los brazos abiertos. Los pastores buscan al niño en la cuna; esto toca hondamente a María. Simeón toma a Jesús en sus brazos. Él dirige

<sup>25</sup> Cf. O'FEARGHAIL, F., «The use of the OT in Lk 1,5-38», en: BRENDLE, A. (ed.), *Evangelium und Kultur. Beiträge zur interkulturellen Exegese und zur Inkulturation des Evangeliums* (FS Fritzleo Lentzen-Deis, Gratulationsauflage; Frankfurt 1988) 269-300.

a María unas palabras proféticas (cf. Lc 2,34ss). Ana cuenta a todos su encuentro con el Salvador divino. Así amplía Lucas el campo verbal de la religiosidad de los pobres, por medio del aspecto de la solidaridad y el encuentro interpersonal (cf. también Lc 12,16-21).

Lucas pone a sus lectores en un medio palestino. Con esto sigue las técnicas literarias de su tiempo y presenta el mensaje de una manera inteligible a sus lectores. A los lectores reales les ofrece en estos personajes funciones temáticas para que se identifiquen. Éstos son caracterizados preponderadamente como activos, ya que ellos tienen en cuenta las posibilidades dadas por Dios y se entregan a ellas confiadamente,

«dan al lector implícito la oportunidad de imaginarse las posibilidades de Dios, examinadas críticamente, confiarse a ellas esperanzados y así crear posibilidades y resultados nuevos»<sup>26</sup>.

#### 2.1.4. Resultado

En la estructura del relato lucano de la infancia se refleja una perspectiva escatológica. Por lo demás, no se debe equiparar cualquier escatología con la religiosidad de los pobres. La sospecha de que ya la estructura hace suyos aspectos de la religiosidad de los pobres, queda confirmada por el hecho de que los personajes actuantes –aunque Lucas no los designe como pobres– son pobres en el sentido de la religiosidad de los pobres y en ellos se realiza la obra escatológica de Dios. Por lo tanto, podemos sostener que la estructura narrativa realiza elementos esenciales de la *religiosidad de los pobres*. Esto se ve también en cada una de las narraciones.

#### 2.2. Elementos de la religiosidad de los pobres en las narraciones particulares

En cada una de las narraciones se percibe, de varias maneras, la dimensión escatológica. Basta indicar algunos elementos.

- La dimensión escatológica queda corroborada por el uso del profeta Malaquías (Lc 1,16-17 = Mal 2,6; 3,1; Lc 1,76 = Mal 3,23-24). La llegada de Jesús al templo (Lc 2,22-30) corresponde a la llegada de Yahvé según Mal 3,1.

<sup>26</sup> DORMEYER, D., «Die Rolle der Imagination im Leseprozeß», en: BZ 39 (1996) 161-180, esp. 171.

- Según el Deutero y el Trito-Isaías, los fieles a Yahvé ostentan el título de *los pobres*. A estos pobres de Israel se les transmite la alegre noticia *de que Dios consuela a Sión y de que ahora comienza la conversión de los paganos*<sup>27</sup>.
- La imagen de la matanza escatológica de los pueblos, en la que todo mal será aniquilado (cf. Sal 149), desempeña en el relato lucano de la infancia un papel marginal, ya que hace mucho que se realizó el juicio en los pasados hechos salvadores de Yahvé (cf. Magníficat). En cambio, se retoma la imagen de la peregrinación de los pueblos a Sión y se actualiza con vistas a la comunidad cristiana (cf. *Nunc dimittis*). Lucas ve a la comunidad cristiana *como la sociedad justa, de dimensión universal, guiada por Dios desde ahora hasta el fin de la historia*<sup>28</sup>.
- La narración del nacimiento de Jesús pone a éste en contraste con el símbolo personalizado del dominio romano: César Augusto. Virgilio había celebrado a Augusto como retoño divino que restituye la Edad de Oro<sup>29</sup>.

Según Lucas, en el mayor silencio y en la soledad, fuera de la ciudad, se produce el nacimiento del salvador. A la *pax romana*, basada en la opresión, en la violencia y en la explotación, se contraponen la *pax christiana*, la de Dios liberador, la que actualiza la actividad que realiza la salvación. Así, Lucas ve *desde abajo* al Imperio romano y le contraponen el Reinado de Dios, que se basa en la paz que atañe a todas las gentes y en la justicia.

- Los primeros a quienes se anuncia el maravilloso nacimiento son los pastores que estaban a la intemperie. Muchos exégetas ven en los pastores a los representantes de las capas sociales inferiores<sup>30</sup>. Otros piensan en el pasado nómada de Israel y, por eso, ven en los pastores el prototipo de *la apertura y de la posibilidad de desenvolvimiento*, un símbolo de la *unidad de sentimiento y*

<sup>27</sup> LOHFINK, N., «Das Jüdische am Christentum. Wider die Entscheidung der Christen zur Weltlosigkeit», en: íd. (ed.), *Das Jüdische am Christentum. Die verlorene Dimension* (Friburgo 1987) 48-70, esp. 66.

<sup>28</sup> LOHFINK, N., *Das Jüdische am Christentum*, 67.

<sup>29</sup> Virgilio, *Eneas* VI, 791-795.

<sup>30</sup> En este sentido interpreta, por ejemplo, JEREMIAS, J., *Jerusalem zur Zeit Jesu. Eine kulturgeschichtliche Untersuchung zur neutestamentlichen Zeitgeschichte* (Gotinga 1969) 338; también RENGSTORF, K. H., *Das Evangelium nach Lukas* (NTD 3; Gotinga 1975) 41, y ERNST, J., *Das Evangelium nach Lukas* (RNT 3; Regensburg 1977) 107.

*de razón*<sup>31</sup>. No parece que Lucas conozca esta tipificación. En todo caso, esta interpretación no tiene fundamento en el Evangelio. La mención de los pastores se debe sobre todo a la influencia de Miqueas 5<sup>32</sup> y recuerda el *relato da-vídico*<sup>33</sup>. También son un motivo preferido de los relatos helenistas de nacimiento<sup>34</sup>. Las señales que muestran a *Jesús como salvador*, cuna y pañales, no son insignias de poder, sino de pobreza y desamparo extremos. Contrastan con las representaciones romano-helenistas de señoría<sup>35</sup>. En cambio, el lugar en el que está la cuna pasa a segundo término.

- En Lc 2,34 se menciona el juicio: con Jesús *se separarán los espíritus*<sup>36</sup>. Esto se desarrollará tanto en el Evangelio como en los Hechos de los Apóstoles (cf. Lc 4,16-30; 21,5-36; Hch 4,8-12 entre otros).

### 2.3. Resultado

Lo que ya se constató con respecto a la estructura de la narración se confirma en cada relato: el relato lucano de la infancia contiene elementos esenciales de la espiritualidad de los pobres. Es patente la dimensión escatológica. Pero también se aprovecha del tema del juicio y de la contraposición al dominio de los poderosos. No hay necesidad de recalcar expresamente que los personajes que actúan son realmente piadosos. Al poner en un contexto histórico inteligible para sus lectores los elementos de la espiritualidad de los pobres, Lucas actualiza la espiritualidad de los pobres; al mismo tiempo, la coloca en un nuevo contexto, tanto literario como histórico: literario, por la introducción en el relato del nacimiento del Salvador divino; histórico, por la conexión con la persona de Jesús.

<sup>31</sup> Cf. DREWERMANN, E., *Dein Name ist wie der Geschmack des Lebens. Tiefenpsychologische Deutung der Kindheitsgeschichte nach dem Lukasevangelium* (Friburgo 1986) 91-92.

<sup>32</sup> LAURENTIN, R., *Struktur*, 99-102.

<sup>33</sup> SCHNEIDER, G., *Das Evangelium nach Lukas. Kapitel 1-10* (ÖTBK 3/1; Gütersloh/Würzburg 1977) 67.

<sup>34</sup> Cf. SCHWEIZER, E., *Das Evangelium nach Lukas* (NTD 3; Göttinga 1982) 33; y: BOVON, F., *Das Evangelium nach Lukas (Lk 1,1-9,50)* (EKK III, 1; Zürich/Neukirchen-Vluyn 1989) 123.

<sup>35</sup> Cf. KÜGLER, J., «Die Windeln Jesu als Zeichen. Religionsgeschichtliche Anmerkungen zu Esparganow in Lk 2», en: *BN 77*, 20-28.

<sup>36</sup> BOVON, F., *Das Evangelium nach Lukas*, 146-147.

### 3. Elementos de la espiritualidad de los pobres en los himnos

Los himnos del relato lucano de la infancia no sirven para impulsar la acción. No parece que tengan relación inmediata con ella. Como un drama de la antigüedad, un enredo intricable, gracias a un *Deus ex machina*, encuentra salida. Revelan una dimensión de significado que va más allá de lo narrado inmediatamente y más allá de lo vivido por los personajes de la narración. Los cantores y cantoras oran *llenos del Espíritu Santo*. Esta connotación semántica se presenta como inspirada por Dios, y a los personajes como teólogos y teólogas. No expresan sentimientos humanos, sino una realidad divina<sup>37</sup>. Pragmáticamente son importantes y tienen una función metacomunicativa<sup>38</sup>. Mientras la narración puede entenderla cualquiera, incluso un lector sin instrucción, los himnos exigen reflexión y meditar sobre ellos. En los himnos se habla a Teófilo<sup>39</sup>, el lector ficticio, y se le descubre el acontecimiento de Jesús de Nazaret como un hecho divino.

Por lo tanto, en una reflexión ulterior habrá que preguntarse hasta qué punto las declaraciones hechas a nivel narrativo son confirmadas por los himnos. Para esto se analizará brevemente cada himno y se tratará desde el punto de vista de la *espiritualidad de los pobres*.

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

Lohfink ha puesto de relieve las referencias del Magnificat a la espiritualidad de los pobres<sup>40</sup>. El Magnificat se divide en dos partes muy diferentes: la primera (Lc 1,46-50) contiene una doble motivación a la alabanza; la segunda (Lc 1,51-55) es una narración himnica que se desarrolla en siete frases (Lc 1,51-54a). La última frase del versículo 49 es *santo es su nombre*. Esta narración himnica concluye con una fundamentación (Lc 1,54b-55). Ambas partes se entrelazan con pa-

<sup>37</sup> Cf. LOHFINK, N., «Psalmen im NT».

<sup>38</sup> Acerca de la función comunicativa de tales textos, cf. ONUKI, T., *Sammelbericht als Kommunikation. Studien zur Erzählkunst der Evangelien* (WMANT 73; Neukirchen-Vluyn 1997).

<sup>39</sup> Sobre el lector ficticio del Evangelio de Lucas, cf. DILLMANN, R., «Das Lukasevangelium als Tendenzschrift. Leserlenkung und Leseintention in Lk 1,1-4», en: *BZ NF* 38 (1994) 86-93.

<sup>40</sup> Cf. LOHFINK, N., *Magnifikat*; las siguientes anotaciones se basan sustancialmente en el texto citado.

labras claves: δούλης (v. 48), παιδὸς (v. 54), ἔλεος (v. 50), ἐλέους (v. 54), ταπείνωσιν (v. 48), ταπεινούς (v. 52).

Lucas expresa con ἔλεος la acción salvadora de Dios<sup>41</sup>. Con los conceptos δούλης y παιδὸς se forma el paralelismo entre la autodesignación de María y la característica de Israel. Ταπείνωσιν capta la situación de María y la coloca en el centro de la narración himnica.

Para el entendimiento del Magnificat es decisiva la interpretación de los aoristos en los vv. 51-54a<sup>42</sup>. A menudo, fueron entendidos como *aoristos gnómicos*. Dupont ha demostrado que esta interpretación común no es defendible<sup>43</sup>. Y que hay que entender los aoristos como pasados<sup>44</sup>. Por lo tanto, la narración himnica se refiere a la acción pasada de Dios en Israel, que tuvo su inicio con Abrahán y ahora se consuma en María. Considera de manera unificada las etapas principales de la historia de Israel (éxodo y recorrido por el desierto) y coloca la expresión *enaltece a los humillados* (Lc 1,52b) en el centro de estas siete frases. Así, la acción de Dios en María queda colocada en un contexto más amplio; por lo tanto, el Magnificat informa de la acción salvadora de Dios en su pueblo, *en el futuro (o escatológicamente ya...) definitivo presente en su sierva María* (Lohfink, Lobgesänge, 21)<sup>45</sup>. Escatológicamente porque ahora *su nombre es santo*: una alusión a Ez 36,16-38: Yahvé santificará su nombre, reuniendo a su pueblo disperso entre las naciones y enaltecéndolo. Esto ya se ha producido ahora en lo que Dios ha hecho en María,

«en ella, en cierto modo, reúne toda la historia de Israel, y por la misericordia de Dios se produce la salvación del mundo»<sup>46</sup>.

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

Igualmente, el Benedictus se divide en dos partes diferentes. La primera comienza con una declaración himnica en

<sup>41</sup> Cf. STAUDINGER, F., «ἔλεος», en: BALZ, H./SCHNEIDER, G. (ed.), *EWNT I* (Stuttgart 1980) 1049.

<sup>42</sup> Cf. BOVON, F., *Das Evangelium nach Lukas*, 83.

<sup>43</sup> BLASS/DEBRUNNER/REHKOPF, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch* (Göttinga 1975) § 333.

<sup>44</sup> Cf. DUPONT, J., «Le Magnificat comme discours sur Dieu», en: *NRTb* 102 (1980) 321-343.

<sup>45</sup> LOHFINK, N., *Magnifikat*, 21.

<sup>46</sup> LOHFINK, N., *Magnifikat*, 21.

imperativo (v. 68a); a ésta, como es debido, se le agrega la motivación para esta invitación a la alabanza (vv. 68b-75). Esta parte coincide con la alabanza descrita y está toda en aoristo. El sujeto de los verbos es Dios (= 3ª pers. sing). La segunda parte abarca los versículos 76-79. La introduce un cambio de sujeto (desde el v. 76 = 2ª pers. sing). Los verbos están en futuro. Todo el himno está unido por la palabra ἐπισκέπτομαι (vv. 68 y 78), que funciona como una pinza literaria. El tema del Benedictus es el auxilio de Dios a su pueblo.

La primera parte se presta a subdivisiones; a la exhortación imperativa le sigue la motivación precedida con ὅτι. Los tres verbos, ha visitado, ha realizado, ha suscitado (vv. 68b-69), hablan de hechos pasados de Dios que son significativos para el presente<sup>47</sup>. Se refieren al acontecimiento del Éxodo. Esto es patente con ποιεῖν λύτρωσιν. La expresión significa liberar de los enemigos<sup>48</sup> y tiene su equivalencia en la narración del Éxodo (cf. 6,6 LXX). Pero también los otros dos conceptos se refieren al acontecimiento del Éxodo. Con ἐπισκέπτομαι se describe en Ex 3,16; 4,31 y 13,19 la ayuda de Dios al oprimido Israel. El cuerno es símbolo del *poder majestuoso, de la victoria, de la fuerza*<sup>49</sup>, y aquí caracteriza a la figura del Salvador.

Esta secuencia concluye con la indicación de que esta acción de Dios había sido anunciada mucho antes por los profetas (v. 70). Los vv. 71-75 tienen una sintaxis difícil<sup>50</sup>. Aun así, muestran una clara estructura: se trata de cinco sintagmas sin conexión aparente, contruidos con acusativo o con infinitivo. Éstos sirven de aclaración de lo que significa en concreto la referencia a los profetas y muestran una figura concéntrica en forma de quiasmo.

- Liberarnos de nuestros enemigos y de la mano de todos los que nos odian (v. 71)
- Tratando con misericordia a nuestros antepasados (v. 72a)
- Se acordó de su santa alianza, del juramento que hizo a nuestro padre Abrahán (vv. 72b-73a)
- Para concedernos que, libres de nuestros enemigos (vv. 73b-74a),
- Podamos servirle sin temor, en santidad y justicia, toda nuestra vida (vv. 74b-75).

<sup>47</sup> En cuanto al significado de los tiempos verbales del griego, cf. WEINRICH, H., *Tempus. Besprochene und erzählte Welt* (Stuttgart 1977).

<sup>48</sup> Cf. BOVON, F., *Lukas*, 104.

<sup>49</sup> RAUSCHENBACH, B., «Horn», en: *NBL II* (Zúrich 1995) 196.

<sup>50</sup> Cf. BOVON, F., *Lukas*, 97.

Los primeros sintagmas hablan en general de la salvación de los enemigos y de la misericordia de Dios. Es un obrar vasto, que incluye también a los antepasados. Los dos últimos sintagmas se fijan en la meta del obrar divino y describen la situación futura del pueblo de Dios: liberado de los enemigos, sirve a Dios en santidad y en justicia. En medio está la afirmación de que Dios se acuerda de su alianza. Ésta es aclarada gracias a una oposición cercana como juramento que Dios hizo a Abrahán<sup>51</sup>. Por lo tanto, διαθήκη significa la alianza con Abrahán. Con μνησθῆναι (vv. 72b-73a), Lucas retoma Ex 2,24 y 6,5 y pone el tema de la alianza en el centro de la narración sobre la obra de Dios en Israel. Ésta queda enmarcada con el tema de la salvación de la mano de los enemigos. Esto lo vio correctamente Vanhoye, aunque no podemos estar de acuerdo con su análisis estructural<sup>52</sup>.

La segunda parte del himno precisa la función de Juan Bautista en el hecho salvador. Esta parte está unida a la primera por varias palabras claves: profetas (vv. 70-76), Kyrios (vv. 68-76), salvación (vv. 71-77), su pueblo (vv. 69-77) y misericordia (vv. 72-78). La pinza literaria de esta parte la forman los conceptos *Altísimo* (v. 76), *de lo alto* (v. 78), así como *sus caminos* (v. 76) y *camino de la paz* (v. 79).

Todas las demás frases, por medio de las preposiciones causales γάρ (v. 76b) y διὰ (v. 78), se subordinan a la oración principal «y tú niño» (v. 76a). La primera oración causal caracteriza a Juan Bautista como el que, según Is 40, prepara el nuevo Éxodo; la segunda oración causal (vv. 78-79) ve en consonancia con Is 60,1ss y 42,7, en esta obra del Bautista, la actuación escatológica de Dios. Las afirmaciones están en futuro y así pertenecen no al mundo narrado, sino al del que se ha hablado. Sirven a la descripción de una realidad que ya marca la vida.

De este modo, el Benedictus canta el nacimiento de Juan Bautista como el principio de un nuevo Éxodo que Dios, acordándose de la alianza con Abrahán y de los hechos salvadores asociados a ella, ha iniciado. Como antes actuó con Israel, así actúa ahora Dios, de nuevo, en la obra del Bautista.

<sup>51</sup> Lk 1,73 es una alusión a la alianza con Abrahán: cf. ANNEN, F., «ὄρκος», en: *EWNT II* (Stuttgart 1981) 1302.

<sup>52</sup> Cf. VANHOYE, A., «Structure du Benedictus», en: *NTS* 12 (1965-66) 382-389.



Las alusiones a la espiritualidad de los pobres son más bien discretas. La salvación de la mano de los enemigos debe contarse como liberación del pueblo<sup>53</sup>. Su significado completo, en el sentido de una actualización de la espiritualidad de los pobres, se capta en el contexto literario con el Magníficat. Retoma la última frase del Magníficat y la desarrolla. La obra de Dios en favor de Israel, que llega a su culmen en la actuación en María, experimenta su primera concretización en el trabajo del Bautista. Él es quien prepara el camino al Mesías davídico que está por llegar. Al mismo tiempo, el Benedictus, en su segunda parte, se refiere al canto de alabanza de los ángeles en Lc 2,14. Las palabras claves se dan con *alto* (Lc 1,76.78-2,14) y *paz* (Lc, 79-2,14)<sup>54</sup>.

### 3.3. Gloria (Lc 2,14)

La alabanza de los ángeles es problemática desde el punto de vista crítico-textual. ¿Termina con *εὐδοκία* o con *εὐδοκίας*? El genitivo *εὐδοκίας* es la variante más difícil y es atestiguada en los textos occidentales. Además, pudo caerse fácilmente la sigma. La siguiente interpretación se apoya en *εὐδοκίας* como variante original<sup>55</sup>.

El Gloria consta de dos partes. La división debe estar señalada por el único *καί*.

«En lengua semita debió de tratarse del así llamado séptimo. De acuerdo con esto, *Δόξα* y *εἰρήνη* se equiparan entre sí y están ordenadas en forma quiástica»<sup>56</sup>.

Sintácticamente, el genitivo *εὐδοκίας* puede referirse a *ἀνθρώποις*; se trataría o de un genitivo subjetivo (= de los hombres) o de un genitivo objetivo (= de Dios). El genitivo también puede referirse a *εἰρήνῃ*. Habría sido separado de su referencia por la intercalación de un dativo y estaría en lugar de un adjetivo (en castellano se traduciría como *paz placentera* o *agradable*). Contra esta estructura sintáctica hablan tanto el paralelismo de Lc 19,38 como el Sal 118,65 (LXX).

<sup>53</sup> *Lytron* significa el dinero de rescate que se paga por los prisioneros de guerra; *lytrōsis* es la liberación a través del dinero del rescate; cf. BÜCHSEL, F., «*lytron*», en: *ThWNT IV*, 341 y 353.

<sup>54</sup> Cf. LOHFINK, N., «Psalmen im NT».

<sup>55</sup> Cf. METZGER, B. M., *A textual Commentary on the Greek New Testament* (Londres/Nueva York 1975) 133.

<sup>56</sup> KLOSTERMANN, E., *Das Lukasevangelium* (HNT 5; Tubinga 1975) 38.

Según la gramática transformadora generativa, Lc 2,14 se deja transformar en dos frases paralelas con correspondencias estructurales.

|        |             |                       |
|--------|-------------|-----------------------|
| δόξα   | ἐν ὑψίστοις | Θεῷ                   |
| εἰρήνη | ἐπὶ γῆς     | ἐν ἀνθρώποις εὐδοκίας |

Con esto mantenemos la contraposición de mundo divino y realidad terrena, a la que pertenece la acostumbrada pareja conceptual.

Ya que ἐπὶ γῆς está lingüísticamente colocado al comienzo, conserva un acento especial. ¡En la tierra sucederá algo especial e importante! Εὐδοκίας es claramente definido como un genitivo atribuido de ἐν ἀνθρώποις. Pero no queda claro si los hombres poseen esta εὐδοκία o si ésta se apoderó de los hombres.

Εὐδοκία se limita casi exclusivamente a la literatura judía y cristiana<sup>57</sup>. En el Sirácida designa la complacencia divina. Un significado parecido tiene εὐδοκία en el resto de la Septuaginta. El Nuevo Testamento se adhiere a este uso verbal<sup>58</sup>, que también se encuentra en Lucas. En Lc 10,21 εὐδοκία tiene una inequívoca dimensión escatológica. En el llamado *grito de júbilo*, como reacción al informe de los discípulos sobre su actuación en la proclamación del Evangelio, Jesús alaba al Padre porque los *ignorantes* –es decir, la gente sencilla– han experimentado el Reinado de Dios y lo han comprendido de tal manera que para ellos es la preferencia de Dios. Esto permanece oculto para los poderosos y entendidos. Así, debe suponerse en Lc 2,14 el mismo significado. La εὐδοκία se la da Dios a los hombres (cf. 2 Tes 1,11; lo mismo Sir 39,18;43,26). Por lo tanto, hay que entender εὐδοκίας como genitivo objetivo. Εἰρήνη es para los hombres que han sido afectados por la complacencia divina.

Como se ve en el Evangelio de Lucas, este ser objeto de la complacencia divina se muestra en la conversión y en el seguimiento de Jesús. La paz en la tierra sólo es posible cuando las gentes se confían a Jesús de Nazaret y lo siguen. Con el nacimiento de Jesús, esto no es sólo una posibilidad teórica, sino que también lo es práctica.

<sup>57</sup> Cf. SCHRENK, G., «εὐδοκία», en: *ThWNT II* 736-748.

<sup>58</sup> Cf. Sobre todo, las cartas paulinas, la carta a los Efesios y el Evangelio según Mateo.

¿Para qué gentes es la complacencia de Dios? En Lc 2,10 se anuncia a todo el pueblo (παντὶ τῷ λαῷ) la alegría que ha aparecido en la figura del Salvador y Cristo Kyrios. Según el uso verbal de Lucas, λαός designa en primer lugar al pueblo de Israel<sup>59</sup>. El cambio de λαός a ἄνθρωπος abre una perspectiva que más tarde será desarrollada en el Evangelio y en los Hechos de los Apóstoles: la obra de Jesús rebasa al Israel captado históricamente, y el pueblo de Dios se compondrá de judíos y paganos. En el Evangelio se presenta otra concretización más: a los pobres, a los rechazados, a los despreciados y a los marginados se les da parte en la salvación. Así está en el Gloria lo que en el *Nunc dimittis* se dirá con toda claridad: la peregrinación de todos los pueblos a Sión.

### 3.4. *Nunc dimittis* (Lc 2,29-32)

El *Nunc dimittis* tiene una estructura simple. A la afirmación del cantor de que Dios puede dejarle ir en paz sigue una fundamentación introducida con ὅτι. Los dos verbos están en aoristo (εἶδον ἡτοιμάσας) y, por lo tanto, pertenecen al mundo narrado. Hablan de la experiencia del cantor y del actuar de Dios. Aunque falta una llamada explícita a la alabanza, también hay que poner el *Nunc dimittis* dentro del género *alabanza informadora*, pues la más sencilla y original manera de alabanza es: Dios ha actuado<sup>60</sup>.

Simeón primero canta su liberación de la servidumbre; ἀπολύω significa originalmente liberación del prisionero<sup>61</sup>. En el Nuevo Testamento se encuentra esta palabra con el significado de soltar, dejar en libertad, tanto como liberación del prisionero como término para el divorcio<sup>62</sup>. En sentido figurado, indica muerte<sup>63</sup>. En este sentido lo interpretan la mayoría de los comentarios<sup>64</sup>. Por consiguiente, el *Nunc dimittis* es entendido como

«la oración cristiana de la noche»<sup>65</sup>.

<sup>59</sup> Cf. GEORGE, A., «Israel», en: íd. (ed.), *Études sur l'oeuvre de Luc* (París 1978) 87-125, esp. 88-94.

<sup>60</sup> Cf. WESTERMANN, C., *Gottes Lob in den Psalmen* (Gotinga 1963) 64.

<sup>61</sup> Cf. BAUER, W., *Wörterbuch zum NT*, 191.

<sup>62</sup> Cf. SCHNEIDER, G., «ἀπολύω» en: *EWNT I*, 336ss.

<sup>63</sup> Cf. BOVON, F., *Lukas*, 143; Bovon se refiere a la LXX y a Sófocles.

<sup>64</sup> Cf. KLOSTERMANN, E., *Lukas*, 43; BOVON, F., *Lukas*, 143.

<sup>65</sup> Así lo ve BOVON, F., *Lukas*, 143 y 145.

Tal interpretación se queda corta. Arranca este canto de su contexto literario. Con εἰρήνη retoma el *Nunc dimittis* una palabra clave del Gloria. Aquí no debe limitarse la paz a la realización de la salvación individual. Su sentido amplio también se da en el *Nunc dimittis*. Por la acción de Dios, Simeón experimenta su participación en la salvación realizada por Dios. Ésta es para él, al mismo tiempo, liberación de la servidumbre y de la esclavitud. Esto es lo que indica la autodesignación de Simeón como δοῦλος, con la que retoma una palabra gancho del Magnificat. Igualmente, los conceptos σωτήριόν (2,30-1,47) e Ἰσραήλ (2,32-1,54) remiten al Magnificat. Por lo tanto, la liberación de Simeón es participación es el amplio actuar salvador de Dios, que se inició al principio con la actuación en María. Así es como concluye el ciclo de cantos que constituyen una unidad compacta en forma circular y que se interpretan mutuamente.

El *Nunc dimittis* abre una perspectiva más amplia, ya vindicada en el Gloria: la peregrinación de los pueblos a Sión. Se tematiza en los últimos dos versículos (Lc 2,31-32). Ambos versos describen en qué consiste la salvación realizada por Dios. El plural λαῶν en unión con πάντων en el v. 31 permite concluir que Dios ha realizado la salvación ante todos los pueblos, incluido Israel. Los conceptos φῶς y δόξα en Lc 2,32 aluden a Is 60. Este texto describe

«el despuntar de la luz con la llegada de Yahvé a Israel»

y, al mismo tiempo,

«la llegada de los pueblos a Israel, es decir, a Sión»<sup>66</sup>.

Es notorio que, en Lc 2,32, φῶς acompañe al genitivo ἐθνῶν y δόξα al genitivo λαοῦ σου Ἰσραήλ. Ambos genitivos deben ser objetivos: luz para los pueblos, gloria para su pueblo Israel. Aquí resuenan elementos de la teología de Sión. En el Deutero-Isaías se le promete a Sión la salvación, pues Yahvé volverá y ahí restaurará su reinado (cf. Is 40,9; 41,27; 46,13; 51,11.16; 52,7ss). El siervo de Yahvé se convertirá en luz para los pueblos (Is 49,6) y guiará a la luz a los que están en las tinieblas (Is 49,9). Así la gloria de Sión supera toda experiencia (Is 51,3)<sup>67</sup>. Así, en *luz para los pueblos* se tematiza la peregrina-

<sup>66</sup> WESTERMANN, C., *Das Buch Jesaja, Kapitel 40-66* (ATD 19; Gotinga 1966) 283.

<sup>67</sup> Cf. JENNI, E./WESTERMANN, C., «Sijon Zion», en: *ThHWAT II* (Múnich 1979) 550.

nación de los pueblos a Sión<sup>68</sup>. El verbo correspondiente está en aoristo (ἤπολύμασας) y así describe un hecho del pasado: que según la convicción del cantor ya empezó la peregrinación de los pueblos a Sión.

### 3.5. Resultado

Los cuatro himnos se apoyan y se impulsan uno a otro. Son complemento de una eclesiología y de una misionología que tienden a la integridad. Cada uno de estos cantos aclara un punto; al mismo tiempo, cada canto es elemento parcial de un sistema de significación más extenso<sup>69</sup>. El Magnificat trata las etapas capitales de la historia de Israel, el Benedictus se centra en el acontecimiento del Éxodo, mientras que el Nunc tematiza la peregrinación de los pueblos a Sión –dos puntos angulares de la actuación histórica de Dios–. El Gloria pone en primer plano que todo este hecho hay que agradecerlo a la pura iniciativa de Dios. No hay que encontrar en cada himno todos los elementos de la espiritualidad de los pobres. Lo decisivo es la composición total. Esta composición está esencialmente saturada de elementos de la espiritualidad de los pobres. Tanto la espera escatológica como la conciencia de los cantores y cantoras de estar al servicio Dios impregnan estos cantos. La realización total de la salvación, que es expresada sobre todo aludiendo a la peregrinación de los pueblos a Sión, no deja lugar alguno a los malhechores y a los demás adversarios de Dios. Ya Dios los ha reducido a la impotencia. Por eso sobran las peticiones y súplicas a Dios de que aniquile a los opresores.

## 4. Mirada sintetizadora

Después de todo esto, no puede haber duda: dos de los llamados por Albertz criterios de la espiritualidad de los pobres –tanto la espera escatológica como la conciencia de ser piadoso– se encuentran en las narraciones del relato lucano de la infancia y en los himnos. La triple noticia de crecimiento (Lc 1,80; 2,40.52) exige al lector crecer con la lectura del Evangelio, tanto espiritualmente como en sabiduría, y abrirse al mensaje de Jesús. Lo que sucede en Jesús de Nazaret es un hecho divino. A primera vista, faltan las súplicas y las

<sup>68</sup> Cf. LOHFINK, N., *Das Jüdische am Christentum*, 65-66.

<sup>69</sup> Cf. LOHFINK, N., «Psalmen im NT», 119-123.

peticiones a Dios de que aniquile a los malhechores. Pero sí se notan, al menos rudimentariamente, de forma cambiada. En el Magnificat se canta como un hecho el derrocamiento de los poderosos, y la peregrinación de los pueblos a Sión, que según el *Nunc dimittis* ya ha empezado, supone la victoria de Dios sobre los malhechores. Lucas actualiza estos elementos de la espiritualidad de los pobres al conectarlos con un nuevo trasfondo histórico temporal (cf. Lc 1,15; 2,1-2. 3,1-2). Así les da un nuevo contexto: literariamente, en el relato del nacimiento del Salvador; históricamente, en el relato de la persona de Jesús de Nazaret. Con esta actualización y contextualización amplía el campo verbal gracias al aspecto de encuentro personal y de solidaridad.

La constatación de que el relato lucano de la infancia es una actualización y una contextualización de la espiritualidad prejudicia de los pobres tiene un gran significado no sólo para el lector de la Antigüedad, sino para cada lector del Evangelio de Lucas. Al retomar este teologúmeno de la teología prejudicia, Lucas hace importantes indicaciones de lectura. Tanto la salvación de Israel como la peregrinación de los pueblos a Sión son iniciadas por un salvador que, en contraste con las figuras de señorío helenista-romanas, está totalmente del lado de los pobres y desprotegidos y que comparte el destino de éstos. Así esboza Lucas una imagen de un orden mundial, el querido y dado por Dios, que contrasta con el orden político experimentado en concreto, representado por el poder de Roma. A este, por lo visto, utópico orden del mundo, que contradice toda experiencia, une Lucas, en el sentido de la proclamación de Jesús, la salvación y el futuro de las gentes.

El concepto *espiritualidad de los pobres* no debe, en adelante, malentenderse, como si el lector real del Evangelio de Lucas tuviera que ser pobre materialmente. Todo lector, aun el poco instruido, puede poner en práctica las narraciones. En los himnos, que desde el punto de vista comunicativo hay que subcoordinar con el metanivel, el lector implícito es interpelado. Éste no necesariamente pertenece a un estrato proletario. Se le puede buscar en un estrato social superior, pero por su convicción de fe cristiana permanece en una situación marginal, algo así como Teófilo, el lector ficticio del Evangelio.

El lector es desafiado a ajustarse a la realidad del Evangelio, a reflexionar sobre el proyecto de vida ahí presentado y a confiarse a él en un plan creyente y esperanzador. Para esto