

EL EVANGELIO SEGÚN SAN LUCAS

Lc 15, 1–19, 27

III

FRANÇOIS BOVON

EDICIONES SÍGUEME
SALAMANCA
2004

Cubierta diseñada por Christian Hugo Martín

© Traducción del original francés por Antonio Piñero Sáenz

© 2001 by Neukirchener Verlag, Verlagsgesellschaft der Erziehungsvereins mbH. Neukirchen-Vluyn und Patmos Verlag GMBH & Co KG Benziger Verlag Dusseldorf und Zürich

© Ediciones Sígueme S.A.U., 2004

C/ García Tejado, 23-27 – E-37007 Salamanca / España

Tlf.: (34) 923 218 203 - Fax: (34) 923 270 563

e-mail: ediciones@sigueme.es

www.sigueme.es

ISBN: 84-301-1256-1 (obra completa)

ISBN: 84-301-1535-8 (volumen III)

Depósito legal: S. 1017-2004

Fotocomposición: Rico Adrados S.L., Burgos

Impreso en España / Unión Europea

Imprime: Gráficas Varona S.A.

Polígono El Montalvo, Salamanca 2004

CONTENIDO

<i>Prólogo</i>	11
<i>Abreviaturas, comentarios y bibliografía general</i>	13

COMENTARIO

1. Las parábolas de la misericordia (15, 1-32)	25
La puesta en escena (v. 1-2)	33
La oveja perdida (v. 3-7)	35
La dracma perdida (v. 8-10)	45
Los dos hijos (v. 11-32)	54
2. El administrador infiel (16, 1-9)	89
3. Reglas de fidelidad (16, 10-18)	113
4. La parábola del rico epulón y el pobre Lázaro (16, 19-31)	137
5. Escándalos, perdón, fe y espíritu de servicio (17, 1-10)	166
6. Los diez leprosos (17, 11-19)	182
7. Frente al futuro (17, 20-37)	198
8. La parábola del juez inicuo y la viuda importuna (18, 1-8)	230
9. La parábola del fariseo y el publicano (18, 9-14)	249
10. Jesús y los niños (18, 15-17)	270

11. Heredar la vida eterna (18, 18-30)	282
12. Nuevo anuncio de la pasión (18, 31-34)	300
13. El ciego de Jericó (18, 35-43)	311
14. De visita en casa de Zaqueo (19, 1-10)	326
15. La parábola de las minas (19, 11-27)	346

1. *Las parábolas de la misericordia (Lc 15, 1-32)*

Bibliografía general a Lc 15: Adam, A., *Gnostische Züge in der patristischen Exegese von Lk 15*, en *StEv* 3, Berlin 1964 (TU 88), 299-305; Bailey, K. E., *Psalm 23 and Luke 15: A Vision Expanded*: *IrBSt* 12 (1990) 54-71; Id., *Finding the Lost: Cultural Keys to Luke 15*, St. Louis MO 1992 (Concordia Scholarship Today); Id., *Poet and Peasant [and] Through Peasant Eyes: A Literary-Cultural Approach to the Parables in Luke (Combined edition)*, Grand Rapids MI 1983, 142-206; Barth, C., *Interpretation*, 60-61; Bartolomé, J. J., *Συνεσθίειν en la obra lucana (Lc 15, 2; Hch 10, 41; 11, 3). A propósito de una tesis sobre la esencia del cristianismo*: *Sal.* 46 (1984) 269-288; Id., *Comer en común. Una costumbre típica de Jesús y su propio comentario (Lc 15)*: *Sal.* 44 (1982) 669-712; Bonnard, P., *Approche historico-critique de Lc 15*: *CBFV* 12 (1973) 25-37 (= Bonnard, P., *Anamnesis. Recherches sur le Nouveau Testament*, Ginebra-Lausana-Neuchatel 1980 [CRThPh 3], 93-103); Braun, H., *Qumran und das Neue Testament I*, Tubinga 1966, 90; Cantinat, J., *Les paraboles de la miséricorde (Lc 15, 1-32)*: *NRTh* 77 (1955) 246-264; Dodd, C. H., *Parábolas*, 116ss y passim; Donahue, J. R., *Parable*, 146-162; Dupont, J., *Réjouissez-vous avec moi! Lc 15, 1-32*: *ASeign* 55 (1974) 70-79; Entrevernes, Groupe d', *Signes et paraboles. Sémiotique et texte évangélique*, Paris 1977, 92-142; *Exegesis. Problèmes de méthode et exercices de lecture (Gn 22 y Lc 15)*, F. Bovon-G. Rouiller (eds.), Neuchatel-Paris 1975 (BT[N]); Farmer, W. R., *Notes on a Literary and Form-Critical Analysis of Some of the Synoptic Material Peculiar to Luke*: *NTS* 8 (1961-1962) 301-316; Fiedler, P., *Jesus und die Sünder*, Frankfurt M.-Berna 1976 (BET 3), 148-172; Giblin, C. H., *Structural and Theological Considerations on Lk 15*: *CBQ* 24 (1962) 15-31; Goppelt, L., *Theologie des Neuen Testaments I, Jesu Wirken in seiner theologischen Bedeutung*, Gotinga 1975, 177-185; Grasset, G., *Les 99 et le fils aîné*: *PenCath* 232-233 (1988) 77-85; Heininger, B., *Metaphorik*, 140-166; Hofer, P., *Untersuchungen zur literarischen Gestalt und kompositorischen Einordnung von Lk 15, 1-32*, Salzburgo 1976; Jeremias, J., *Tradition und Redaktion in Lk 15*: *ZNW* 62 (1971) 172-189; Jülicher, A., *Gleichnisreden II*, 314-365; Kahlefeld, H., *Gleichnisse II*, 22-29.45-55; Klein, H., *Barmherzigkeit*, 48-56; Kossen, H. B., *Quelques remarques sur*

l'ordre des paraboles dans Lc 15 et sur la structure de Mt 18, 8-14: NT 1 (1956) 75-80; Krüger, R., *La sustitución del tener por el ser. Lectura semiótica de Lucas 15, 1-32*: RevBib 49 (1987) 65-97; Lambrecht, J., *Paraboles*, 45-82; Landau, R., *Vom gewinnenden Vater (Lk 15, 11-32)*: ThBeitr 22 (1991) 1-6; Linnemann, E., *Gleichnisse*, 70-87; Mánek, J., *Gleichnisse*, 51-53.98-104; Meynet, R., *Deux paraboles parallèles. Analyse «rhétorique» de Lc 15, 1-32*: Annales de Philosophie [Beirut] 2 (1981) 89-105; Neale, D. A., *Sinners*, 100.151.154-164.188; Pirot, J., *Paraboles*, 250-298.473-499; Ramarosan, L., *Le coeur du troisième Evangile: Lc 15*: Bib. 60 (1979) 348-360; Ramsey, G. W., *Plots, Gaps, Repetitions, and Ambiguity in Luke 15*: PRSt 17 (1990) 33-42; Rasco, E., *Les paraboles de Lc 15, une invitation à la joie de Dieu dans le Christ*, en *De Jésus aux Évangiles*, 165-183; Réau, L., *Iconographie II*, 2, 333-339; Sanders, E. P., *Jesus and the Sinners*: JSNT 19 (1983) 5-36; Scott, B. B., *Hear Then the Parable: A Commentary on the Parables of Jesus*, Minneapolis MN 1989, 99-125. 129.149.223.308-313.407-417; Siniscalco, P., *Mito e storia della salvezza. Ricerche sulle piu antiche interpretazioni di alcune parabole evangeliche*, Turin 1971 (Universita di Torino, Facolta di lettere e filosofia, filologia classica e glottologia 5); Tolbert, M. A., *Parables*, 55-57.94-114.126, n. 12 y passim; Trilling, W., *Annonce*, 105-119; Völkel, M., *Freund der Zöllner und Sünder*: ZNW 69 (1978) 1-10; Waelkens, R., *L'analyse structurale des paraboles. Deux essais: Lc 15, 1-32 et Mt 13, 44-46*: RTL 8 (1977) 160-178; Weder, H., *Gleichnisse*, 168-177.252-262; Welzen, P. H. M., *Beschrijving van de methode*, en B. M. van Iersel, *Parabelverhalen*, 1-21; Id., *Lucas, evangelist van gemeenschap. Een onderzoek naar het pragmatisch effect van Lc 15, 1-17, 10*, tesis manuscrita, Nimega 1986.

1 Todos los publicanos y los pecadores se acercaban a él regularmente para escucharle. 2 Y los fariseos y los escribas murmuraban diciendo: Éste acoge a los pecadores y come con ellos.

3 Les dijo entonces esta parábola: 4 ¿Quién de entre vosotros que tiene cien ovejas y ha perdido una sola de ellas no abandona las noventa y nueve restantes en el desierto y va a buscar a la perdida hasta que la encuentra? 5 Y cuando la encuentra, la pone contento sobre sus hombros. 6 Y llegado a casa, invita a los amigos y vecinos diciéndoles: Regocijaos conmigo, porque he encontrado mi oveja perdida. 7 Os digo: De igual modo habrá más alegría en el cielo por un solo pecador que se convierte que por los noventa y nueve justos que no tienen necesidad de conversión. 8 O ¿qué mujer, que tiene diez dracmas, si pierde una sola de ellas, no enciende una lámpara y barre su ca-

sa y busca cuidadosamente hasta que la encuentra? 9 Y cuando la ha encontrado, invita a sus amigas y vecinas diciendo: Alegraos conmigo, porque he encontrado la dracma que había perdido. 10 Del mismo modo os digo: Hay alegría entre los ángeles de Dios por un solo pecador que se convierte.

11 Después dijo: Un hombre tenía dos hijos. 12 Y el menor de ellos dijo al padre: Padre, dame la parte de la hacienda que me corresponde. Y el padre le repartió la hacienda. 13 Y pocos días después el hijo menor lo reunió todo y emigró a una región lejana, y allí dilapidó su fortuna viviendo disolutamente. 14 Cuando hubo gastado todos sus bienes, hubo un hambre extrema en aquella región y comenzó a pasar necesidad. 15 Entonces partió y se unió a uno de los ciudadanos de aquella región, y éste lo envió a sus campos a guardar puercos. 16 Y deseaba llenar su vientre* con las algarrobas que comían los puercos, pero nadie se las daba. 17 Y entrando en sí mismo, dijo: Cuántos jornaleros de mi padre tienen pan en abundancia, mientras que yo aquí estoy perdido a causa de esta hambruna. 18 Levantándome, iré a mi padre y le diré: He pecado contra el cielo y ante ti; 19 no soy ya digno de ser llamado hijo tuyo. Trátame como uno de tus jornaleros. 20 Habiéndose levantado, partió hacia su padre. Estando él todavía lejos, su padre lo vio y, conmovido, corrió, se echó a su cuello y lo cubrió de besos. 21 El hijo le dijo: Padre, he pecado contra el cielo y ante ti; ya no soy digno de ser llamado hijo tuyo. 22 Pero el Padre dijo a sus siervos: Rápido, traed el mejor vestido y vestidlo; ponédle un anillo** y calzado*** para sus pies. 23 Traed el ternero cebado, matadlo, y comamos y celebremos una fiesta. 24 Pues este hijo mío estaba muerto y ha vuelto a la vida; estaba perdido y ha sido hallado. Y comenzaron a celebrar la fiesta. 25 Y su hijo mayor estaba en el campo. Cuando a su vuelta se acercó a la casa, oyó los acordes de la música y los cantos del coro. 26 Y llamando a uno de sus criados se informó qué era lo que pasaba. 27 Éste le dijo: Tu hermano ha vuelto y tu padre ha matado el ternero cebado, porque lo ha recobrado sano. 28 Montó en cólera y no quería entrar, pero su padre salió y le suplicaba. 29 Respondió a su pa-

* Lectura preferida por mí.

** Lit. «en su mano».

*** O «sandalias».

dre con estas palabras: Hace tantos años que te sirvo y jamás he transgredido una orden tuya, pero nunca me has dado un cabrito para comerlo** con mis amigos. 30 Pero ahora que ha venido este hijo tuyo, que ha devorado tu hacienda con prostitutas, has matado para él el ternero cebado. 31 Pero él le dijo: Hijo, tú siempre estás conmigo y todo lo mío es tuyo. 32 Era conveniente celebrar una fiesta y alegrarse, porque este hermano tuyo estaba muerto y ha vuelto a la vida; estaba perdido y ha sido reencontrado.**

El capítulo 15 comienza por un breve cuadro que distingue dos grupos. Uno de ellos expresa una queja respecto a Jesús, que participa de la mesa del otro. Las tres parábolas que van a continuación constituyen un discurso único, la respuesta apologética y didáctica del Maestro: en el v. 3 Lucas utiliza el singular «esta parábola», «este discurso parabólico». La unidad de este alegato es evidente: reencontrar lo que se había perdido suscita una legítima alegría. Así pues, la comensalidad (v. 2) debe tener algo que ver con el reencuentro (v. 6.9.24 y 32). Una escena simposíaca –conviene recordarlo– ocupa lo esencial del capítulo precedente (14, 1-24) y confirma la importancia de la comida, junto con la del camino (14, 25). Aunque el lector de las parábolas de la misericordia las considere como conjunto, no debe olvidar lo que las distingue en la forma y en el fondo¹: las dos primeras son gemelas e ilustran la búsqueda; la tercera, por el contrario, mucho más desarrollada, omite toda búsqueda por parte del padre para centrarse más en la suerte dramática del hijo. Además, esta última parábola se interesa al final por el segundo hijo, cuyas recriminaciones –inclusión sutil– recuerdan las murmuraciones iniciales de los adversarios de Jesús. Lc 15 alberga otro desequilibrio: entre el discurso que ocupa casi todo el espacio (v. 3-32), y la puesta en escena extremadamente breve (v. 1-2). En el capítulo 16 Jesús continuará hablando; sin embargo sus oyentes entonces habrán cambiado. Serán desde ese momento los discípulos los que prestarán oído a sus palabras. Ocurrirá lo mismo en el capítulo 17.

**** Lectura preferida por mí.

1. Sobre estas diferencias, cf. R. Waelkens, *Analyse*, 164-165.

Análisis

Es preciso remontarse hasta el capítulo 13 para encontrar una estructura análoga a la del 15². A una situación inicial (13, 1 // 15, 1-2) responde una doble ilustración simétrica, en forma interrogativa con la misma conjunción coordinante *ἢ* (13, 2-5 // 15, 3-10), a la que sigue una parábola más desarrollada (13, 6-9 // 15, 11-32). En cada ocasión el orador explicita la lección del ejemplo propuesto, introduciéndola por un «Os digo» (13, 3 y 5 // 15, 7 y 10). Debe notarse sin embargo una diferencia: el pasaje así estructurado es tres o cuatro veces más breve que el capítulo 15. Pero el parentesco es significativo y merece una explicación. Lucas presenta a Jesús como un maestro a lo largo de todo el viaje que le lleva de Galilea a Jerusalén, proponiendo algunas enseñanzas que toman la forma de una revelación o de una exhortación. Otras, como las que ahora nos ocupan, sirven de respuesta a situaciones que intrigan u ofuscan. Así pues, en la pluma de Lucas Jesús se hace comentarista o abogado. A la retórica antigua le encantaba resolver casos. Si la pequeña composición del capítulo 13 impulsaba a una conversión a toda prisa, la del capítulo 15 invita en segundo término a no irritarse por la conversión de los otros, por muy despreciables que sean. De la lectura de estos pasajes se deduce que no basta una sola respuesta de Jesús, un solo argumento. Para convencer es preciso atreverse a repetir (sin monotonía naturalmente) y profundizar en el razonamiento. La parábola de la dracma reitera la de la oveja perdida, y la del hijo pródigo amplía la perspectiva. Esta ampliación tiene un efecto inesperado: no diluye la solución del problema en una generalización desmovilizadora, sino que afecta en su subjetividad a los que han planteado la cuestión: el hijo mayor murmura (v. 28-30) como los escribas y fariseos (v. 2). Por lo demás, el texto termina sin saber si el primogénito va a participar en la fiesta: a nivel objetivo Jesús responde con la enseñanza que imparte, pero deja al oyente la responsabilidad de la decisión subjetiva³.

Como el capítulo 13, el 15 trata de la conversión: de los pecadores, por tanto, pero también de los justos y de la reunión de los pe-

2. Cf. W. R. Farmer, *Notes*, 305-306, el cual es seguido por J. Dupont, *Réjouissez-vous*, 74.

3. Sobre la ausencia de conclusión (frente a los fariseos Jesús adopta la misma posición del padre frente a su hijo), cf. Groupe d'Entrevernes, *Signes*, 138.

cadore arrepentidos con los justos; por consiguiente, del rebaño entero, del dinero de nuevo reunido, de la familia reencontrada. Podemos entonces preguntarnos si la estructura del capítulo se inspira en algún modelo bíblico centrado en la temática del pueblo de Dios. Se ha propuesto el Salmo 23⁴ y sobre todo Jeremías 31. Hace ya tiempo se relacionó la parábola del hijo pródigo con Jr 31, 18-20 (Efraín, hijo querido, quien tras alejarse desea volver a Dios, cuyas entrañas paternas se conmueven)⁵. Desde ese momento⁶ se relacionó a la oveja perdida con Jr 31, 10-14 (el que ha dispersado a Israel lo reunirá y lo guardará como el pastor guarda a su rebaño), y –lo que es menos evidente– a la parábola de la dracma perdida con Jr 31, 15-17 (Raquel, una mujer, llora a sus hijos y el Señor le promete una recompensa, dinero por tanto, por sus obras). La relación de Lucas con la Escritura no es siempre evidente. Puesto que aquí no es explícita, estimo que tal relación se establece no tanto con un texto preciso sino con un simbolismo general, el del rebaño o el de la familia. Si es éste el caso, una lectura heredera del pietismo que pone de relieve al individuo podría ser anacrónica. No resulta conveniente sin embargo anticipar la exégesis en detalle y olvidar la atención prestada a la oveja, es decir, al único pecador que se arrepiente. El lenguaje parabólico tiene numerosas virtudes. Excita la imaginación del lector y anima a la producción de nuevos sentidos. Se puede fijar la atención sobre la familia⁷ o sobre cada uno de sus miembros⁸. Ninguna mirada está prohibida. A esta variedad subjetiva es preciso añadir la multiplicidad de los métodos aplicados al

4. Cf. K. E. Bailey, *Psalm*, 23, que insiste en diversos elementos emparentados: el buen pastor, el arrepentimiento, los peligros y la muerte, la ayuda que Dios proporciona por su santidad, más que por su amor, la mención de un festín. Lo que es una simple imagen en el salmo se transforma en una historia en la pluma de Lucas.

5. Cf. G. Quell, art. *πατήρ*, ThWNT V (1954), 973.

6. Cf. H. B. Kossen, *Remarques*, seguido por muchos, entre ellos J. Dupont, *Brebis Perdue* (cf. la bibliografía a 15, 3-7), 269. Otros, como Fitzmyer II, 1072, permanecen dubitativos.

7. Cf. en la bibliografía a 15, 11-32: J. D. M. Derrett, *Law*; W. Pohlmann, *Haus*, 19.51-52; F. Schneider, *Söhne*, 37; en la bibliografía general al capítulo 15, cf. J. R. Donahue, *Parable*, 152-157.

8. Prestan atención al padre, J. Jeremias, *Parábolas*, 158ss.; J. R. Donahue, *Parabole*, 152-153; y en la bibliografía a 15, 11-32, D. Patte, *Structural Analysis*, 77; R. Pesch, *Exegese*, 174-176; V. Fusco, *Narrazione*, 59. Al hijo mayor: D. Buzy, *Enseignements paraboliques*: RB 14 (1917) 191, citado por Lagrange, 420. A los dos hijos (en la bibliografía a 15, 11-32): E. Fuchs, *Fest*, e Id., *Zeitverständnis*. Al hijo menor, entre otros (en la bibliografía a 15, 11-32) D. O. Via, *Prodigal Son*.

texto bíblico. A las clásicas lecturas histórico-críticas y teológicas⁹ se han unido en nuestros días las aproximaciones estructural y retórica¹⁰ que en razón del texto y del contexto han puesto de relieve todas ellas diversos sentidos religiosos. La amplitud de la bibliografía es indicio de esta abundancia semántica del texto parabólico. Incluso se han contado las sílabas para admirar el equilibrio de la composición, y se ha destacado la cantidad de verbos para realzar lo esencial¹¹. El participio ἀναστάς (v. 18) ocupa así la posición de un pivote: el verbo ἀνίσταμαι, que en otros lugares afirma la resurrección, podría significar aquí algo más que «levantarse». ¿Acaso no dicen los versículos 24 y 32 que el joven, muerto como estaba, ha vuelto a la vida?¹²

Aunque Lucas se apoyó ya en una tradición marcana respecto a las murmuraciones de los fariseos y de los escribas (5, 29-32 // Mc 2, 15-17), aquí recurre de nuevo a ella en los v. 1-2, la reformula a su manera y sobre todo generaliza la crítica dirigida a Jesús. El evangelista es, pues, el responsable total de la puesta en escena de este capítulo¹³.

Los evangelios de Mateo y de Tomás son, además de Lucas, los únicos que transmiten la parábola de la oveja perdida. Será preciso comparar estas tres versiones, aunque se puede adelantar ya que Lucas, como Mateo, la ha tomado de la Fuente de los *logia*, más bien que de su material propio¹⁴. En cuanto a la parábola gemela, la de la dracma, ciertos elementos estilísticos¹⁵ invitan a concebirla no como una creación de Lucas, sino como un desdoblamiento tradicional de la primera. Tanto Q (Lc 13, 18-21) como S^{Lc} (Lc 14, 28-32) conocen tales parábolas dobles. Esta segunda parábola no debía de estar presente en el ejemplar de Q del que disponía Mateo. No se explica bien, en efecto, por qué este evangelista la ha-

9. Cf. J. Cantinat, *Paraboles*; J. Dupont, *Réjouissez-vous*; L. Ramarison, *Coeur*; J. Lambrecht, *Paraboles*, 45-82.

10. Cf. C. H. Giblin, *Structural*; R. Waelkens, *Analyse*; Groupe d'Entrevignes, *Signes*, 92-142; R. Meynet, *Deux Paraboles*; Id., *Évangile II*, 161-165; R. Krüger, *Substitution*.

11. En la bibliografía a 15, 11-32, cf. J. S. Sibinga, *Kompositionstechnik*.

12. *Ibid.*, 104-105.

13. Cf. S. Schulz, *Q*, 387; P. Fiedler, *Sünder*, 148; J. Jeremias, *Sprache*, 243-244; H. Merklein, *Gottesherrschaft*, 187.

14. Cf. S. Schulz, *Q*, 387-391; D. Dormeyer, *Analyse*, 352; S. Arai, *Schaf*, 122-132; H. Weder, *Gleichnisse*, 171-172; H. Merklein, *Gottesherrschaft*, 186-189.

15. J. Jeremias, *Sprache*, 247-248.

bría eliminado¹⁶. Habría podido adaptarla a su perspectiva eclesial y pastoral tan bien como la primera. Como además no tiene miedo a los dobles, es Lucas el que toma esta versión «femenina», complemento de la historia «masculina» del pastor, de su ejemplar de Q, de la tradición oral, o de su material propio¹⁷. Podría ser incluso que la parábola de la oveja perdida hubiera estado presente tanto en Q como en S^{Lc}. Tampoco se puede excluir que Lucas haya compuesto él mismo la segunda. ¡Vale tanto como decir que nada sabemos de cierto! El carácter secundario de la parábola de la dracma es evidente –con seguridad– por dos indicios: a) la secuencia no es lógica: un *crescendo* natural habría ido desde el objeto (la dracma) al animal (la oveja), y después al ser humano (el hijo); b) el v. 10 evita apenas la repetición y escamotea el razonamiento; ocurre que, en rigor, la lección se ha deducido ya en el v. 7¹⁸.

Lucas no ha «inventado» tampoco la parábola del hijo pródigo¹⁹; tampoco es responsable de la segunda parte (v. 25-32)²⁰. El episodio del hijo mayor no es adventicio y la parábola tuvo dos encabezamientos desde el principio, y el segundo de ellos es el que llevó al evangelista a construir el escenario inicial de la resistencia farisea al perdón y a la comensalidad (v. 1-2). Lucas encontró la parábola en su material propio, cuya calidad literaria, una vez más, es admirable. En el plano estético la tercera parábola se une a las más bellas páginas del material propio lucano, la historia del samaritano o la de los discípulos de Emaús.

Como en el capítulo 14, el evangelista construye aquí un conjunto impresionante con la ayuda de extractos de la fuente de los *logia* (la oveja perdida) y de su material propio (el hijo pródigo), añade un modesto doblete de origen desconocido y armoniza la es-

16. Con Fitzmyer II, 1073. Según W. Trilling, *Annonce*, 107, y H. Merklein, *Gottesherrschaft*, 186, la parábola de la dracma estaba ya quizás vinculada a la de la oveja perdida en Q.

17. Sobre estas dudas, cf. Fitzmyer II, 1073.

18. A propósito de los v. 7-10 los comentarios insisten más en las semejanzas que en las diferencias.

19. Mientras que R. Pesch, *Exegese*, 145-149 (bibliografía a 15, 11-32), la considera como salida prácticamente de la boca de Jesús, H. Räisänen, *Prodigal Gentile*, la tiene toda ella por creación de Lucas.

20. Tras los pasos de J. Wellhausen y A. Loisy, E. Schweizer, *Antwort*, y después J. T. Sanders, *Tradition*, han intentado mostrar el carácter adventicio del episodio del hijo mayor (v. 25-32). Igualmente, en época reciente, B. Heiningen, *Metaphorik*, 146-150. Contra esta hipótesis, cf. J. Jeremias, *Tradition*, 172-181.

critura del conjunto. Para lograrlo se inspira en el comienzo del capítulo 13 (v. 1-9)²¹ y piensa quizás en pasajes bíblicos que armonizan con este conjunto, en particular en Jr 31, 10-20²².

La puesta en escena (v. 1-2)

Explicación

A la manera de un narrador popular, Lucas dice en primer lugar 1-2 que «todos» los publicanos y pecadores se acercaban a Jesús, lit. «a él», el héroe al que no tiene necesidad de presentar. La aproximación es positiva, como lo deja entender el paralelo del Sermón del llano («Cualquiera que venga a mí», 6, 47). Es una aproximación «a él» (αὐτῷ, v. 1), vinculada a la toma de conciencia de un vacío que debe llenarse y a una obediencia que comienza por «escuchar» (el mismo verbo ἀκούειν en 6, 47 y aquí en el v. 1). No importa en absoluto quién escucha, sino «sus palabras» (6, 47), «a él» (v. 2)²³. Por lo demás, la operación de los publicanos y los pecadores se repite: el imperfecto es estrictamente tal, incluso perifrástico ἦσαν ἐγγίζοντες, «se acercaban regularmente»). Única dificultad del v. 1: la identidad social o religiosa de los oyentes²⁴. Los «publicanos» son ciertamente un grupo social, pero es su identidad simbólica la que cuenta. Representan a los seres humanos separados de Dios, ligados a los bienes materiales sin temor a preterir a sus semejantes. Como sus vecinos, los «pecadores», forman el reservorio de futuros conversos, el potencial con el que espera alegrarse el cielo (v. 7 y 10). Lucas rechaza una división demasiado estricta entre el sector social y el mundo religioso, y junta en una expresión simbólica a los que oprimen a

21. Cf. *supra*, n. 2.

22. Cf. *supra*, n. 6.

23. Cf. A. Jülicher, *Gleichnisreden* II, 315: «Es soll ohne Nebengedanken durch ἀκούειν αὐτοῦ nur wie 5, 15; 6, 17 die Heilsbedürftigkeit und das herzliche Vertrauen als Motiv ihres Andrängens bezeichnet werden» («Designados sólo con el ἀκούειν αὐτοῦ ('escucharle'), como en 5, 15 y 6, 17, y sin añadidos secundarios, la necesidad de la salvación y la confianza son los motivos de esta aproximación»).

24. Cf. Comentario a 5, 30 y 7, 34 en el vol. I, 368 y 539-540; M. Völkel, *Zöllner*; E. P. Sanders nos invita a no identificar a los «pecadores» con el «pueblo de la tierra»; los «pecadores» no son la masa de las pobres gentes, sino hombres y mujeres que transgreden ostensiblemente los mandamientos de Dios; D. A. Neale, *Sinners*, 191-194, insiste en el carácter redaccional de los pasajes relativos a los pecadores en el tercer evangelio.

su prójimo y a los que están separados de Dios. Estos son los que tienen necesidad de Dios y por los que Jesús ha luchado. Los fariseos y los escribas son también un conjunto simbólico: insertados en una realidad histórica y social representan la hostilidad regular al mensaje liberador. El lector los conoce desde hace mucho tiempo²⁵. Como defensores de la tradición religiosa, la interpretan confiscando su sentido en provecho propio. Son estos los primeros adversarios de Jesús a los ojos de Lucas el historiador, los dirigentes judíos contemporáneos a los ojos de Lucas el teólogo cristiano, y eventualmente el ala conservadora del cristianismo primitivo del que el evangelista hablará en el capítulo 15 del libro de los Hechos (15, 5). Como ocurre a menudo en la historia sagrada —opina Lucas—, los dirigentes del pueblo elegido no comprenden el designio salvífico de Dios y expresan su oposición²⁶. La murmuración es su forma de expresarse: creen así controlar una situación que de hecho se les escapa (cf. el verbo simple γογγύζω en 5, 30, y el compuesto en 19, 7 como aquí, y el tema de la resistencia a Dios en Hech 7, 51-53 o Lc 6, 22-23)²⁷. En sus labios «éste» (οὗτος) es peyorativo, así como «él» (αὐτός) es elogioso por parte de los publicanos y pecadores. Los dirigentes reprochan «a éste» que «acoja a los pecadores» (este último vocablo es suficiente: los publicanos van incluidos en la crítica). La acogida²⁸ no es aquí la hospitalidad material, sino el oído atento que Jesús les presta y que se expresa aquí en las comidas comunes. Puesto que había aceptado la invitación de los fariseos (7, 36 y 14, 1), Jesús no rechaza la de los publicanos (5, 27.29 y en este pasaje).

No sin cierta exageración se ha considerado que la comensalidad es la «esencia del cristianismo»²⁹. Está claro que la realidad social, ética y religiosa manifestada por la comensalidad es de importancia capital a los ojos de Lucas³⁰. Más que de esencia, hablaría de medio de comprobación, de criterio, de *shibboleth* (Jue 12, 5-6): al practicar o rehusar la comensalidad, participación material y comunión espiritual a la vez, la Iglesia se mantiene o cae. Lucas lo afir-

25. Cf. 5, 17.21.30; 6, 7; 11, 53; cf. el comentario a 5, 17-19, vol. I, 351-352.

26. Cf. Bovon, *Luc le théologien*, 282-283.

27. Cf. comentario a 5, 29-32, vol. I, 368-369.

28. Sobre este verbo, que Lucas utiliza otras seis veces en el sentido de «esperar», cf. Jeremias, *Tradition*, 187-188.

29. F. Mussner, *Der Galaterbrief* (HThK 9), Freiburg en B. 51988, 423.

30. Cf. J. J. Bartolomé, *Comer*, e Id., *Συνεσθίειν*, dos artículos importantes sobre la comensalidad en la obra de Lucas; P. Fiedler, *Sünder*, 149-151.

ma para el pueblo de Israel en tiempos de Jesús (aquí), y lo desvelará de manera programática para el tiempo de la Iglesia (Hech 11, 3). La Iglesia de Jerusalén no sucumbirá por poco: aceptará la comensalidad con los paganos integrados en adelante en la cristiandad y concederá su aval al gesto de Pedro inspirado por Dios. Lc 15 tiene como función teológica decisiva –lo que se corresponde con una posición narrativa central– explicar la articulación de la comensalidad y de la conversión³¹. Puesto que Jesús se une a ellos donde están, los pecadores pueden unirse a él donde está. Tal fue la práctica de Jesús desde el principio, la que preconizó para sus discípulos (10, 7-9: entrar en las casas, tomar asiento con las gentes, y después anunciar el reino de Dios). Es la acción que se impone también aquí, la que Dios quiere y hace ver en los gestos de Jesús y en las historias verdaderas que él cuenta, las parábolas.

Los v. 1-2 recuerdan una práctica histórica de Jesús, pero ante todo reflejan una idea teológica de Lucas: mientras que el Jesús histórico aceptaba ser acogido por los pecadores (5, 29-32), él es aquí el que los recibe (v. 2); además, las comidas en común aparecen en segundo término (v. 2); lo que importa es escuchar al Maestro (v. 1).

La oveja perdida (v. 3-7)

Bibliografía (también para la parábola de la dracma perdida, v. 8-10): Arai, S., *Das Gleichnis vom verlorenen Schaf, eine traditionsgeschichtliche Untersuchung*: AJBI 2 (1976) 111-137; Buzy, D., *La brebis perdue*: RB 39 (1930) 47-61; Derrett, J. D. M., *Fresh Light on the Lost Sheep and the Lost Coin*: NTS 26 (1979-1980) 36-60 (= Derrett, J. D. M., *Studies III*, 59-84); Dolto, F., *Psychanalyse II* 21-35; Dormeyer, D., *Textpragmatische Analyse und Unterrichtsplanung zum Gleichnis vom verlorenen Schaf, Lk 15, 1-7*: EvErz 27 (1975) 347-357; Dulaey, M., *La parabole de la brebis perdue dans l'Église ancienne: De l'exégèse à l'iconographie*: REA 39 (1993) 3-22; Dupont, J., *La parabole de la brebis perdue (Mt 18, 12-14; Lc 15, 4-7)*: Gr. 49 (1968) 265-287 (= Dupont, J., *Évangiles synoptiques II*, 624-646); Id., *Les implications christologiques de la parabole de la brebis perdue, en Jésus aux origines*, 331-350.430-431 (= Dupont, J., *Évangiles synoptiques II*, 647-666); Faccio, H., *De ove perdita (Lc. 15, 3-7)*: VD 26 (1958) 221-228; Focant, C., *La parabole de la brebis perdue. Lecture historico-critique*

31. Tercer empleo del verbo συνεισθίειν: después de Pascua el Resucitado come con sus discípulos (Hech 10, 41), según el testimonio que Lucas atribuye a Pedro. Cf. Hech 1, 4.

et réflexions théologiques: FoiTe 13 (1983) 52-79; Fonck, L., *Ovis perdita et inventa*: VD 1 (1921) 113-177; Galbiati, E., *La parabola della pecora e della dramma ritrovate (Luca 15, 1-10)*: BeO 6 (1964) 129-133; Güttingmann, E., *Struktural-generative Analyse des Bildworts «Die verlorene Drachme» (Lk 15, 8-10)*: LingBibl 6 (1971) 2-17; Leclercq, J., «*Scopis mundatam*» (Mt 12, 44; Lc 11, 25). *Le balai dans la Bible et dans la liturgie d'après la tradition latine*, en EPEKTASIS (Hom. a J. Daniélou), J. Fontaine y C. Kannengiesser (eds.), París 1972, 129-137; Mara, M. G., *Parabole lucane della misericordia nel Commento di Origene alla lettera ai Romani*: Aug. 18 (1978) 311-319; Merklein, H., *Gottesherrschaft*, 186-192; Monnier, J., *Sur la Grâce, à propos de la parabole de la brebis perdue*: RHPHR 16 (1936) 191-195; Mourlon Beernaert, P., *Quatre lectures méthodiques de la «brebis perdue» (Lc 15, 1-7)*: FoiTe 9 (1979) 387-418; Orbe, A., *Parábolas II*, 117-181; Perkins, P., *Hearing the Parables*, Nueva York 1981, 29-33. 38. 47. 52; Petersen, W. L., *The Parable of the Lost Sheep in the Gospel of Thomas and the Synoptics*: NT 23 (1981) 128-147; Poirier, P.-H., *L'Évangile de Vérité, Ephrem le Syrien et le comput digital*: REAug 25 (1979) 27-34; Radford Ruether, R., *Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology*, Boston MA 1983, 67-71; Schmidt, W., *Der gute Hirte. Biblische Besinnung über Lk 15, 1-7*: EvTh 24 (1964) 173-177; Schnider, F., *Das Gleichnis vom verlorenen Schaf und seine Redaktoren. Ein intertextueller Vergleich*: Kairos 19 (1977) 146-154; Schrage, W., *Thomas-Evangelium*, 193-196; Schulz, S., Q, 387-391; Schweizer, E., *Jesus, parábola de Dios. ¿Qué sabemos realmente de la vida de Jesús?*, Salamanca 2001, 58-60; Tooley, W., *The Shepherd and Sheep Image in the Teaching of Jesus*: NT 7 (1964-1965) 15-25; von Loewenich, W., *Luther*, 48-50; Walls, A. F., «*In the Presence of the Angels*» (Lk 15, 10): NT 3 (1959) 314-316.

Análisis

Por medio de la puesta en escena de los v. 1-2 el evangelista confiere una orientación apologética a la parábola³² de la oveja perdida³³. También es responsable de la introducción que antecede a la parábola. El vocabulario del v. 3 y los giros de la frase³⁴ así lo indican.

32. Hay un resumen didáctico de cuatro lecturas, histórico-crítica, estructural, cristológica y psicoanalítica, en P. Mourlon Beernaert, *Lectures*.

33. A causa de la unión de la parábola y de su marco narrativo, la unidad literaria constituye una «Mischgattung» (un «género mixto»), en opinión de D. Dornmeyer, *Analyse*, 352.

34. Ἐἶπεν δέ (59 veces en el Evangelio; 15 en los Hechos; nunca en el resto del Nuevo Testamento, salvo en Jn 12, 6); πρὸς con acusativo después de *verba dicen-*

Lucas no es el único que transmite esta parábola³⁵. Los evangelios de Mateo y de Tomás, así como el *Evangelio de la Verdad*, la conocen también. Puesto que esta última versión es más un comentario que una cita, basta con comparar las tres recensiones de Lucas, de Mateo y de Tomás. Cada una de ellas sitúa la parábola en un cuadro diferente: kerigmático en Tomás, en el que una introducción evoca el Reino; eclesial en Mateo, en el que el capítulo 18 pone de relieve la disciplina; y apologético en Lucas, como hemos visto ya. Esta misma variedad sugiere la indiferencia de la tradición primitiva respecto a cualquier encuadre histórico de este breve relato. Las diferencias de contenido prueban también que ninguna de las formas de la parábola corresponde exactamente al original. Como es sabido, las numerosas corrientes del cristianismo primitivo estaban ligadas a la enseñanza de Jesús, pero la adaptaban a sus necesidades específicas³⁶.

La versión del *Evangelio de Tomás* es la más compacta. «Jesús dijo: el Reino se asemeja a un pastor que tenía cien ovejas; una de ellas, la más grande, se perdió; el pastor dejó las noventa y nueve y buscó a la perdida hasta que la encontró. Tras su esfuerzo, dijo a la oveja: Te amo más que a las noventa y nueve»³⁷. Esta versión se distingue de las otras dos por la descripción de la oveja, caracterizada como «la más grande», y por el especial afecto que el pastor le muestra (esta preferencia se encuentra también en Lucas, no en la parábola, sino en la moraleja que de ella se deduce: 15, 7). Se han valorado estos rasgos como expresión de una interpretación gnóstica³⁸. Pero esto no es seguro; podría tratarse de una manera judeocristiana de expresar la elección de Israel, el hijo amado de

di (92 veces en el Evangelio; 49 en Hechos; nunca en Mt ni en Mc); «decir» una parábola, propio de Lc (14 veces) salvo una vez en Mc 12, 12; «esta parábola» (contrástese Lc 20, 19 con Mc 12, 12); cf. J. Jeremias, *Tradition*, 187, 180 y 181, del que tomo las estadísticas.

35. E. Galbiati, *Parabola*, 130, percibe una misma estructura cuádruple tanto en Mt como en Lc: 1º, la pérdida de una unidad frente a muchas; 2º, búsqueda ansiosa; 3º, invitación a la alegría; y 4º, aplicación. Según F. Schneider, *Gleichnis*, 147, la estructura es ternaria: 1º, de la totalidad a la pérdida de una parte; 2º, abandono de la mayor parte para dedicarse a la búsqueda; y 3º, hallazgo de la parte perdida y recomposición de la totalidad.

36. Remontarse hasta la enseñanza de Jesús es el objetivo de numerosos exegetas; así S. Arai, *Schaf*.

37. Texto traducido según la interpretación de H. C. Puech, *Gnose II*, 26.

38. Entre otros S. Arai, *Schaf*, 119-122; W. Schrage se muestra prudente en *Thomas-Evangelium*, 193-196.

Dios³⁹. Por el contrario, la mención de las otras noventa y nueve, constante en todas las versiones de la parábola, se aplica mal a las naciones, cuyo número tradicional aparece en la Biblia como setenta o setenta y dos⁴⁰. En síntesis, la versión de Tomás no es necesariamente gnóstica; indudablemente tampoco depende de los evangelios canónicos, sino que es un testimonio precioso de la transmisión oral de la enseñanza de Jesús en pleno siglo II. El autor del *Evangelio de Tomás* ha entendido este texto como una parábola del Reino en el sentido más espiritual que escatológico concedido por él a ese término. Siguiendo sin duda una tradición, ha visto en el tamaño de la oveja una señal de elección, y en los esfuerzos⁴¹ del pastor una expresión del amor del Salvador. La frase del pastor, como la lección que se deduce en Mt 18, 14 y Lc 15, 7, parece ser un añadido antiguo al texto primitivo.

Con muchos otros exegetas considero que los textos paralelos de Mateo y Lucas son relecturas redaccionales de una misma versión proveniente de la Fuente de los *logia*⁴². Esta fuente no encuadraba la parábola en ningún marco narrativo ni poseía una introducción larga. Por el contrario, deducía una lección de la parábola, difícil de reconstruir con precisión (cf. Mt 18, 14 // Lc 15, 7)⁴³.

Mateo y Lucas han conservado trazas de una formulación interrogativa. Puesto que el giro mateano «¿Qué os parece?» es redaccional, Lucas ha debido conservar una formulación más próxima a la de Q. Los dos rememoran también la interpelación transmitida por la parábola, puesto que uno y otro mencionan un «vosotros». Pero divergen a propósito del verbo: «perder» (en activo, Lc) o «perderse» (pasivo, Mt)⁴⁴. Las dos formulaciones son sospechosas, ya que la primera corresponde a la soteriología lucana, y la segunda a la

39. Cf. 2 Sm (2 Re)* 12, 3; W. L. Petersen, *Parable*, 130-135, quien muestra que el adjetivo «grande» para calificar a la oveja no es necesariamente un rasgo gnóstico. Puede tratarse de un calificativo de Israel.

40. Lucas parece pensar en ellas en 10, 1, cuando el envío de los setenta y dos.

41. ¿Es preciso entender esta aflicción del pastor como una alusión al sufrimiento del Salvador? S. Arai, *Schaf*, 120-122 así lo piensa; W. Schrage, *Thomas-Evangelium*, 196, opina que se trata más bien de los esfuerzos del gnóstico o del Salvador para recuperar lo que se había perdido.

42. Investigación sobre Q en numerosos autores, en particular S. Schulz, *Q*, 387-391; S. Arai, *Schaf*, 122-132 y M. C. Moreland y J. M. Robinson, *The International Q Project...*: JBL 114 (1995) 483.

43. Sobre estos dos versículos paralelos, cf. S. Arai, *Schaf*, 113-119.

44. La formulación mateana en 18, 12 parece inspirarse en el Sal 118 (119), 176 LXX; S. Arai, *Schaf*, 124.

perspectiva eclesial de Mateo. El lugar en el que se pierde la oveja difiere igualmente de un evangelio a otro: «en el desierto» (Lc), «en las montañas» (Mt)⁴⁵. Es interesante notar que en Ez 34, el capítulo sobre los pastores de Israel, se halla la mención de dos lugares («el desierto», 34, 25; «las montañas», 34, 6). Para expresar que el pastor abandona su rebaño, Mateo y Lucas utilizan un verbo diferente: aquí es sin duda Mateo el que conserva el verbo de Q («dejar») y Lucas el que mejora el estilo («abandonar»)⁴⁶. Los dos, Mateo y Lucas, insisten en la búsqueda pero la expresan de manera diferente: «va, la busca» (Mt); «va... hasta que la encuentra» (Lc). Aquí Lucas se esfuerza sin duda por mejorar la expresión⁴⁷. Hay también que atribuir a la redacción lucana un detalle evocador que recuerda a los Hermes crióforos: «la pone sobre sus hombros»⁴⁸. Es común a las dos recensiones el momento culminante de la parábola: la «alegría», con más precisión «alegrar-se». Curiosamente, Mateo pone en labios de Jesús la frase «En verdad os digo...», lo que hace que en su evangelio se lea primeramente una conclusión de Jesús (Mt 18, 13b) y luego una lección deducida por él mismo (Mt 18, 14). En Lucas hay también redundancias, pero diferentes: por influencia de la segunda parábola, la de la dracma (v. 9), el evangelista pone en escena un «retorno» del pastor a la casa, una invitación a los amigos y vecinos (la misma expresión), así como una fiesta alegre (el mismo giro: συγγάθητέ μοι, «regocijaos conmigo»). Se notará también que en Lucas, Mateo y Tomás, el pastor habla, aunque

45. Se han explicado estas dos expresiones diferentes por la traducción de un mismo original arameo, ܠܡܢܬܐ, que designa un lugar montañoso o desértico. Se ha relacionado también este vocablo con otra palabra aramea, ܠܡܢܬܐ, (pronunciado de manera casi idéntica por los galileos) que significa el «redil», en donde se reúne a las ovejas. Cf. J. Jeremias, *Parábolas*, 165; esta sugerencia ha sido reutilizada por J. Mánnek, *Gleichnisse*, 51-52, que añade otra explicación: Mateo tiene aprecio por la «montaña» como lugar de comunión entre Jesús y sus discípulos; Lucas, por el contrario, la concibe como una región peligrosa y no le concede ningún lugar en el eón venidero.

46. J. Dupont, *Parabole*, 275 (de la revista), no duda en traducir este verbo por «abandonar». Se ha planteado a menudo la cuestión de si el pastor dejó abandonadas las noventa y nueve ovejas restantes, o las confió a un servidor, o se apresuró a encerrarlas en un redil. Es claro que esta cuestión no interesa al narrador y estaría fuera de lugar el plantearla; cf. J. Pirot, *Paraboles*, 251 (bibliografía a Lc 15).

47. Por el contrario, según S. Arai, *Schaf*, 126, el v. 4b de Lucas pertenece al estrato más antiguo de la tradición, puesto que no ha sufrido la influencia del Sal 118 (119).

48. Si el transporte de la oveja sobre los hombros ha podido llegar a ser un motivo artístico, se debe a que al principio fue una realidad concreta y prosaica; cf. D. Buzy, *Brebis*, 51.

lo que dice difiere de una a otra versión. Así pues, es preciso imaginar una expresión de alegría en la parábola primitiva. La lección que la fuente de los *logia* dedujo de la parábola se reconstruye con la ayuda de la frase del pastor en Mateo y de la conclusión en Lucas: tal lección evocaba la alegría suscitada por la oveja única reencontrada, una alegría mayor que la ocasionada por las otras noventa y nueve. En la redacción final, Mateo piensa en términos de la Iglesia y de sus miembros, que corren el riesgo de perderse (Mt 18, 14); la redacción lucana lo hace en términos de salvación y de los pecadores llamados a convertirse (aquí, en el v. 7 y más abajo en el v. 10)⁴⁹. Hay finalmente una diferencia sintáctica entre Mateo y Lucas: las formulaciones hipotéticas del primer evangelio (Mt 18, 12-13) deben ser secundarias, pues corresponden al carácter casuístico de la disciplina eclesiástica que el evangelista elabora en el capítulo 18. Existe además una confirmación del estilo narrativo de Lucas en la formulación del *Evangelio de Tomás*⁵⁰.

Explicación

- 3-4 Lucas, el ciudadano, evoca a un Jesús predicador rural: «¿Quién de entre vosotros que tiene cien ovejas...?». Un rebaño de cierta importancia⁵¹, pero ante todo un contraste entre el conjunto y «una sola de ellas». ¿Es preciso abandonarlo todo por ella?, se pregunta el oyente⁵². La desaparición se describe sólo con el verbo «perder»⁵³.

49. Según J. Dupont, *Implications*, 332 (de la obra colectiva), la parábola tiene la misma estructura en Mt y en Lc: «La primera describe la conducta del pastor..., la segunda habla de su alegría...»; cf. también E. Schweizer, *Jesus, parábola de Dios. ¿Qué sabemos realmente de la vida de Jesús?*, Salamanca 2001, 58-60.

50. J. Dupont, *Implications*, 336 (de la obra colectiva), y H. Merklein, *Gottes-herrschaft*, 188, proponen cada uno por su parte un «arquetipo» de la parábola. Los dos modelos se asemejan; el de J. Dupont conserva la forma hipotética; el de Merklein, la interrogativa; el primero, el verbo «perderse»; el segundo, «extraviarse».

51. *Realien*, como dicen los alemanes (los *realia* latinos) respecto a los rebaños, la vida de los pastores y la de la reses en A. Jülicher, *Gleichnisreden II*, 316-317; y D. Buzy, *Brebis*, 48; P. Mourlon Beernaert, *Lectures*, 395-396.

52. Una de las tareas importantes del pastor es contar a sus ovejas cuando cae la tarde; cf. P. Mourlon Beernaert, *Lectures*, 395-396: «El número 99 indica que el pastor acaba de contarlas» (p. 396).

53. Sobre este verbo, cf. J. Dupont, *Parabole*, 274 (de la revista). Es el utilizado en los LXX para describir la pérdida de las asnas de Quis en 1 Sam (1 Re) 9, 3 y 20. Cf. Ez 34, 4 y 16 LXX.

Pero este verbo es evocador: hace pensar en primer lugar en la pérdida del animal por accidente o enfermedad, por caída en un precipicio, ataque de una fiera salvaje o por una fiebre cualquiera. Como el rebaño avanza, todo el que se retrasa está amenazado por la catástrofe⁵⁴. La desgracia del animal comienza por la soledad y el abandono. En el lenguaje de los cristianos ἀπόλλυμι significa también lo contrario a la salvación. El sociolecto cristiano enraizado en el judaísmo utiliza el vocabulario de éste. Conscientes del papel de Adán y de sus transgresiones personales, los discípulos de Jesús se preguntan qué es preciso hacer. Se acuerdan de diversas frases de su Maestro, algunas de las cuales evocan la intransigencia («Esforzaos en entrar por la puerta estrecha», 13, 24), pero otras, el consuelo. Éste es el caso de nuestra parábola, que sólo tiene una palabra para expresar la pérdida, pero muchas para describir el rescate.

Dos cosas son importantes: a) el pastor «abandona» (καταλείπει) lo que le ocupaba en el momento presente, y b) se concentra en una tarea urgente (πορεύεται, «va»). Tiene un objetivo que persigue sin descanso: «hasta que la encuentra». Y sobre todo –para expresarlo según la gramática teológica de Lutero (*justitia passiva*)–, la oveja es pasiva: en primer lugar es buscada, luego encontrada y finalmente llevada⁵⁵. Toda la actividad la realiza el pastor⁵⁶. Si la religión ha podido ofrecer una imagen dulzona de esta escena, la realidad del campo muestra su amargura: el animal perdido está aterrorizado, agotado⁵⁷; en nada facilita la tarea de su salvador. Es más pesada de lo que puede uno imaginarse, y ¡no huele nada bien! Como ocurre a menudo, el lenguaje de Jesús pinta la realidad vivamente y a la vez actualiza el simbolismo religioso de Israel⁵⁸.

54. Cf. D. Buzy, *Brebis*, 49.

55. J. Monnier, *Grâce*, insiste en la obra misericordiosa de Dios que precede incluso al arrepentimiento e ignora el doble decreto de la teología calvinista. H. Merklein, *Gottesherrschaft*, 191, admira el impulso divino que sin ninguna condición previa busca al pecador.

56. Cf. H. Weder, *Gleichnisse*, 174. W. Tooley, *Shepherd*, analiza la imagen del pastor. Jesús ha recurrido a ella para ilustrar su ministerio, no su pasión.

57. Cf. J. Manék, *Gleichnisse*, 52.

58. El pueblo de Israel como rebaño u oveja; el pecado de Israel comparado al extravío de una oveja; Dios como un pastor que protege a su rebaño, cf. Sal 22 (23), 1; 79 (80), 2; Is 40, 11; Jr 31, 10; Ez 34, 12. A. Jülicher, *Gleichnisreden II*, 317, reenvía a diversos pasajes del Antiguo Testamento que evocan la pérdida de animales; J. D. M. Derrett, *Light*, 42-47, dice en la p. 43 que la parábola es un «re-enactment of the great finding and reclaiming which was the central point of the Jewish conception of history» («una nueva puesta en práctica y una recuperación del gran

5-6 Pero todo ello no agota la energía del pastor ni apaga su alegría. Lucas multiplica los verbos y los participios: con gran gozo el pastor encuentra a la oveja y la pone sobre sus hombros. Después, el evangelista imagina un episodio festivo⁵⁹: una reunión alegre con sus amigos y vecinos. Lucas colorea el vocabulario de la alegría⁶⁰ con un tinte comunitario. Además de la mención colectiva de los amigos y vecinos utiliza en dos ocasiones el σύν, «con, juntos»: el pastor convoca e invita (συγκαλεῖ) a sus amigos y vecinos; luego exclama: «regocijaos conmigo» (συγχαρήτέ μοι)⁶¹.

Los partidarios de los análisis estructurales encuentran aquí un terreno abonado⁶²: oponen las pérdidas a los encuentros; la oveja única al resto del rebaño; la ida a la vuelta; la paradójica relación entre la alegría y los pecadores, y entre la falta de alegría y los justos⁶³. Consideran que Jesús lanza aquí una invitación a comprender, es decir, a encontrar una respuesta (v. 4-7) a la cuestión que propone su actitud (v. 1-2). «Jesús –escriben– se transforma en el sujeto operador de un hacer autointerpretativo y persuasivo»⁶⁴. Según ellos, la parábola desarrolla un solo programa narrativo (aunque, en mi opinión, la pérdida de la oveja presupone otro): instauración de un sujeto, calificación, realización y reconocimiento. El pastor ha hecho más de lo que uno se imagina: a la realización somática (la recuperación del animal) añade una realización persuasiva (invita a sus amigos y veci-

hallazgo de lo que era el punto central de la concepción judía de la historia»; E. Galbiati, *Parabola*, recuerda con insistencia a Ez 34; J. Dupont, *Implications*, 340, invita a no olvidar las parábolas del Antiguo Testamento a la hora de interpretar las del Nuevo.

59. Con razón, E. Linnemann, *Gleichnisse*, 73, se extraña de esta invitación a la casa, y la considera como un añadido a partir de la segunda parábola, la de la dracma perdida. En el mismo sentido se expresa H. Merklein, *Gottesherrschaft*, 187-188. Nestle-Aland²⁷ mantiene el activo συγκαλεῖ, «convoca», «invita» en los v. 6 y 9. Aquí y allá está también atestiguada la voz media συγκαλεῖται; ésta añade el matiz de que el pastor o la mujer invitan a su casa y que quizás ello les produzca alegría.

60. Cf. P. Murlon Beernaert, *Lectures*, 397, que resume la posición de J. Jeremias, *Parábolas*, 167: la intención de la parábola no está en la búsqueda, sino en la alegría. A. Jülicher, *Gleichnisreden II*, 320, proporciona una serie de pasajes paralelos en donde se expresa la misma alegría.

61. D. Dormeyer, *Analyse*, 353-354, se queja del abismo que separa a la religión de la vida corriente: que un hombre o una mujer se alegren después de haber encontrado algo es normal en la vida profana. En la vida religiosa debería producirse una realidad comparable.

62. Cf. C. H. Giblin, *Structural* (bibliografía a Lc 15); D. Dormeyer, *Analyse*, 350; R. Krüger, *Substitución*; R. Meynet, *Évangile II*, 161-170.

63. Cf. R. Waelkens, *Analyse*, 161-164.

64. Cf. Groupe d'Entrevernes, *Signes*, 100.

nos), y después una realización asertiva (reafirma su alegría). El programa de Jesús, el que habla, se continúa en el v. 7: «Jesús ofrece entonces una interpretación de su propio comportamiento y anula la pertinencia de la murmuración de los adversarios»⁶⁵.

Queda por explicar el v. 7, comentario teológico lucano⁶⁶, simple y enigmático a la vez. La parábola exhortativa (invita a decidir)⁶⁷ es también doctrinal a los ojos de Lucas (invita a creer y a comprender). «Así» (οὕτως) incita al cambio, al paso hacia otra realidad, a la «alegoría». «De igual modo habrá alegría» (lógico, el futuro da también ánimos). En Lucas la alegría se refiere muy a menudo a la de los cristianos. Aquí la alegría alcanza el corazón de Dios⁶⁸. De allí mismo brotará para inundar el mundo de los humanos. Alegría plena: dicha de una persona colmada por el bien supremo que no es ni material ni espiritual, sino relacional. Dios halla en la oveja perdida la posibilidad de un encuentro frente a frente⁶⁹. La pérdida de un objeto —uno puede constatarlo por sí mismo— hace a ese objeto más precioso y lo transforma en una fijación para aquel o aquella que parte en su búsqueda⁷⁰. La inquietud de haberlo perdido sólo tiene comparación con el gozo de encontrarlo. La oveja, pasiva en Jesús, se transforma en Lucas⁷¹ extrañamente en activa: el pecador debe convertirse⁷², arrepentirse, volverse hacia Dios, en suma, responder a la llamada del Evangelio⁷³. Esta respuesta no es ya cues-

65. *Ibid.*, 104.

66. Cf. *supra*, 40.

67. Sobre este carácter de interpelación, cf. F. Schnider, *Gleichnis*, 148 y C. Focant, *Parabole*, 56.

68. Sobre la alegría de Dios, cf. J. Pirot, *Paraboles*, 253; E. Linnemann, *Gleichnisse*, 76; W. Trilling, *Annonce*, 119 (bibliografía a Lc 15); J. Dupont, *Implications*, 332 (de la obra colectiva); S. Arai, *Schaf*, 117; H. Merklein, *Gottesherrschaft*, 190.

69. Sobre la metáfora de la oveja, aplicada a veces a Israel, cf. J. D. M. Derrett, *Light*, 37 y H. Weder, *Gleichnisse*, 173.

70. E. Linnemann, *Gleichnisse*, 71, evoca los objetos usuales respecto a los cuales los comportamientos son siempre los mismos; J. Dupont, *Implications*, 341 (de la obra colectiva), invita a no olvidar las circunstancias concretas y las situaciones reales a las que se refiere la parábola.

71. S. Arai, *Schaf*, 112-113. Lo que Lucas sugiere no corresponde sin embargo a la teología defendida por ciertos rabinos, según la cual la conversión inicial debe preceder a la reintegración; cf. J. Manék, *Gleichnisse*, 51.

72. Está claro que Lucas es el único que explicita aquí esta exigencia de conversión o arrepentimiento; S. Arai, *Schaf*, 115-116.

73. Análisis psicoanalítico (el sujeto, llevado por su deseo y no por la moral, reencuentra su cohesión personal) en F. Dolto, *Psychoanalyse* II, 21-35, resumido por P. Moulon Beernaert, *Lectures*, 411-415.

tión de un momento, por muy decisivo que sea, sino que debe durar; por medio del participio presente (μετανοοῦντι, «que se convierte»⁷⁴) el verbo insiste en la duración del esfuerzo. Notemos la doble articulación lucana: «convertirse» es aceptar la obra del pastor respecto a nosotros. Y esta obra pasa por Jesús, la imagen del Padre⁷⁵.

La segunda parte del v. 7 es de interpretación delicada. ¿Cree Lucas verdaderamente que hay tantos justos? ¿Son, por lo demás, verdaderamente justos (cf. 16, 15 y 18, 9)? ¿Hay a sus ojos seres que «no tienen necesidad de conversión»? ¿Es una proposición hiperbólica o una exclamación irónica?⁷⁶. En todo caso Lucas se atreve a establecer una comparación entre los individuos y no los sitúa a todos en la misma categoría. En el capítulo 18 distinguirá al publicano del fariseo (18, 14); en el capítulo 7 opuso también la buena disposición de unos a la actitud negativa de otros (7, 29-30). La narración, como el teatro, exige contrastes. Pero, ¿también la teología? En mi opinión, Lucas no lleva tan lejos su razonamiento. El cristianismo, minoritario frente al judaísmo de su tiempo, defiende por medio de la voz de Lucas el valor a los ojos de Dios de los pecadores convertidos. Ciertas minorías –tal es la convicción de éstas– tienen derecho a la aprobación divina. Y el origen social, racial y religioso de estas minorías no tiene importancia. La expresión «los publicanos y los pecadores» los califica tanto aquí como en otros lugares como cristianos procedentes de un pasado culpable⁷⁷.

Lucas no se interesa por las otras noventa y nueve. Sin embargo ellos o ellas están ahí, en el texto que él nos proporciona. Ellos o ellas no significan las naciones –lo hemos visto ya– en contraste con el verdadero Israel. Esto no impide que los comentaristas del siglo II, en particular los gnósticos⁷⁸, hayan comprendido algo evi-

74. Sobre la μετανοοῦντι lucana, cf. C. Focant, *Parabole*, 65-67 y F. Bovon, *Luc le théologien*, 285-307.

75. Si son poco numerosos los exegetas que expresan la primera articulación, sí lo son, por el contrario, los que elucidan la segunda; W. Trilling, *Annonce*, 116 (bibliografía a Lc 15); F. Schnider, *Gleichnis*, 148; H. Weder, *Gleichnisse*, 174; J. Dupont, *Implications*, 346-350 (de la obra colectiva), que presenta P. Murlon Beer-naert, *Lectures*, 399.401-404; C. Focant, *Parabole*, 70.

76. E. Linnemann, *Gleichnisse*, 71, utiliza el adjetivo «hiperbólico»; P. Melanchton, *Postillae*, col. 69, habla de «hiriente ironía».

77. Según F. Schnider, *Gleichnis*, 149, la relectura lucana de la parábola tiene el sentido de una historización retroactiva de la intervención de Cristo en Israel.

78. Cf. el *Evangelio de la Verdad* 31, 35-32, 30 y la opinión gnóstica transmitida por Ireneo, *Adv. Haer.* I, 16, 2.

dente que se nos escapa. Los antiguos tenían la costumbre de contar con los dedos de la mano. Ahora bien, el paso de 99 a 100 significaba que se pasaba de la mano izquierda (considerada entonces como la mala) a la derecha (considerada la buena). Pasar del 99 al 100 era llegar al bien. El que se perdiera una unidad conducía a la totalidad amputada, a la izquierda⁷⁹. El volverla a encontrar significaba un beneficio para el conjunto. Hubo quizás en la tradición –¿y por qué no en Jesús?– y luego en la interpretación, gnóstica u ortodoxa, una percepción de la totalidad en la cifra 100, una sensibilidad cósmica. Por solidaridad, la oveja perdida y hallada arrastra en su destino al rebaño entero⁸⁰. Jesús pensaba sin duda alguna en el pueblo de Israel, de quien se preocupaba tanto como para concentrarse en los excluidos⁸¹. Quizá no esté prohibido hoy pensar en el destino de la humanidad entera. Si Lucas considera a su lector como un pecador, como una oveja perdida a la que invita a la conversión, Mateo –no lo olvidemos– identifica al pastor con los dirigentes de su Iglesia⁸². Cristianos de base o cristianos en los órganos de poder, todos deben recordar su responsabilidad respecto a la humanidad entera, e incluso respecto a la creación⁸³.

La dracma perdida (v. 8-10)

Bibliografía: cf. *supra*, 35-36.

79. Sobre estas reflexiones numerológicas, cf. W. Schrage, *Thomas-Evangelium*, 195-196; P.-H. Poirier, *Comput*; C. Focant, *Parabole*, 61-62.

80. Muchos autores subrayan que la salvación de la oveja no supone una preterición del rebaño; más bien al contrario: se aprovecha de ella; así E. Galbiati, *Parabola*, 123 y J. D. M. Derrett, *Light*, 37.

81. Diversos exegetas estiman que hay una relación tradicional entre el marco (v. 2, crítica a Jesús) y la parábola (v. 4, búsqueda de la oveja perdida por el pastor), por ejemplo H. Weder, *Gleichnisse*, 168-169.174-175; S. Arai, *Schaf*, 135-136. E. Linnemann, *Gleichnisse*, 74-75, repite la distinción entre «historisch» («histórico»), pero con importancia trascendental para el ser humano y «geschichtlich» («acontecido»), «real», meramente sucedido en la historia, pero sin importancia trascendental) y procede en el mismo sentido.

82. Sobre la perspectiva de Mateo, cf. S. Arai, *Schaf*, 117-119 y P. Bonnard, *Composition et signification historique de Mathieu 18*, en Id., *Anamnesis. Recherches sur le Nouveau Testament* (CRThPh 3), Ginebra-Lausana-Neuchâtel 1980, 115.

83. Las diversas relecturas muestran diferentes imágenes de Jesús. Según S. Arai, *Schaf*, 132, los dos niveles de Q muestran la más antigua. Jesús, como acompañante crítico que se une a los excluidos; la más reciente, Jesús como Cristo de la gracia; Lucas, el proclamador de la conversión; Mateo, el pastor de la Iglesia; Tomás, el salvador del alma.

Análisis

Es preciso señalar la estricta similitud de la segunda parábola (v. 8-10) con la primera (v. 4-7): como sugiere la partícula ἦ («o»), la segunda parábola es otra manera de repetir la primera⁸⁴. La pocas diferencias que las distinguen y la necesidad literaria de repetirse son igualmente dignas de atención.

En el cómputo de los elementos comunes, una cuestión retórica: la historia de una pérdida, de una búsqueda intensa, de un hallazgo y de una alegría compartida; la presencia de una aplicación introducida por un «os lo digo» y centrado en el tema de la «alegría».

En cuanto a las diferencias: la ausencia del sintagma «de entre vosotros» (v. 4), que simplifica el texto⁸⁵; el número «diez» que sigue a la mención de las «dracmas», mientras que el «cien» precede a la de las ovejas en el v. 4 (debe notarse también la elegante presencia del ἔχουσα situado entre las dracmas y su número)⁸⁶; la hipotaxis (proposición hipotética: «si pierde...»), que sustituye a la parataxis del v. 4⁸⁷. Además, la oveja «se perdió» (τὸ ἀπολωλός), mientras que es la mujer la que ha perdido la dracma (ἦν ἀπώλεσα, «que había perdido») ⁸⁸. Si el pastor (v. 6) invita a amigos y vecinos, la mujer –como compete– llama a sus amigas y vecinas (v. 9). «Entre los ángeles de Dios» (v. 10) es más mitológico que «en el cielo» (v. 7)⁸⁹. Finalmen-

84. Los estudios relativos a la segunda parábola son infinitamente menos numerosos que los dedicados a la primera, cf. A. F. Walls, *Angels*; E. Galbiati, *Parábola*; E. Güttgemanns, *Analyse*; J. D. M. Derrett, *Light*; R. Ruether Radford, *Sexism*.

85. En conjunto, la segunda parábola es más breve que la primera, lo cual es lógico puesto que el lector ha comprendido ya. Como la atención se centra en esta segunda parábola en una mujer –frente a un hombre, el pastor, en la primera–, la falta de las palabras «de entre vosotros» no debe considerarse como señal de ausencia de mujeres entre los oyentes de Jesús; contra Godet II, 218; Loisy, 395; Plummer, 370, duda.

86. La segunda parábola está escrita con el esmero esperado del autor del material propio, o por Lucas mismo.

87. Curiosamente Mateo recurre a una hipotaxis de este estilo en su versión de la oveja perdida: 18, 12-14.

88. Parece probable que haya sido el v. 9 el que ha inspirado el v. 6 y no al contrario. La invitación a vecinos y parientes tiene mejor lugar en la segunda parábola. Si es éste el caso, esta segunda no podría ser una simple creación lucana; hubo de tener una existencia en la tradición, sin duda en el material propio. Pero como no debió ser más que la hermana de la primera, es verosímil que esta primera figurara no sólo en Lucas, sino también en S^{Lc}.

89. La expresión los «ángeles de Dios» se encuentra en 12, 9; «los ángeles» deben proceder de la tradición: cf. J. Jeremias, *Sprache*, 248. Se ha formulado la pre-

te, la aplicación del v. 10, a diferencia del v. 7, no contiene ningún elemento de comparación. Domina en ella tan sólo una alegría sin fisuras⁹⁰.

Explicación

La tradición evangélica comunica a veces el mismo mensaje de Jesús repitiéndolo. El lector ha encontrado ya este proceder que aplica a la prosa el *parallelismus membrorum* de la poesía. En el capítulo 13 ha leído ya dos parábolas, la del grano de mostaza y la de la levadura (13, 18-21; también aquí hay repetición al mencionar la tarea de un hombre y luego la de una mujer); en el capítulo 14 la parábola del propietario que sueña con edificar una torre va seguida por la del rey que prepara su campaña militar (14, 28-32). Aquí, en el capítulo 15, la acción de una mujer confirma la de un hombre⁹¹. Esta ama de casa es quizás más pobre que el hombre de la otra parábola: sus diez dracmas son en efecto una posesión modesta; por tanto, se explica su interés por hallar la moneda perdida. Nada indica que esas monedas sean su dote, ni tampoco que estuvieran engastadas en forma de diadema o collar⁹². La dracma era una moneda de plata, cuyo peso podía variar de una región a otra, de una época a otra (en el Nuevo Testamento sólo se menciona aquí). Así pues, su valor es difícil de determinar. Según Josefo, la dracma ática valdría un cuarto del *shekel* judío utilizado en Palestina⁹³. El mismo autor indica que Herodes el Grande ofreció ciento cincuenta dracmas a cada uno de sus soldados y un tanto más a

gunta sobre si Lucas ha añadido las palabras «de Dios» a una expresión ya tradicional; cf. Grundmann, 308 y Wiefel, 284, quien compara Lc 22, 9 con Mc 14, 2.

90. Supongo aquí también que la formulación del v. 10 es más antigua que la del v. 7. Lucas debió inspirarse en ella para redactar el v. 7. El vocabulario de la conversión, presente en los dos versículos, debe atribuirse al evangelista. En buena lógica, la tradición debía de hablar de un «salvador», de un «santo» o de un «elegido».

91. H. Flender, *Heil*, 15-16, se muestra sensible al pensamiento lucano que tiende a englobar a los dos sexos, hombres y mujeres, en el plan de Dios. Cf. Wiefel, 284 y J. Manék, *Gleichnisse*, 98.

92. Esta hipótesis, propuesta prudentemente por J. Jeremias, *Parábolas*, 166s, ha encontrado oposición, en particular la de Fitzmyer II, 1081; éste último sin embargo reenvía a la publicación de una joya semejante: S. Weir, *A Bridal Headdress from Southern Palestine*: PEQ 105 (1973) 101-109.

93. Josefo, *Ant.* III, 8, 2, & 195, mencionado por Fitzmyer II, 1081.

sus oficiales⁹⁴. Según Apiano, los soldados de Marco Antonio habrían considerado como signo de avaricia un regalo de sólo cien dracmas⁹⁵. El poder adquisitivo de la dracma fue considerable en cierta época: una de estas monedas habría permitido comprar un cordero o la quinta parte de una vaca⁹⁶; habría sido el equivalente del salario diario de un jornalero. Dión Crisóstomo dice que uno debería guardarse muy bien de perder una sola dracma⁹⁷. En la época de Nerón el denario habría reemplazado a la dracma⁹⁸. Al hablar de «dracmas» en vez de denarios, ¿intenta Lucas evocar un tiempo pasado, el tiempo de Jesús?

La mujer tiene una reacción decidida⁹⁹: como en la habitación no hay ventanas y la puerta no proporciona luz suficiente, «enciende una lámpara» (el mismo vocablo *λύχνος* y el mismo verbo *ἄπτω* que en 11, 33). Luego barre la habitación, actividad que hemos encontrado ya en 11, 25 (ahí la casa, libre ya de molestos visitantes, es barrida para que esté limpia). Y sobre todo la mujer «busca». El adverbio *ἐπιμελῶς*, «cuidadosamente», subraya la intensidad y el cuidado de esta búsqueda¹⁰⁰. No hay término correspondiente a este adverbio en la parábola precedente. Por el contrario, la insistencia y el objetivo se expresan en ambos textos en términos casi idénticos: «hasta que la encuentra»¹⁰¹. La mujer la halla por la vista o por el oído, ya que la moneda puede brillar o tintinear. El autor no tiene tiempo de decir que el ama de casa se alegra

94. Josefo, *Bell.* I, 16, 3, & 308, mencionado por Fitzmyer II, 1081.

95. Apiano, *Bell. civ.* III, 7, 43, & 177, mencionado por Bauer-Aland, s. v.

96. Cf. Bauer-Aland, s. v.

97. Dión Crisóstomo 70 (20) 5, mencionado por Bauer-Aland, s. v.

98. Cf. Fitzmyer II, 1081, que aporta bibliografía, y Marshall, 603. Anteriormente, Plummer, 370, y antes que todos ellos P. Melancton, *Postillae*, 70-71.

99. Los comentaristas señalan un paralelo judío, en el cual se compara el estudio atento de la Ley con el trabajo cuidadoso de un hombre que busca un objeto de valor: *Midrás al Cantar de los Cantares* I, 1, 9 (79b); *Midrás Rabbah* IX, 2, 10-11; Marshall, 603. Desde J. J. Wettstein, *Novum Testamentum* I, 757, se cita un paralelo de la literatura griega: Teofrasto, *Characteres*, 10, 6: *καὶ τῆς γυναικὸς ἐκβαλοῦσης τριχάλκον οἶος μεταφέρειν τὰ σκεύη καὶ τὰς κλῖνας καὶ τὰς κιβωτοὺς καὶ διαφαντὰ καλύμματα*: «Si (su) mujer deja caer una moneda de tres cobres, es capaz (el marido) de cambiar de sitio los cacharros, las camas, los baúles y de hurgar entre las tablas del suelo»; cf. E. Güttgemanns, *Analyse*, 11-12.

100. Sobre este adverbio que implica el cuidado y el celo empeñados en el cumplimiento de una tarea, cf. Bauer-Aland, s. v.

101. Bengel, *Gnomon* I, 363, se muestra sensible a esta expresión: Jesús persigue al pecador hasta en su vida cotidiana; irá detrás de él hasta la mesa donde, en su opinión, se cometen más pecados. ¿Por gula o por maledicencia?

(ya lo dijo a propósito del pastor), pero precisa que la mujer se apresta en seguida a compartir su alegría. A diferencia de la primera parábola, la invitación encuentra su lugar apropiado aquí: es fácil imaginar un pueblo en el que los parientes o vecinos están al alcance de la voz.

La aplicación es simple: hay alegría (lit. «se produce»: γίνεται) cuando un pecador se convierte, cuando un ser humano admite que Dios lo busca. «Los ángeles de Dios» (lit. «entre los ángeles de Dios») es una fórmula piadosa cuyo sentido no es totalmente seguro; la entiendo como una alegría que se apodera de la corte celestial entera (más que como la alegría de Dios, ante la que los ángeles son meros espectadores). Ἐνώπιον significa literalmente «delante de», «en presencia de» y, en contexto judicial, «según el juicio de»¹⁰².

Lucas aprecia sin duda alguna que las mujeres sean acogidas en la comunidad cristiana en igualdad de condiciones a los varones¹⁰³. Ve en ello la aplicación de una verdad indiscutida desde 12, 22-32: la de que cada ser humano tiene un valor irremplazable a los ojos de Dios (cf. la insistencia en el único pecador que se arrepiente, v. 7 y 10). Lucas se complace en elegir una moneda como segundo ejemplo –es decir, una realidad del mundo económico– después del de la oveja, una referencia al mundo rural. Como hace en otros lugares, el evangelista agranda así su horizonte: se dirige tanto a los campesinos como a los ciudadanos, a los ricos como a los pobres, a los judíos como a los griegos, a los hombres como a las mujeres.

Historia de la influencia

La exégesis patristica habla de las parábolas de las cien ovejas o de las diez dracmas, y no de la oveja o de la dracma perdidas¹⁰⁴. Es, pues, sensible a la totalidad primero vulnerada y luego restaurada, y lee en ella la historia de la caída y la redención. La recepción cristiana de la imagen del buen pastor explica por lo demás el éxito sobresaliente de la primera parábola respecto a la segunda¹⁰⁵. Los

102. Cf. Plummer, 371. Lagrange, 418, ve en este vocablo una expresión rabínica de precaución, una manera discreta de hablar de Dios, supongo.

103. Cf. R. Ruether Radford, *Sexism*.

104. A. Adam, *Züge*, 299.

105. *Ibid.*

gnósticos se sirvieron de la parábola de la oveja perdida¹⁰⁶. El *Evangelio de la Verdad* identifica al pastor con el Salvador, y aplica a la parábola las reglas de la numerología que hemos mencionado más arriba¹⁰⁷. Este texto debe ponerse en relación con los testimonios de Ireneo e Hipólito. Los valentinianos consideraban que la oveja perdida era su madre, Sofía; y la pérdida, su estancia fuera del Pleroma¹⁰⁸. Los partidarios de Marcos el mago asociaban a esta parábola especulaciones sobre los números¹⁰⁹. Una relación semejante entre la parábola y la doctrina de la salvación se lee en el siglo III en los Salmos maniqueos: «Soy también uno en el grupo de las cien ovejas que tu Padre ha puesto entre tus manos para que las apacientes»¹¹⁰.

Valentín sacó también partido de la parábola, que interpreta del modo siguiente, según Ireneo: «Que Achamot se haya perdido fuera del Pleroma, que haya sido formada por Cristo y buscada por el Salvador es –tal como afirman ellos– lo que éste (el Salvador) ha dado a entender declarando que había venido a la oveja perdida. Esta oveja –explican– es su Madre, de la cual pretenden que ha sido sembrada la Iglesia de aquí abajo; la pérdida de la oveja es su estancia fuera del Pleroma, en el seno de todas las pasiones de las que, como ellos pretenden, ha surgido la materia toda»¹¹¹.

En el siglo III Orígenes menciona nuestras parábolas en su comentario a la Epístola a los romanos¹¹². A su entender, en una y otra parábola se expone la misma doctrina¹¹³. La fe de los romanos, proclamada en todas partes (Rom 1, 8), corresponde a la alegría entre

106. Cf. *Ibid.*; W. Schrage, *Thomas-Evangelium*, 195-196; P. Siniscalco, *Mito*, 35-67; A. Orbe, *Parábolas* II, 117-181 y *passim*; F. Schnider, *Gleichnis*, 150-154; P.-H. Poirier, *Comput*; W. L. Petersen, *Parable*.

107. *Evangelio de la Verdad*, 31, 35-32, 30: el autor relaciona al Salvador de la oveja perdida con Jesús que cura en sábado, invocando el precedente del animal caído en un pozo (Mt 12, 11).

108. Ireneo, *Adv. Haer.* I, 8, 4.

109. *Ibid.* I, 16, 1 e Hipólito, *Ref.* VI, 52, 4-5. Cf. Hippolytus, *Refutatio omnium haeresium*, edición de M. Marcovich (PTS 25), Berlín-Nueva York 1986, 273, primer aparato. Cf. Heracleón, fr. 23. Simón Mago habría identificado a Elena con la oveja perdida; cf. Ireneo, *Adv. Haer.* I, 16, 2; I, 23, 2; Hipólito, *Ref.* VI, 19, 2.

110. Salmos a Jesús, 273; *A Manichaean Psalm-Book* II, edición de C. R. C. Allberry, Stuttgart 1938, 93; cf. *Ψαλμοὶ Σαρακοστῶν*, *ibid.*, 181, 30-33.

111. Ireneo, *Adv. Haer.* I, 8, 4.

112. Cf. M. G. Mara, *Parabole*.

113. Es también la opinión de Cirilo de Alejandría, *Sermón*, 106; cf. R. Payne Smith, *Cyril II*, 499, que relaciona nuestras dos parábolas con 2 Cor 3, 18 y Gál 4, 19.

los ángeles de Dios (Lc 15, 10)¹¹⁴. A propósito de Rom 2, 12-13 (condenación tanto de los que conocen la Ley como de los que la desconocen) afirma que la parábola de la dracma recuerda la voluntad salvífica de Dios¹¹⁵. Orígenes se refiere finalmente a las dos parábolas cuando comenta Rom 10, 17-21¹¹⁶, y defiende en todo el texto la misma concepción soteriológica: la oveja y la dracma perdidas representan particularmente a los gentiles, a los que el Buen Pastor y la Sabiduría han venido a buscar¹¹⁷.

A finales del siglo IV Ambrosio predica sobre nuestras dos parábolas¹¹⁸. El capítulo 14 de Lucas –señala el obispo– subraya el camino dubitativo de los humanos en este mundo. El capítulo 15 ofrece a las criaturas «remedios contra la pérdida»¹¹⁹. Esta ayuda divina es triple: viene de Dios, el padre de la última parábola; de Cristo, el pastor de la primera, y de la Iglesia, la mujer de la segunda¹²⁰. Pero siempre es la misma misericordia. Por lo demás la oveja perdida representa a toda la humanidad (las otras 99 se corresponden con el innumerable ejército evangélico que evidentemente no tiene necesidad de arrepentimiento, v. 7). El pastor que la lleva sobre sus hombros es Cristo, cuyos brazos han quedado fijados a la cruz¹²¹. Los humanos tienen algo de animal (la oveja), cierto, pero se asemejan también a la dracma: llevan la imagen de su rey (la imagen de Dios) y forman un capital (el de la Iglesia)¹²². Ambrosio no ha elaborado él solo esas interpretaciones sino que se apoya en una corriente exegética, la de Orígenes en particular. El interés de tales ecuaciones reside en su carácter sugerente, así como en el éxito del que han disfrutado durante siglos.

Con matices, se encuentran ciertos aspectos de esta exégesis a finales del siglo V en Cirilo de Alejandría¹²³: como las ovejas, nosotros somos propiedad de Dios; como la dracma, llevamos la imagen de nuestro creador¹²⁴. Las dos parábolas tienen el mismo sen-

114. Orígenes, *Comm. Rom.* I, 9 (PG 14, 854-855).

115. *Ibid.* II, 8 (PG 14, 890-892).

116. *Ibid.* VIII, 6 (PG 14, 1170).

117. Tal es la conclusión de M. G. Mara, *Parabole*.

118. Ambrosio de Milán, *Exp. Luc.* VII, 207-211.

119. *Ibid.*, 207, 87.

120. *Ibid.*, 208, 87.

121. *Ibid.*, 209, 87.

122. *Ibid.*, 211, 88.

123. Cirilo de Alejandría, *Serm. Luc.*, 106; cf. R. Payne Smith, *Cyril II*, 495-499.

124. *Ibid.*, 498.

tido. Expresan la bondad de Dios, que nos ha hallado gracias a la encarnación de su Hijo, mal comprendida por los judíos, que tampoco entendieron la actitud de Jesús, según Lc 15, 2¹²⁵. Un nuevo ejemplo, original, para combatir la idea de un Dios que tendría sus preferidos: cuando hay un enfermo en la casa, uno se ocupa de él prioritariamente y nadie concluye que a los demás se les confiere un trato injusto¹²⁶. Finalmente, se encuentra también en Cirilo una explicación que gozó de gran éxito: la lámpara que enciende la mujer simboliza la luz que Dios hace brillar para nosotros¹²⁷.

Beda el Venerable, como es sabido, capitaliza durante la Edad Media occidental los tesoros de la exégesis patristica. Muchas de las alegorías que acabamos de encontrar en Oriente se hallan también en Occidente¹²⁸. Sin embargo un detalle que Beda toma de Gregorio el Grande es quizás original; no se dice «alegraos con la oveja hallada de nuevo», sino «connmigo». ¿Qué quiere decir eso, sino que la alegría del Pastor consiste en salvar nuestra vida y conducirla al cielo?¹²⁹.

Buenaventura considera las tres parábolas como una unidad: la primera evoca la reconciliación; la segunda, la redención, y la tercera la adopción¹³⁰. Alberto Magno percibe una progresión al hilo de los tres textos en la descripción del arrepentimiento. La primera similitud (parábola) se refiere al aviso paciente al pecador; la segunda, a la búsqueda activa de la primera imagen, perdida (¿de Dios?); y la tercera, a la reconciliación ofrecida por el Padre¹³¹. Los sermones en lengua vulgar confirman la exégesis medieval latina a nivel homilético¹³². En opinión de los predicadores las parábolas describen la penitencia más que la conversión¹³³. Ciertos pastores en particular la emprenden contra los que no se creen pecadores y desprecian la penitencia¹³⁴.

125. *Ibid.*, 495-496.

126. *Ibid.*, 498.

127. *Ibid.*, 499.

128. Beda el Venerable, *In Luc.* IV, 2163-2276 (CCL 120, 284-287); cf. *Glossa ordinaria*, PL 14, 310-311.

129. *In Luc. 15, 4-7*, IV, 2206-2208 (CCL 120, 286).

130. Buenaventura, *Comm. Luc.* XV, 6 (383).

131. Alberto Magno, *Enarr. Luc.* 15, 4 (382). J. A. Bengel, *Gnomon*, 363, descubre en la oveja, la dracma y el hijo pródigo tres aspectos del pecador: insensato, inconsciente y voluntario.

132. Cf. *Altdeutsche Predigten*, 46, II 124-126.

133. Es el caso del Maestro Eckhardt, *Sermones* 10, 103-111 (98-104).

134. Así, J. Taulero, *Sermones (Predigten)* 36 [34.35] y 37 (131-147), quien pronuncia el mismo día dos sermones en alemán antiguo, uno sobre la primera pa-

Lutero predicó por lo menos dos veces sobre el texto de nuestras primeras parábolas¹³⁵. El sermón de 1524 no carece de entusiasmo: aquí es Cristo quien dibuja su propio retrato. No ha venido a exigir sino a salvar, como lo hicieron el pastor y la mujer. Su venida fue saludada con gozo, puesto que los humanos, perdidos como la oveja y la dracma, no conseguían permanecer en el buen camino y se hundían en las tinieblas. Estas dos parábolas ofrecen, pues, a los seres humanos un verdadero consuelo y deberían ser tan familiares como el pan y el queso¹³⁶. Lo que es comunicación viviente del evangelio en Lutero llega a ser doctrina firme en Melanchton¹³⁷. Los subtítulos de sus *Annotationes* lo atestiguan por sí mismos. He aquí el primero: «De la misericordia y de la promesa de la gracia». En este párrafo¹³⁸ se trata del pecado de Adán, de la voluntad salvífica de Dios y de la impotencia de la razón humana para comprender otra cosa que la Ley. Ahora bien, sólo la gracia proporciona acceso al evangelio. Así, las tres parábolas de la misericordia contienen «el dulce significado de la pasión de Cristo»¹³⁹. Zwinglio, por su parte, percibe en las dos parábolas una narrativización de la obra de la salvación y el resurgimiento de los grandes temas teológicos¹⁴⁰. Calvino es sensible a lo que distingue la versión de Mateo de la lucana: percibe el acento eclesial del primero y el alcance misionero en el texto del segundo¹⁴¹. Erasmo¹⁴² se preocupa de articular estas dos parábolas orientándolas a la vida de la Iglesia y a la psicología de los creyentes. Todo ser humano es pecador pero, co-

rábola y otro sobre la segunda. Que uno se haga cristiano (primer sermón) o que continúe siéndolo (segundo) no acontece sin sufrimiento. Por sus dos naturalezas, dice en el primer sermón, Cristo nos salva (los hombros del pastor se hallan entre su cuerpo, signo de su humanidad, y su cabeza, signo de su divinidad). Con superlativos místicos Taulero describe el calor y el bienestar de la oveja hallada de nuevo; la alegría mencionada en el evangelio. Existe una traducción en alemán moderno de esos dos sermones: J. Tauler, *Predigten*, edición de W. Lehmann, Jena 1913, I, 140-154.

135. Lutero, *Predigt vom 16.6.1524* (WA 15, 633-634); *Predigt vom 2.7.1525* (WA 17, I, 317-320).

136. El sermón de 1525 se alarga sobre los fariseos y publicanos de ayer y de hoy.

137. P. Melanchton, *Annotationes*, Lc 15, 304-317.

138. *Ibid.*, 305-307.

139. *Ibid.*, 307. Pueden leerse también en las *Postillae*, 60-73, diversos excursos sobre la penitencia y la contrición; se notará en particular el interés del Reformador por las monedas.

140. Zwinglio, *Annotationes*, 670-671.

141. Calvino, *Harmonia*, 464-465.

142. Erasmo, *Paraphrasis*, Lc 15, 404-406.

mo lo muestra el ejemplo de Pablo, cada uno puede acogerse al beneficio de la misericordia divina. Hoy día son los obispos, sucesores de los apóstoles, los que aseguran la función de pastor que Jesús representó en su época. Aunque odien el pecado, aman a los pecadores, pues saben que los más grandes de ellos pueden llegar a ser los más fervientes partidarios de Cristo y de la «vida nueva».

Los dos hijos (v. 11-32)

Bibliografía: Dada la gran cantidad de publicaciones sobre Lc 15, 11-32, véanse también los repertorios bibliográficos siguientes: Bovon, F., *L'oeuvre*, (= *Exegesis* [cf. la bibliografía general del capítulo 15], 52-54); Fitzmyer, II, 1092-1094; Kissinger, W. S., *Parables*, 419 (cf. en el índice «Prodigal Son»), especialmente 351-370; Metzger, B. M., *Index to Periodical Literature on Christ and the Gospels* (NTTS 6), Leiden 1966, 316-318; Pöhlmann, W., *Der verlorene Sohn und das Haus. Studien zur Lk 15, 11-32*, en *Horizont der antiken Lehre von Haus, Erziehung und Ackerbau* (WUNT 68), Tübinga 1993, 190-207; van Segbroeck, F., *Bibliography*, 235 (índice 15, 11-32).

Alemaný, J. J., *Lc 15, 11-32: Una sugerencia de análisis estructural*, en A. Vargas-Machuca y G. Ruiz (eds.), *Palabra y vida* (Hom. a J. Alonso Díaz), Madrid 1984, 167-176; Alonso Díaz, J., *Paralelos entre la narración del libro de Jonás y la parábola del hijo pródigo*: Bib. 40 (1959) 632-640; Aus, R. D., *Luke 15, 11-32 and R. Eliezer Ben Hyrcanus's Rise to Fame*: JBL 104 (1985) 443-469; Id., *Weihnachtsgeschichte - Barmherziger Samariter - Verlorener Sohn. Studien zu ihrem jüdischen Hintergrund* (ANTZ 2), Berlín 1988, 126-173; Barry, P., *On Luke xv. 25, συμφωνία: Bagpipe*: JBL 23 (1904) 180-190; Basset, L., *La joie imprenable. Pour une théologie de la prodigalité* (LiTh 30), Ginebra 1996; Baumgartner, H., *Christologie (Soteriologie) und Parabel vom verlorenen Sohn*: ThZS 4 (1887) 178-199; Berder, M.-Foerster, J.-L.-M., *La parabole du fils prodigue (Luc 15, 11-32)*: CEv.S 101 (1997); Bill, II, 212-218; Billy, D. J., *Conversion and the Franciscan Preacher: Bonaventure's Commentary on the Prodigal Son*: CFr 58 (1988) 259-275; Blumenkranz, B., *La parabole de l'enfant prodigue chez saint Augustin et saint Césaire d'Arles*: VigChr 2 (1948) 102-105; Id., «*Siliquae porcorum*» (Lc 15, 16), en *L'exégèse médiévale et les sciences profanes* (Hom. a L. Halphe), París 1951, 11-17; Bonus, A., *Luke 15, 30*: ET 31 (1919-1920) 476; Braumann, G., «*Tot-Lebendig, verloren-gefunden*» (Lk 15, 24 und 32), en W. Haubeck y M. Bachmann (eds.), *Wort der Zeit* (Hom. a K. H. Rengstorf), Leiden 1980, 156-164; Brettschneider, W., *Die Parabel vom verlorenen Sohn. Das biblische Gleichnis in der Entwicklung der europäischen Literatur*, Berlín 1978; Broer, I., *Das Gleichnis vom verlorenen*