



El misterio de Jesús

El tema principal del evangelio de Lucas, como de todo evangelio, es la revelación de Dios en Jesucristo.

Por su parte, Lucas pretende describir esta revelación «ordenadamente» (1, 3). De hecho, se puede constatar que la va presentando de diversas maneras en las sucesivas partes de su evangelio:

- La introducción (1, 5 - 4, 13) presenta el misterio de Jesús en toda su claridad en una serie de palabras divinas.
- La primera parte de la misión de Jesús (4, 14-9, 50)

nos presenta los hechos y las palabras de Jesús que van llevando poco a poco a sus discípulos a vislumbrar que Jesús es el Cristo, el hijo de Dios.

- La subida de Jesús a Jerusalén (5, 51-19, 28) está completamente orientada al acontecimiento pascual.
- Finalmente, en Jerusalén (19, 29-24, 53) Jesús se manifiesta, a través de su pasión, como señor resucitado. Es sumamente interesante estudiar en estas cuatro partes las escenas más reveladoras del misterio de Jesús.

LA INTRODUCCION

(Lc 1, 1 - 4, 13)

En esta introducción nos encontramos con dos secciones muy diferentes: los relatos de la infancia (1, 5-2, 52) y el preludeo de la misión (3, 1-4, 13).

I. LOS RELATOS DE LA INFANCIA

(1, 5 - 2, 52)

Estos relatos son propios de Lucas y muy diferentes de sus correspondientes de Mt 1-2. Presentan varias características.

Su construcción literaria ofrece un paralelo continuo entre Juan bautista y Jesús. Los episodios se corresponden paralelamente, menos en la escena del encuentro de los dos personajes (visitación) y en la de Jesús en el templo cuando tiene 12 años, que nos presenta la primera palabra del Hijo en casa de su Padre. Este paralelismo manifiesta la unidad de acción de Dios en Juan bautista y en Jesús. Por otro lado, subraya con fuerza la originalidad y novedad absolutas de Jesús.

Esta sección está profundamente inspirada por el Antiguo Testamento griego, tanto en su lengua, como en sus temas y oráculos, e incluso en la construcción de sus elementos (sobre todo las dos anunciaciones de 1, 5-25 y

26-38 y en los dos salmos de 1, 46-55 y 68-79).

Los procedimientos literarios utilizados nos muestran la finalidad fundamental de estos relatos: nos presentan el misterio de Jesús y, accesoriamente, la misión de Juan bautista, por medio de una serie de mensajes sobrenaturales que los ángeles formulan, así como los personajes inspirados y finalmente el mismo Jesús (2, 49). De todas maneras, nunca se trata de palabras únicamente humanas. El misterio del Hijo de Dios se expresa con una claridad y profundidad tales que no serán superadas por el evangelio antes de pascua. Como el prólogo del evangelio de Juan (1, 1-18), esta sección presenta el misterio en su plenitud desde el comienzo del evangelio. El resto del relato mostrará cómo los hombres lo van entendiendo poco a poco¹.

1. El anuncio de Jesús (1, 26-38)

Este relato nos narra una revelación en la que el ángel transmite a María la palabra de Dios. El mensaje concier-

¹ Sobre los relatos de la infancia puede verse: J. DANIELOU, *Les évangiles de l'enfance*. Seuil, Paris 1967 (tendencia «apologética»); L. MONLOUBOU, *Lire aujourd'hui les évangiles de l'enfance* (Col. Prière et vie). Senévé, Paris 1971, 111 p.; El número 136 de AUJOURD'HUI LA BIBLE; R. LAURENTIN, *Structure et théologie de Luc I-II*. Gabalda, Paris 1957, 232 p. (muy buen libro, pero muy técnico).

Las dos infancias

	Juan bautista		Jesús
1, 5-25	anunciación a Zacarías	1, 26-38	anunciación a María
	1, 39-56	visitación <i>Magnificat</i>	
1, 57-58	nacimiento de Juan bautista	2, 1-20	nacimiento de Jesús
	visita de los vecinos		visita de los pastores
1, 59-79	circuncisión	2, 21	circuncisión
	profecía de Zacarías	22-28	presentación en el templo
	<i>Benedictus</i>		profecías de Simeón y Ana
1, 80	vida escondida de Juan bautista	2, 39-40	vida escondida de Jesús en Nazaret
		41-52	Jesús en el templo a los 12 años

LA ANUNCIACION (Lc 1, 26-38)

1. Presentación de la escena

26. El sexto mes, el ángel Gabriel fue enviado por Dios a una ciudad de Galilea llamada Nazaret,
27. a una joven prometida a un hombre de la estirpe de David llamado José; la joven se llamaba María.

2. Saludo del ángel

28. El ángel, entrando a donde estaba ella, le dice:
«Alégrate,
llena de gracia,
el Señor está contigo».

3. Reacción

29. Al oír estas palabras, se turbó, preguntándose qué saludo era aquél.

4. Mensaje del ángel

30. El ángel le dice:
«Tranquilízate, María
que Dios te ha concedido
su favor.
31. He aquí que concebirás
en tu seno, y darás a luz
un hijo, y le pondrás de
nombre «Jesús»
(= «Yavé salva»).

—Sof 3, 14-17—

Alégrate, hija de Sión,
Yavé, el rey de Israel, está en ti.

No temas, Sión, Yavé, tu Dios,
está en tu seno. Héroe que salva.

—Ef 1, 6—

En su Hijo nos llenó de gracia.

—Is 7, 14—

La virgen concebirá y dará a luz un hijo;
le llamará Emmanu-El.

ne sobre todo al misterio de Jesús, y, de manera secundaria, a la vocación de María en cuanto que está al servicio de este misterio.

El texto está construido siguiendo el modelo de las diversas escenas del Antiguo Testamento, cuya estructura adopta, así como los temas y las fórmulas: aparición de ángeles (Jue 13; Dn 10, 7.12.19); anuncios de un niño providencial (Gn 16; 17; 18; Jue 13; Is 7, 14); vocaciones: «El Señor está contigo» (Ex 3, 12; Jos 1, 5.9; Jue 6, 12.17;

Jr 1, 8.19; 15, 20); oráculos mesiánicos (Is 7, 14; 9, 5-6...). Si comparamos esta anunciación con la paralela de Juan bautista (1, 5-25), descubrimos el papel único de Jesús, así como la fe de María (cf. 1, 45).

El mensaje divino va descubriendo por etapas a María el misterio de Jesús.

En el primer saludo (v. 28), el ángel Gabriel, encargado del anuncio mesiánico (Dn 9, 21-27), invita a María a la alegría (cf. Sof 3, 14-17; Zac 9, 9). Se trata de una revela-

32. Será grande.
se llamará hijo del altísimo.
El Señor Dios le dará el trono
de David su antepasado;

33. reinará para siempre
en la casa de Jacob,
y su reinado no tendrá fin».

5. **Pregunta**

34. María dijo al ángel:
«¿Cómo sucederá eso, si no
vivo con un hombre?».

6. **Continuación del mensaje**

35. El ángel le respondió:
«El Espíritu Santo bajará
sobre ti y la fuerza del
altísimo te cubrirá-con-su-sombra;
por eso, al que va a
nacer lo llamarán «Consagrado»,
Hijo de Dios.

7. **Se da un signo**

36. Mira, Isabel, tu pariente, a pesar
de su vejez, ha concebido un
hijo, y la que decían que
era estéril está ya de seis meses.

37. Pues para Dios no hay
nada imposible».

38. María dijo entonces:
«Aquí está la esclava del
Señor. Cúmplase en mí lo
que has dicho».

8. **Partida del ángel**
Y el ángel la dejó.

—2 Sm 7—

Yo seré para él un padre,
él será para mí un hijo...

Tu trono estará seguro
para siempre.

—Is 9, 5-6—

Un hijo se nos ha dado...
dilatado es su imperio...
sobre el trono de David.

—Lc 22, 69-70—

En adelante, el hijo del hombre
estará sentado a la derecha del
poder de Dios...
¿Eres tú el Hijo de Dios?
—¡Tú lo dices!

—Ex 40, 35
Nm 18, 22—

La nube cubrió-con-su-sombra
el tabernáculo, y la gloria de
Yavé llenó el santuario.

—Lc 9, 34—

Se formó una nube que los cubría y se
asustaron... Y salió de la nube una voz
que decía: «Este es mi hijo, el elegido.
Escuchadlo».

—Gn 18, 14—

Dios dijo a Abrahán: «¿Hay algo
imposible a Dios?».

—Lc 3, 32—

El Espíritu Santo descendió sobre Je-
sús, como una paloma, y una voz vino
del cielo: «Tú eres mi hijo, hoy te he
engendrado».

ción implícita del comienzo de los tiempos mesiánicos (cf. 1, 14).

La primera parte del mensaje presenta a Jesús como el mesías de la esperanza judía (v. 30-33). El v. 31 utiliza la fórmula corriente de los anuncios de nacimiento, sobre todo la de Is 7, 14, ya que el ángel promete al niño el trono de David su padre; el reino eterno sobre el trono evoca el oráculo de Is 9, 6. En este contexto, el título de «hijo del altísimo» no parece superar la significación del oráculo de

Natán (2 Sm 7, 14; Sal 2, 8).

La pregunta de María (v. 34), que el v. 45 interpretará como una fe que intenta ver claro (contrariamente a 1, 18 y 20), constituye de hecho una apertura a una revelación más profunda. Jesús será «Hijo de Dios» porque nacerá de una intervención divina especial: el Espíritu Santo, fuente de vida, bajará sobre María; el poder del altísimo que obra milagros la cubrirá-con-su-sombra, como la nube divina manifestaba la presencia del Señor sobre el

tabernáculo del desierto (Ex 40, 35; Nm 9, 18-22; 10, 34). Esta acción divina está al mismo tiempo marcada al calificar al niño de «consagrado»: según el lenguaje bíblico, significa que será totalmente de Dios. De esta forma, la concepción virginal es algo totalmente distinto de un prodigio maravilloso. Para María, única persona que lo conocerá directamente, significa el lazo insondable que une a Jesús con Dios su Padre. En este contexto, el título «Hijo de Dios» adquiere la plenitud de su sentido, como en las palabras ulteriores de Dios (3, 22; 9, 35), de Satán (4, 3.9), de los demonios (4, 41; 8, 28), de Jesús mismo (10, 21; 22, 70).

Así, pues, desde este anuncio inicial, el misterio de Jesús se revela con una plenitud tal que, en Lucas, jamás se encontrará en boca de hombres. Habrá que esperar la pascua y la predicación de Pablo para que un hombre llegue a confesar que Jesús es «Hijo de Dios» (Hch 9, 20; 13, 33; cf. 20, 28) ².

2. El nacimiento de Jesús (2, 1-21)

El relato del nacimiento y de la circuncisión de Jesús tiene su paralelo en la historia de Juan bautista (1, 57-66). De hecho, este último pasaje insiste en la circuncisión del niño, ya que es ahí donde se manifiesta la intervención de Dios, en el inesperado acuerdo de Isabel y Zacarías sobre el nombre de Juan. Por el contrario, en el caso de Jesús todo el interés se centra en el nacimiento (v. 1-7) comentado por el mensaje de los ángeles (v. 8-14).

La originalidad de este nacimiento se hace patente si lo comparamos con el de Juan bautista. Este último nace confortablemente en la casa del viejo Zacarías. Los vecinos y amigos acuden numerosos a visitarle (1, 58). En toda la montaña de Judá se habla del signo realizado el día de su circuncisión (1, 65-66). Jesús nace en el momento de un azaroso viaje impuesto por el decreto del emperador pagano. Su madre se encuentra sola, sin na-

die que le ayude. Ella sola debe ocuparse de sus pañales: la única cuna a su disposición es un pesebre de animales. Solamente algunos pastores, gentes marginadas, vienen a visitar al niño.

Esta miseria ofrece un contraste revelador con el triunfal canto de los ángeles ³. Todo el ejército celeste se encuentra allí con la gloria del Señor (v. 9). Canta la gloria de Dios y la paz que éste ofrece a los hombres, reveladas ambas en este niño miserable, cuya pobreza constituye un signo (v. 12-14).

Su venida engendra la buena noticia de la alegría mesiánica para todo el pueblo (v. 10). Se le designa con dos títulos divinos (v. 11): es «el salvador», nombre atribuido 35 veces a Dios por la biblia griega, pero nunca a Jesús; ni Mateo ni Marcos dan tampoco este título a Jesús; por el contrario, en el mundo helenístico es atribuido con frecuencia a los «dioses salvadores» y a los Césares divinizados. El título de «Cristo Señor» es también una auténtica originalidad. La biblia griega hace del título «señor» la traducción del nombre propio de Dios (YHWH). Mateo (21, 3) y Marcos (11, 3) designan una sola vez a Jesús con este término; por su parte, Lucas lo hace 19 veces en su evangelio y más de 40 en los Hechos (después de pascua, cuando su señorío se ha manifestado ya). Tenemos que decir igualmente que si el ángel indica el nacimiento del niño «en la ciudad de David», lo hace sin duda para señalar el cumplimiento de la profecía de Miqueas (5, 1), que veía en Belén el lugar de los orígenes del mesías.

Una vez más, se trató de un mensaje angélico, de una palabra divina, que proclama quién es Jesús. De esta manera, prepara todos los demás relatos del evangelio en los que Jesús aparecerá como el salvador de los hombres y su señor ⁴.

² Véase S. LYONNET, *Le récit de l'annonciation*: L'Ami du Clergé (1956) 33-46; J. P. AUDET, *L'annonce à Marie*: Revue Biblique (1956) 346-374; P. BENOIT, *L'annonciation*: Assemblées du Seigneur, n. 8 (1972) 39-50.

³ Su mejor comentario es la navidad del Greco con su doble registro de tinieblas y de luz.

⁴ Véase L. LEGRAND, *L'évangile aux bergers*: Revue Biblique (1968) 161-187; A. GEORGE, *Il vous est né aujourd'hui un sauveur*: Assemblées du Seigneur, n. 10 (1970) 50-67.

3. La presentación de Jesús en el templo (2, 22-39)

En este caso, la revelación de Jesús no está puesta en boca de ángeles como en los otros relatos precedentes, sino en la de profetas inspirados, como en 1, 41-45, donde Isabel saluda al «Señor» y sobre todo en 1, 69-79, que constituye el paralelo de la presentación de Jesús en la historia de Juan bautista.

Este paralelo es menos preciso que en las escenas precedentes, ya que 1, 67-69 no es sino un salmo con una breve introducción (v. 67): en este punto, Lucas depende de fuentes anteriores. De todas maneras, los dos pasajes se corresponden realmente: en ambos casos, un profeta inspirado anuncia la misión del niño, en 1, 76-77 como en 2, 30-32.34.38. Pero, al mismo tiempo, las dos historias presentan una antítesis que llama la atención: Juan bautista fue anunciado en el templo, en el marco de la liturgia, y sin embargo él ya no volverá más a ese templo; Jesús fue anunciado en la perdida aldea de Nazaret, y en esta escena viene al templo en el que le reciben los profetas (y no los sacerdotes) y al que más tarde volverá (2, 46, 19, 45-21, 38)

Una vez más, nos encontramos en este relato con el niño totalmente indefenso, inconsciente, abandonado en manos de sus padres que le traen y le llevan, presentándole a su Padre (2, 22.27), sometiéndole a la ley (2, 23.24.27.39), recibiendo en su lugar los oráculos que le conciernen (2, 33-35).

Sin embargo, es a este recién nacido al que Simeón llama «el Cristo del Señor» (v. 26 y 29) y al que saluda, utilizando el vocabulario del segundo Isaías, como «la salvación de Dios» (v. 30 = Is 40, 5; cf. Lc 3, 6 y Hch 28, 28), la «luz para la revelación de las naciones» (v. 32a = Is 42, 6; 49, 6; cf. Hch 26, 23), «la gloria de Israel» (v. 32b = Is 46, 13; 45, 25...). Esto constituye el primer anuncio del universalismo de la misión de Jesús.

Simeón reserva para María el anuncio de la visión de Israel ante Jesús, ya que solamente ella asistirá al cumplimiento de su profecía (v. 34 = Is 8, 14-15 y 28, 16; cf. Lc 20, 17-18). Será un signo de contradicción (Is 65, 2). Esto quiere decir que si Jesús es salvador para todos, esta

salvación deberá ser acogida libremente, pudiendo rechazarla. No nos ofrece la salvación ya realizada, sino que nos llama a ella por la fe.

La otra profecía, paralela, la de la profetisa Ana, une al niño con el «rescate» de Jerusalén (v. 38). Se trata de uno de los nombres bíblicos de la salvación (cf. 1, 68), que cae particularmente bien en esta escena en la que los padres de Jesús obedecen por él a la ley del «rescate» de los primogénitos (Ex 13, 13-15; 34, 20; Nm 18, 15-16). Parece que Lucas no se dio cuenta de esta semejanza, ya que no habla de «rescate» en los versículos 22-24; es posible que la fuente que utiliza hubiera pensado en ello.

Los oráculos de este episodio aportan datos nuevos a la figura de Jesús. Presentan su misión para con Israel y para con los paganos. Insisten en la división que va a crear en el pueblo de Dios. Dejan entrever que se le puede rechazar: su misión puede muy bien fracasar⁵.

II. EL PRELUDIO DE LA MISION (3, 1-4, 13)

Al comienzo de su capítulo 3, Lucas toma el camino común de los relatos de la tradición evangélica antigua, tal y como podemos verlos en los textos de Marcos y Mateo. Los tres sinópticos sitúan antes del comienzo de la misión de Jesús la predicación de Juan bautista, así como los dos episodios del bautismo y de la tentación de Jesús. Estos elementos dan su sentido a la misión que va a seguir y constituyen su preludio. En esta y en las siguientes secciones, al comparar el relato de Lucas con los de Marcos y Mateo, podremos darnos cuenta de la originalidad del tercer evangelio y de las características de su pensamiento⁶.

Los tres sinópticos comienzan esta sección con la presentación de Juan bautista y de su predicación de conversión (cf. igualmente Jn 1, 19-36). Lucas, después

⁵ Véase A. GEORGE, *La présentation de Jésus au Temple: Assemblées du Seigneur*, n. 11 (1972) 29-39.

⁶ De ahí el interés de la lectura de los evangelios en sinopsis.

de haber hablado largo y tendido de Juan en sus relatos de infancia, nos cuenta ahora los mismos hechos que se encuentran en Marcos y sobre todo en Mateo. Añade algunos propios (v. 5-6, 10-15, 18). Para nuestro estudio, conviene señalar que se preocupa de presentar a Juan como el precursor del anuncio de la salvación de Dios para todos los hombres (3, 6), subrayando que no se trata del Cristo (3, 15), aunque su predicación forme parte ya de la buena nueva (3, 18).

1. El bautismo de Jesús (3, 21-22)

En los relatos de los tres sinópticos, este episodio presenta dos características muy diferentes: el bautismo de Jesús por Juan bautista es un acontecimiento público, que se realiza delante de la gente; en ese momento tiene lugar una manifestación divina que sólo Jesús percibe (particularmente claro en Marcos): ve al Espíritu en forma de paloma, oye las palabras del Padre.

El relato de Lucas presenta una serie de características originales y significativas. Ni siquiera nombra a Juan bautista, cuya historia acaba de contarnos hasta su detención por Herodes (3, 19-20). Nos encontramos aquí con un caso neto de la «periodización» lucana de la historia. Su sentido es claro: con el bautismo de Jesús, el tiempo de Juan se ha terminado. Lucas indica que este bautismo de Juan ha sido dado a «todo el pueblo». Marca con más nitidez que Mateo y Marcos la distinción entre el bautismo de Jesús y la teofanía. Nos dice que Jesús ora, al igual que en los demás momentos decisivos de su misión⁷. Nos precisa que si Jesús puede ver al espíritu, es «en forma corporal». Si seguimos el texto más probable, la palabra del Padre es la fórmula de entronización real del Salmo 2, 7: «Tú eres mi hijo, hoy te he engendrado yo».

Estos datos nos indican la manera de Lucas de entender el acontecimiento. Al bautizarse, Jesús corona el movimiento preparatorio de conversión de todo el pueblo de Dios. En este momento recibe el espíritu como todos los

profetas, constituyéndole de esta forma portador de la palabra de Dios (cf. 4, 18). Pero Jesús es algo más que un profeta, ya que su mensaje es la buena nueva definitiva, cuyo objeto es él mismo. El Padre le reconoce como su Hijo. Lucas nos había dicho que desde el primer momento de su vida (1, 35), y que era consciente de ello desde el momento en que había llegado a la edad de tener una conciencia adulta (2, 49). Aquí pretende señalar y subrayar su investidura real para la misión. De hecho, como él mismo lo dirá, Jesús no ejercerá plenamente su señorío real sino más allá de su muerte, en la gloria pascual (19, 12.15; 22, 69; 24, 26; Hch 2, 36; 13, 33). Pero, en el momento en que empieza su misión, recibe una serie de poderes que hasta ahora no había ejercido. Podríamos decir que si desde el momento de su concepción es, en tanto en cuanto Hijo, el heredero legítimo del Padre, en su investidura bautismal se convierte en su apoderado, hasta el momento de su entronización pascual.

Esta manifestación, de la que Jesús es el destinatario, posee cierta analogía con las vocaciones de los profetas. En éstas, Dios define la misión y el mensaje de su enviado, revistiéndolo de su espíritu. Lo que pasa es que la persona, la misión, el mensaje de Jesús, son únicos: es el Hijo. Por otro lado, contrariamente a los profetas, no nos encontramos con respuestas y todavía menos con objeciones⁸.

2. La genealogía de Jesús (3, 23-28)

Siguiendo la costumbre bíblica, Mateo presenta al comienzo de su libro una genealogía bíblica (Mt 1, 1-17). Lucas la sitúa aquí, y este hecho tiene su importancia; nos volveremos a ocupar de él más adelante. La genealogía de Mateo desciende de Abrahán a Jesús, pasando por David y todos los reyes de Judá; la de Lucas remonta de José a Abrahán y hasta Adán, nombrando únicamente al rey David (coincide con Mateo en Zorobabel y Salatiel). La

⁷ Véase p. 45 sobre la oración de Jesús.

⁸ Véase A. FEUILLET, *Le baptême de Jésus*: Revue Biblique (1964) 321-352 (bastante técnico); E. JACQUEMIN, *Le baptême du Christ*: Assemblées du Seigneur, n. 12 (1969) 48-66.

genealogía de Mateo consta de tres series de dos septenarios ($3 \times 2 \times 7 = 42$), la de Lucas es de once septenarios ($11 \times 7 = 77$), lo que nos indica que tanto una como otra deben tener un origen semítico.

En el mundo bíblico, las genealogías no intentan únicamente dar la lista exacta y completa de los antepasados. Su finalidad principal es sobre todo fundar el derecho de posesión de una tierra, de pertenecer y ejercer el sacerdocio (cf. Esd 2, 61-63), la legitimidad dinástica. Su redacción es muchas veces artificial, como lo muestra por ejemplo el estudio de 1 Cr 1-9. En el caso de Jesús, es evidente que no se creyó que era hijo de David por el hecho de la genealogía: se buscaron las genealogías en función de la creencia de que era hijo de David (opinión atestada ampliamente por las antiguas fórmulas de Rom 1, 3-4; Hch 2, 29-32 y 13, 22-23; cf. Mc 10, 47-48; 11, 10 y paralelos.

Así, pues, parece seguro que Lucas utiliza en este punto un documento judío. Es él probablemente el que añadió los nombres de Tara a Adán (v. 34-38), ya que éste es el único pasaje de su genealogía que sigue el texto de la biblia griega (Gn 5, 1-32 y 11, 10-25). Esta adición es significativa: mientras que la lista de Mateo sitúa a Jesús únicamente dentro del pueblo de Israel, la de Lucas lo sitúa en el marco más amplio de la humanidad entera. La ausencia de los reyes entre Salatiel y David debe atribuirse a Lucas (v. 27-31), pero responde bien a sus reservas ante las realezas de este mundo (cf. 4, 5-6; 22, 25). Es posible que sea necesario comparar este hecho con la mención de varios profetas: Elías (v. 23), Amós, Nahún (v. 25), Natán (v. 31); da la impresión de que la lista pretende situar a Jesús más bien en la línea de los profetas que en la de los reyes. De todas maneras, su final, que une Adán a Dios (v. 38), precisamente después de que Jesús haya sido declarado Hijo de Dios (3, 22), contempla a Jesús frente al primer hombre como un segundo Adán (tema paulino que Lucas pone en boca de Pablo en Hch 17, 26 y 31).

En este lugar de la obra de Lucas, la genealogía de Jesús parece definir su situación frente a los hombres después que la palabra divina ha definido su situación frente a Dios en el bautismo: Jesús es solidario de la

humanidad entera; es el nuevo Adán, el prototipo de una humanidad nueva (cf. Hch 3, 15; 5, 31; 26, 23)⁹.

3. La tentación de Jesús (4, 1-13)

Los tres evangelios sinópticos sitúan la tentación de Jesús entre su bautismo y el comienzo de su misión. En ella muestran la victoria inicial del maestro sobre el poder del mal, base y fundamento de sus exorcismos y milagros posteriores.

El acontecimiento en cuestión es puramente espiritual, sobrenatural. No puede tratarse de una relación literal de lo sucedido; su naturaleza exige que el relato sea construido literariamente de manera determinada, necesita una estilización. En este punto, Mateo y Lucas siguen claramente una fuente común muy literaria con sus referencias a las escrituras (sobre todo a las tentaciones en las que Israel cayó en el desierto: Dt 8, 3; 6, 13.16). No se excluye, por otro lado, que esta fuente remonte hasta el mismo Jesús.

Si, por un lado, el relato de Lucas es muy parecido al de Mt 4, 1-11, presenta por otro lado varias diferencias importantes, sobre todo el cambio de orden de la segunda y tercera tentación y la redacción de los versículos 6-7 y 13. En estos detalles podemos reconocer la obra y el pensamiento de Lucas.

Como en Mt 4, 3-4, la primera tentación (3-4) se funda en la filiación divina de Jesús que el Padre acaba de proclamar en el bautismo (3, 22): Satán sugiere a Jesús que saque provecho de esta filiación, usando de su poder milagroso para evitar el hambre, la miseria humana. Esto es precisamente lo que rechaza Jesús. No quiere hacer milagros en provecho propio (cf. las escenas ulteriores de 23, 8-11 –propia de Lucas– y 23, 35-39).

La segunda tentación en el texto de Lucas (tercera de Mateo) es la proposición de obtener fácilmente la realeza de este mundo por medio de un sencillo homenaje a Satán (v. 5-8). Una tentación de este tipo presupone que Jesús

⁹ Véase L. RAMLOT, *Les généalogies bibliques: Bible et Vie chrétienne*, n. 60 (1964) 53-70.

no ha obtenido todavía el señorío real, y esto corresponde al pensamiento de Lucas (19, 12-15; 22, 69; 23, 42; 24, 26; Hch 2, 36). Esto significa igualmente que la realeza de este mundo está en poder de Satán (cf. Lc 22, 25; Hch 4, 26-27; 26, 18). El rechazo de Jesús supone que éste no quiere recibir la realeza más que de su Padre, siguiendo el camino elegido por él: pobreza, fracaso, cruz.

Si Lucas sitúa la tentación en Jerusalén en último lugar (v. 9-12), contrariamente a Mt 4, 5-7 que conserva probablemente el orden original, es quizá a causa de la importancia que atribuye a la «ciudad santa», pero sobre todo para subrayar lo que cree ser la tentación suprema de Jesús: la de escapar de la muerte por ser el Hijo de Dios. Jesús la rechaza: sería «tentar» a Dios exigir de él una intervención que no estuviera conforme con su destino y con su plan. Jesús no quiere convertir su título de Hijo en un «seguro contra todo riesgo». Respeta la soberana libertad de su Padre.

De esta manera, Satán se ve rechazado (v. 13). Ha agotado «todas las tentaciones». Aunque vencido, lo encontraremos de nuevo en la pasión (cf. 22, 3.53).

El relato de la tentación significa en los tres sinópticos la humanidad de Jesús y al mismo tiempo su victoria sobre el mal (ha sido tentado como nosotros, pero no cae en la tentación como nosotros). En Mateo y Lucas, la tentación tiene por objeto el modo concreto de la misión de Jesús, los privilegios que éste podría ejercer teniendo en cuenta su situación de Hijo de Dios: Jesús no quiere aprovecharse de esta situación para evitar así la muerte, el hambre, la condición humana, y conseguir sin ningún esfuerzo la realeza (la misma idea la encontramos, aun-

que de manera diferente, en Flp 2, 6-8). El texto de Lucas contiene algunos matices propios: juzga a las realezas de este mundo como satánicas (cf. su silencio en las genealogías a propósito de los reyes de Judá); para él, la tentación suprema de Jesús sería la de escapar a la muerte; finalmente, para él, la pasión es la prolongación de la tentación, el combate supremo de Satán contra Jesús (cf. 1 Cor 2, 8) ¹⁰.

*

Aquí acaba la introducción del evangelio. El evangelio de la infancia muestra el misterio de Jesús, definido con toda claridad por los mensajes de los ángeles y de los profetas. Las misteriosas escenas del preludio de la misión han mostrado, en la conciencia misma de Jesús, la llamada que el Padre le dirige y su victoria radical sobre el mal.

A partir de este momento, Jesús va a comenzar su carrera. El evangelio, desde el exterior, nos mostrará cómo va manifestándose en su palabra y en su acción y cómo los hombres van poco a poco comprendiendo su misterio.

¹⁰ Véase A. FEUILLET, *Le récit lucanien de la tentation*: Biblica 40 (1969) 613-633 (técnico); J. DUPONT, *Les tentations de Jésus au désert*. Desclée de Brouwer, Paris 1968, 152 p.; F. SMYTH-FLORENTIN, *Jésus, fils de Dieu, vainqueur de Satan*: Assemblées du Seigneur, n. 14 (1973) 56-75

LA MISION INICIAL

(Lc 4, 13 - 9, 50)

La primera parte de la misión de Jesús se desarrolla esencialmente en Galilea; los nombres de lugares que encontramos en ella (4, 16. 31; 5, 1; 7, 1.11) y la fórmula lucana sobre «los comienzos de Jesús en Galilea» (Lc 23, 5; Hch 10, 37) nos lo indican claramente.

Jesús se manifiesta en estos textos por su palabra y sobre todo por sus milagros: de los 18 relatos detallados de milagros que contiene el tercer evangelio, 14 se encuentran en esta parte¹¹.

Esta comienza con una magnífica escena que hace funciones de obertura (4, 16-30) y que caracteriza el mensaje de Jesús y la manera de acogerlo de la gente. Prefigura al mismo tiempo todo el desarrollo ulterior de la misión, parecido a lo que sucede con el relato de pentecostés en los Hechos de los apóstoles.

El relato puede dividirse en tres secciones (4, 31-6, 11; 6, 12-7, 50; 8, 1-9, 50), si tenemos en cuenta el empleo de Lucas de los materiales de Marcos en la primera y tercera parte, y según la función que atribuye a los doce, elegidos en 6, 12-16 y asociados a la misión de Jesús en 8, 1.

Solamente al final de esta parte empiezan los discípulos a vislumbrar el misterio de Jesús, en la confesión de Pedro (9, 18-22) y la transfiguración (9, 28-36). Pero otra serie de escenas anteriores dejan entrever ya este misterio y por ello es conveniente estudiarlas.

1. La predicación inaugural de Jesús (4, 16-30)

Mientras que Mc 1, 13-15 y Mt 4, 17 condensan en un breve esquema la predicación inicial de Jesús, Lucas nos

ofrece un ejemplo detallado en el episodio de la sinagoga de Nazaret.

Este relato, en sus versículos 16.22b y 24, es común con Mt 13, 54-58 y Mc 6, 1-6. La cita de Is 61, 1-2 podría tener quizá la misma fuente que Mt 11, 5 y Lc 7, 22. Sus versículos 23 y 25-27 podrían provenir de otra tradición. En todo caso, la petición del v. 23b viene demasiado pronto, ya que supone los hechos que Lucas va a narrar a partir de 4, 31... Es posible que Lucas haya formado esta escena partiendo de datos tradicionales, con la idea de ofrecer una presentación estructurada y general del mensaje de Jesús y de la acogida que experimenta.

Para nuestro estudio, esta escena está preñada de sentido. Jesús comienza predicando en un día de sábado, en una sinagoga (4,15 nos prepara a este dato), como más tarde lo hará Pablo (Hch 13, 14-41. 42-48; 17, 2-4; 18, 4): su finalidad es clara: mostrar que el evangelio se apoya en las promesas del Antiguo Testamento. Jesús define su misión partiendo del oráculo de Is 61, 1-2, que lo considera cumplido «hoy» (v. 18-19 y 21). Al igual que el profeta, ha recibido el espíritu para proclamar la buena noticia a los pobres (cf. 7, 22), para traer a los desgraciados la libertad y la luz. Pero no es un profeta como los otros: ha recibido la unción del espíritu en toda su plenitud (3, 22; 4, 1.14); con él comienzan los tiempos de gracia (v. 19.22). Esta presentación del mensaje de Jesús es muy significativa. Mt 4, 17 condensa el mensaje en la llamada a la conversión, debido a que el reino de Dios se acerca. Mc 1, 14-15 dice lo mismo y añade que Jesús proclama la buena noticia de Dios y el cumplimiento de los tiempos. Lucas, como Marcos, habla de buena noticia (v. 18), pero el centro del mensaje no está ya constituido por el reino: su lugar lo ocupa la persona misma de Jesús.

La reacción de las gentes de Nazaret ante este anuncio es negativa. Chocan con la persona de Jesús que creen conocer (v. 22). Le piden milagros, como si tuvieran derecho a ellos por ser compatriotas (v. 23). Jesús, apoyándose en el ejemplo de Elías y Eliseo, contesta este

¹¹ El leccionario dominical, que presenta 13 relatos de milagros en el año que corresponde a Marcos, no presenta sino 5 en el de Lucas (5, 1-11; 7, 1.10.11-17; 9, 11-17; 17, 11-19) y 3 en el de Mateo. Esto se explica por la riqueza de estos dos últimos evangelios en palabras de Jesús.

derecho, dejando vislumbrar de esta manera la salvación de los paganos (v. 25-27). Reconoce claramente que sus compatriotas no le acogen (v. 24). Incluso ellos intentan matarlo (v. 28-29). Toda la escena es una prefiguración de la relación de Jesús con su pueblo que terminará matándolo.

De esta manera, Jesús entra a formar parte de la raza de los profetas (v. 24). El Espíritu del Señor reposa sobre él como sobre los profetas, siendo portador del mensaje de salvación. Pero de hecho él es algo más que un profeta, ya que el objeto de su mensaje es su propia persona. Este mensaje es más importante para él que los milagros, aunque para los que le escuchan sea lo contrario. Este es el origen del rechazo de Israel, que le llevará a la muerte¹².

2. La resurrección de Naín (7, 11-17)

El milagro es una manifestación del misterio de Jesús, un signo de su poder salvífico. Trae consigo la salvación individual, física y temporal, que anuncia en ese hecho concreto la salvación universal, total y definitiva. Pero nos encontramos con algunos relatos de milagros que insisten particularmente en el aspecto de revelación de Jesús, como por ejemplo Lc 5, 17-26¹³ o el relato de Naín.

Este último lo encontramos únicamente en Lucas, al que sirve para preparar la palabra de Jesús: «los muertos resucitan» (7, 22: Lucas nos narra la resurrección de la hija de Jairo más tarde: 8, 40-42.49-56).

El relato presenta todos los elementos del esquema clásico de los relatos de milagro: realidad del mal (el joven está muerto y bien muerto: todo el mundo lo ha constatado y por ello lo llevan a enterrar)¹⁴, intervención del salvador

con una sencilla frase, manifestación de la curación (el joven se sienta y habla), reacción religiosa de la muchedumbre (miedo, gloria dada a Dios). Como en los otros relatos de milagros, estas características subrayan el poder «personal» de Jesús (él no ora), la realidad de la salvación que aporta, el reconocimiento de la intervención divina en su acción.

Sin embargo, algunos de los matices del relato son específicamente lucanos: el título de «señor» que se da a Jesús por vez primera en los relatos de misión (v. 13)¹⁵, la insistencia final sobre la acción de Dios¹⁶ e igualmente los contactos literarios de este relato con el de la resurrección del hijo de la viuda de Sarepta realizada por Elías (1 Re 17, 10.17-24, sobre todo en el texto griego), especialmente en los v. 11-12 de Lucas. Estos contactos son tanto más interesantes cuanto que los encontramos en otros dos relatos de milagros de Lucas (un hijo «único» en 8, 42; 9, 38; el espíritu del muerto «vuelve» en 8, 55 = Elías: v. 21; el niño es «devuelto a su padre» en 9, 42). Al final del relato de Naín, todos reconocen que Jesús es «un gran profeta» (7, 16); la fórmula no se encuentra con las mismas palabras en el relato de Elías, pero de hecho tiene el mismo sentido que su final: «Ahora reconozco que eres un hombre de Dios y que la palabra de Yavé en tu boca es verdad» (Elías: v. 24). Sabemos, por otro lado, que Lucas señala repetidas veces las semejanzas entre Jesús y Elías¹⁷.

Todas estas particularidades del texto de Lucas nos revelan su mentalidad. Si en esta ocasión Lucas da a Jesús el título de «el señor» por vez primera, es sencillamente para subrayar el poder excepcional que manifiesta en esta ocasión. El reconocimiento final de la «visita» de Dios (cf. Lc 1, 68.78; 19, 44; Hch 15, 14) subraya la acción

¹⁵ Véase más arriba, p. 16.

¹⁶ Lucas es el único que señala la gloria o la alabanza dada a Dios por el beneficiario del milagro (5, 25; 13, 13; 17, 15; 18, 43; Hch 3, 8-9) y lo mismo por la muchedumbre (9, 43; 18, 43; 19, 37; Hch 4, 21; cf. igualmente Lc 8, 39, diferente de Mc 5, 19).

¹⁷ Además de los datos señalados anteriormente, véase: Lc 4, 25 = 1 Re 17, 9; Lc 9, 51; 24, 49-51; Hch 1, 10 = 2 Re 2, 2-11; Lc 9, 54 = 2 Re 1, 10-12; Lc 9, 61-62 = 1 Re 19, 19-20; Lc 22, 43-45 = 1 Re 19, 7-8; véase R. SWAELES, *Jésus nouvel Elie d'après St. Luc*: Assemblées du Seigneur (1), n. 69 (1964) 41-66.

¹² Véase A. GEORGE, *La prédication inaugurale de Jésus*: Bible et Vie Chrétienne, n. 59 (1964) 17-29; E. SAMAIN, *Le discours-programme de Nazareth* (Lc 4, 16-21): Assemblées du Seigneur, n. 20 (1973) 17-27 (o en la primera serie: n. 38 (1967) 17-29).

¹³ Véase p. 58.

¹⁴ Como en los otros relatos de resurrección de los evangelios, nadie pide un milagro tan excepcional (única excepción: Mt 9, 18, en donde todo el mundo ve una excesiva simplificación).

divina, en Jesús. La evocación de Elías muestra que Lucas considera a Jesús como al profeta poderoso en obras y en palabras. Más aún, piensa que Elías es el «tipo» de Jesús, el que le prefigura. En efecto, el profetismo de Jesús es único, ya que sólo el salvador cumple real y definitivamente la palabra y la obra de salvación.

Algunos versículos más tarde (7, 22), Jesús presentará la resurrección de los muertos en una lista de milagros que constituye la respuesta a los anuncios proféticos (Is 29, 18-19; 35, 5-6), mostrando así en estos milagros los signos de la salvación presente. El último signo de la lista es que a los pobres se les anunciará la buena nueva, como se lee en Is 61, 1. Lucas había citado ya este hecho como la primera misión de Jesús (4, 18). Es evidente que en ello ve el primer signo de los tiempos de salvación; su importancia y significación son mucho mayores que la resurrección de los muertos¹⁸.

3. La confesión de Pedro (9, 18-22)

En el evangelio de Marcos, la confesión de Pedro constituye el momento clave de la misión de Jesús, el paso de la primera a la segunda parte del evangelio. Lucas tiene un plan más complejo; por ello la confesión de Pedro aparece al final de la primera parte como una especie de conclusión parcial, como el primer paso de la comprensión de los discípulos del misterio de Jesús.

En Lucas no existe el paralelo de Mc 6, 45-8, 26 ni de Mt 14, 22-16, 13. Por eso nos la encontramos inmediatamente después de su única multiplicación de los panes, lo que está muy cerca de la presentación ofrecida por Juan; en efecto, en el cuarto evangelio la escena correspondiente se encuentra inmediatamente después del discurso sobre el pan de vida (Jn 6, 67-71).

El relato de Lucas en este caso es muy similar al de Marcos y Mateo. Contiene, sin embargo, algunas características propias. Comienza con una oración de Jesús, como en el caso del bautismo y de la elección de los doce

(3, 21; 6, 12), lo que indica la importancia del acontecimiento (v. 18)¹⁹. Al igual que en Mc-Mt, Jesús empieza preguntando lo que «la gente» dice de él (en Mc y Mt «los hombres» significan más bien los extranjeros en oposición a los fieles), y los discípulos enumeran las opiniones que habían sido comunicadas anteriormente a Herodes en 9, 7-8 y en Mc 6, 14-15 (v. 19). En los tres sinópticos, Jesús exige a continuación que sus discípulos se pronuncien claramente por su parte sobre su misterio, siendo Pedro el que responde (v. 20). Sus palabras no son las mismas en los tres evangelios: «Tú eres el Cristo» (Marcos); Lucas se limita a la expresión «el Cristo de Dios». Esta última fórmula no es bíblica, ya que el Antiguo Testamento dice más bien: «el mesías de Yavé» en hebreo, «el Cristo del Señor» en griego (igualmente Lc 2, 26 y Hch 4, 26); pero Lucas vuelve a emplearla una vez más en 23, 35 (cf. Hch 3, 18). Es más solemne que la de Marcos e indica una relación particular entre Jesús y Dios, aunque se evite el título de «Hijo de Dios», que jamás pone Lucas en boca de hombres antes de pascua (Hch 9, 20; 13, 33). Para Lucas representa un primer paso en el reconocimiento, todavía incompleto, del misterio de Jesús. Ni en Lucas ni en Marcos, Jesús felicita a Pedro (contrariamente a Mt 16, 17-19). No rechaza el título de Cristo, pero les ordena severamente que guarden silencio (v. 21).

Mc 8, 31 y Mt 16, 21 constituyen una ruptura de su propio relato y comienzan una nueva sección en la que Jesús empieza a enseñarles que le es necesario sufrir mucho, morir y resucitar. Por su parte, Lucas reproduce este anuncio en términos semejantes a los de Marcos, pero al mismo tiempo lo une íntimamente con la orden de mantener secreto su misterio; de esta manera, lo convierte en la motivación de esta orden (v. 22). Esta particularidad es significativa. En Marcos, el silencio está motivado por el secreto que deben guardar a propósito de la mesianidad de Jesús²⁰. Para Lucas, el misterio es otro: el sufrimiento del mesías. Esto se ve aún más claro en el segundo anuncio de la pasión, en 9, 44-45 (donde no se

¹⁸ Véase P. TERNANT, *La résurrection du fils de la veuve de Naïm*: Assemblées du Seigneur, n. 41 (1972) 69-79.

¹⁹ Véase p. 45.

²⁰ Cf. el hermoso libro de G. MINETTE DE TILLESSE, *Le secret messianique dans l'évangile de Marc*. Cerf, Paris 1968.

menciona la resurrección y en el que el mensaje de la cruz está «escondido a los discípulos para que no lo entiendan»; cf. 18, 34) y en su fórmula repetida sobre el «sufrir del Cristo» (Lc 22, 15; 24, 26.46; Hch 1, 3; 3, 18; 17, 3; 26, 23).

Mc 8, 32-33 y Mt 16, 22-23 concluyen este anuncio con la protesta de Pedro y el duro reproche que le dirige Jesús. Lucas no reproduce estos versículos. Muchas veces se ha achacado su silencio a la veneración que siente por Pedro. Parece más bien que lo que Lucas quiere evitar es mostrar que Pedro había comprendido el anuncio de la cruz.

De esta manera, al final de la primera parte de la misión, en la que Jesús se había manifestado por su palabra y sus milagros, los discípulos, cuyo portavoz es Pedro (cf. Hch 2, 14.38), comienzan a vislumbrar el misterio de su maestro. Superan su primera incertidumbre (8, 25) y las opiniones de la gente. Consideran a Jesús como el Cristo, y un Cristo unido a Dios de manera especial. De ese modo, se sitúan en el mismo plano que la revelación de los ángeles (2, 11) y que la que había recibido Simeón (2, 26.29), así como la intuición de los demonios (4, 41). A partir de ahí, Jesús pretende hacerles avanzar en la comprensión del misterio de su persona, anunciándoles la pasión, tratando de eliminar de esta manera el mesianismo carnal de sus contemporáneos. Pero sus discípulos están incapacitados para comprender y admitir el fracaso de Cristo. Están todavía lejos de la comprensión de su misterio ²¹.

4. La gloria del Hijo de Dios (transfiguración) (9, 28-36)

Los tres sinópticos están totalmente de acuerdo en relacionar este episodio con la confesión de Pedro: es uno de los pocos casos en que dos episodios están unidos por un dato cronológico. Este nos sirve para ver su complementariedad.

²¹ Véase A. DENAUX, *La confession de Pierre et la première annonce de la passion: Assemblées du Seigneur*, n. 43 (1969) 72-82.

Los tres relatos paralelos constan de los mismos elementos: la subida de Jesús a «la montaña» con sus tres íntimos, su manifestación radiante, la «aparición» de Moisés y de Elías, las palabras de Pedro totalmente fuera de sí, la teofanía en la nube (cf. Ex 40, 35) y la palabra (la misma que se pronunció en el bautismo de Jesús, dirigida actualmente a los discípulos a quienes se invita a escuchar al Hijo de Dios), la vuelta de Jesús sin Elías ni Moisés, el silencio de los discípulos. Esta escena apocalíptica, preñada de reminiscencias bíblicas, nos presenta una experiencia de los discípulos. Es una revelación de Jesús, una anticipación de su gloria pascual. La palabra de Dios responde a la confesión de Pedro, superada por la más profunda revelación de Jesús.

El relato de Lucas conserva esta estructura, pero añade tantas cosas nuevas que a veces se piensa que su fuente es distinta de la de los otros evangelios. Lo que sucede es que la mayor parte de estas características corresponden a la personalidad, lengua y estilo de Lucas; por ello es más probable que se trate de la interpretación propia de Lucas. De todas maneras, cualquiera que sea su origen, las hace suyas.

Una vez más, Lucas señala al comienzo de su relato la oración de Jesús (v. 29). No habla de «transfiguración» (literalmente «metamorfosis»), probablemente porque este término contiene ciertos matices paganos para los griegos. Prefiere utilizar la expresión cambio de aspecto del rostro de Jesús y, más adelante, hablar de su «gloria» (v. 32). Estos términos nos recuerdan el relato del Sinaí, en el que el rostro de Moisés fue «glorificado» (Ex 34, 29-30 en el texto griego). Lucas, por otra parte, no puede hablar de la gloria de Jesús sin pensar en su condición de resucitado (Lc 21, 27; 24, 26; Hch 3, 13; 22, 11): para él, la presente visión anticipa la revelación de pascua.

Como en los textos de Mc-Mt, Moisés y Elías se «aparecen». Lucas, a su vez, precisa que se les «ve en gloria»: también ellos gozan de la condición de seres celestes. Según la tradición bíblica, esto es más apropiado en el caso de Elías que en el de Moisés (2 Re 2, 2-11); pero Lucas tiene en su favor para Moisés algunas representaciones judías que van en el mismo sentido. Sólo él precisa el contenido de la conversación que ambos personajes mantienen con Jesús: «hablaban de su marcha (éxodo)

que iba a realizar a Jerusalén». Esta «marcha» es al mismo tiempo la muerte de Jesús y su acceso a la gloria; este término puede evocar igualmente la obra de Moisés que lleva tras de sí al pueblo de Israel hacia la libertad y hacia su tierra, definiendo de esta manera la misión de Jesús para con su pueblo.

Lucas distingue cuidadosamente la experiencia de Jesús (v. 29-31) de la de los discípulos, señalando de paso que éstos no han hecho hasta el presente sino dormir (v. 32). En el texto de Lucas, Pedro no interviene sino cuando Elías y Moisés han desaparecido (v. 33). Se dirige a Jesús con gran respeto: el título de «maestro» (en este caso epistata) es propio de Lucas que lo pone siempre en boca de los discípulos (5, 5; 8, 24.45; 9, 33.49) o de los que le piden algo (17, 13). Pero, tanto en él como en Marcos, Pedro no sabe lo que se dice: no sueña más que en prolongar eternamente el momento presente.

En ese momento se produce la teofanía (v. 34). Dios se manifiesta en la nube y la palabra. Lucas nos la transmite con algunos matices propios. A Jesús, como en la cruz, se le califica de «elegido» (23, 35). Esto puede evocar Is 49, 7, texto en el que Dios se dirige a un servidor despreciado por los pueblos: podría tratarse de una alusión a la humillación de Jesús en su pasión (cf. v. 31). En la invitación a escuchar al Hijo, Lucas puede haber pensado quizá en el profeta semejante a Moisés de Dt 18, 15-16, ya que por dos veces aplica este oráculo a Jesús (Hch 3, 22 y 7, 37).

Al final del relato, los tres sinópticos nos presentan a «Jesús solo». En Mc 9, 9 y Mt 17, 9, Jesús prohíbe a sus

discípulos contar su visión; Lucas dice únicamente que no lo hicieron (v. 36). Quizá piense que no había necesidad de prohibir, ya que nada habían entendido (cf. 9, 45 y 18, 34).

A través de todas estas características nuevas, aparece la interpretación de Lucas. Nos presenta a Jesús como al nuevo Moisés (v. 29.31.34.45), es decir como al guía del pueblo de Dios hacia la salvación²²; puede que lo imagine igualmente como al siervo de Dios humillado (v. 35). Jesús posee ya la gloria que se manifestará plenamente en la resurrección (v. 32), pero sólo por la muerte la alcanzará totalmente (v. 31). Parece que los discípulos no entendieron este misterio (v. 36): no lo comprenderán sino a la luz de pascua (24, 7.36.45-46)²³.

Así, pues, la primera parte de la misión muestra cómo se ha presentado a Israel el misterio de Jesús, que proclamaban los oráculos de la infancia y que el prelude de la misión lo mostraba como vivido por Jesús mismo. Al final de esta parte, sólo algunos discípulos comienzan a vislumbrar este misterio. Pero todavía les queda un largo recorrido para penetrar realmente en él.

²² Esta interpretación se apoya en los otros pasajes en los que Lucas presenta la imagen de Jesús siguiendo la figura de Moisés: Lc 11, 20 (= Ex 8, 15); 12, 14 (= Ex 2, 14); Hch 3, 22 y 7, 37 (= Dt 18, 15-16).

²³ Véase A. FEUILLET, *Les perspectives propres à chaque évangéliste dans les récits de la transfiguration*: Biblica 39 (1958) 281-301 (técnico); X. LEON-DUFOUR, *La transfiguration de Jésus*, en *Etudes d'Évangile*, Seuil, Paris 1965, 87-120; M. COUNE, *Radieuse transfiguration*: Assemblées du Seigneur, n. 15 (1973) 44-84.

LA SUBIDA A JERUSALEN

(Lc 9, 51 - 19, 28)

El viaje de Jesús a Jerusalén constituye la parte más original de la construcción de Lucas. Mientras que Marcos no dedica a este viaje más que un capítulo (Mc 10) y Mateo dos (Mt 19-20), Lucas le consagra diez (9, 51-19, 28), de los cuales sólo el penúltimo se inspira en sus paralelos (18, 15-43).

Pequeñas anotaciones diseminadas a lo largo de estos capítulos dan al conjunto la forma de un itinerario (9, 51-56; 13, 22; 17, 11; 19, 28). De todas maneras, esta construcción es totalmente artificial: sirve únicamente para enmarcar toda una serie de enseñanzas, de exhortaciones y algunas controversias, mientras que los hechos son muy escasos.

Los datos sobre el misterio de Jesús no faltan. Estudiaremos cuatro de ellos.

Además de los cuatro episodios aquí estudiados, pueden leerse:

- los cuatro relatos de milagros: la mujer encorvada (13, 10-17), el hidrópico (14, 1-6), los diez leprosos (17, 11-19)¹, el ciego en Jericó (18, 35-43);
- la enseñanza de Jesús sobre la pobreza del hijo del hombre en el momento presente (9, 58) y sobre Satán que ha sido vencido (10, 58), que debe ser comentada por 11, 14-22 y 13, 10-17, célebre texto del reconocimiento mutuo del Padre y del Hijo (10, 22), afirmación implícita de mesianidad (10, 23-24);
- las parábolas sobre la venida del hijo del hombre (12, 35-48);
- el último anuncio de la pasión (18, 31-34).

¹ Véase E. CHARPENTIER, *L'étranger appelé au salut: Assemblées du Seigneur*, (1) n. 67 (1965) 36-57.

Lucas, al orientar, solemnemente este viaje hacia Jerusalén (9, 51), le da un sentido general: Jesús está en

camino hacia su «marcha» que realizará en Jerusalén (cf. 9, 31), hacia su muerte y su gloria. Las enseñanzas que da a sus discípulos en esta parte del evangelio adquieren de esta forma un nuevo sentido: preparan el tiempo de la iglesia, trascendiendo el misterio de pascua.

1. La misión de Jesús (12, 49-53)

Estas consideraciones, en las que Jesús habla de su misión, se sitúan al final de una serie de enseñanzas a los discípulos, comenzada en 12, 22 y en la que se trata, a partir de 12, 35, de la vigilancia mientras se espera al Señor. Le sigue una llamada a las gentes para que discernan el sentido del tiempo presente (12, 54-56) y se conviertan, porque el juicio se acerca (12, 57-13, 9). Como vemos, estamos en un contexto escatológico, orientado al fin de los tiempos e implícitamente cristológico.

La pequeña perícopa 12, 49-53 forma una unidad, ya que contiene tres sentencias en las que Jesús define su misión hablando en primera persona, lo que no sucede muchas veces. El v. 49 es propio de Lucas, así como el v. 50b; el v. 50a tiene su paralelo en Mc 10, 38b, los v. 51-53 en Mt 10, 34-36. Es posible por ello que estas tres sentencias se encontrasen originariamente separadas y que hubieran sido reagrupadas por la tradición, debido a su forma común (sentencias en «yo»).

No son fáciles de interpretar, ya que no conocemos su contexto original. Es posible que Lucas las haya interpretado partiendo de la situación de su tiempo.

En la primera (v. 49), Jesús dice que ha venido para encender fuego sobre la tierra y da a entender que está deseando que arda. Esto quiere decir que la hoguera está todavía por venir. Pero, ¿qué significa este fuego? Si tenemos en cuenta el lenguaje de los profetas, se puede pensar en el juicio final, purificador de los elegidos²⁴ y que

²⁴ Is 1, 25; Jr 6, 29; Zac 13, 9; Mal 3, 2-4; cf. Mc 9, 49.

extermina a los impíos²⁵. Jesús anunciaría aquí su función en la realización escatológica del pueblo santo. Es posible, sin embargo, que Lucas aplique estas palabras al fuego de pentecostés, del que habla en los Hechos (2, 3.19): en efecto, para él el espíritu es el don del resucitado a su iglesia (Lc 24, 49; Hch 2, 33) y la anticipación del día final (Hch 2, 17; cf. 2 Cor 1, 22; 5, 5; Rom 8, 23).

Pero, para asegurar a los suyos este don, Jesús debe pasar antes por una realidad tal que sólo pensar en ella le asusta: tiene que recibir un bautismo (v. 50). Al comienzo de su misión, había recibido ya el de Juan bautista (3, 21). Por él entró a formar parte del movimiento de conversión de todo su pueblo, pasando por el rito tradicional de purificación. No pretendía hacerse con una pureza ritual en su favor, ni con el perdón de sus pecados personales, de los que nunca nos habla el evangelio. Su intención era solidarizarse con su pueblo pecador, en la conversión que le preparaba al futuro perdón. El bautismo del que ahora habla parece que es una prueba que debe sufrir para la purificación de su pueblo. Mc 10, 38 lo entiende de esta manera, haciendo alusión a la pasión que se acerca, y parece que ésta es también la idea de Lucas (12, 50 sigue a 12, 49, como 17, 25 sigue a 17, 24).

Si Jesús debe pasar por esta prueba, quiere decir que todos los que le siguen deben también pasar por ella. Ha venido para traer la paz mesiánica anunciada por los profetas (Is 9, 5-6; 11, 6-9; Miq 5, 4... cf. Lc 2, 14; 19, 38), pero no es la paz fácil, sin exigencias, de los falsos profetas (Miq 3, 5-8; Jr 6, 14; 8, 11...; Ez 13, 8-16). Exige una decisión personal de fe. Por ello, como consecuencia provoca la división entre todos aquellos a quienes se dirige (v. 51; Mt 10, 34 habla de espada y Lc 2, 34-35 emplea la misma imagen para anunciar la división de Israel). La división de las familias (v. 52-53) es descrita según el oráculo de Miq 7, 6, en el que Jesús podía ver un anuncio del fin de los tiempos. Lucas podía constatar el cumplimiento de estas palabras en la división de las familias ante el evangelio (cf. 21, 16).

De esta forma, las diversas palabras de Jesús agrupadas en este pasaje presentan varios de los aspectos de su

misión: su función escatológica de realizador del pueblo santo (v. 49), el preámbulo doloroso de la pasión (v. 50), la toma de posición que exige a los que creen en él y que por ello deben afrontar las más dolorosas situaciones (v. 51-53)²⁶.

2. El profeta destinado a la muerte (13, 31-33)

Al comienzo de la segunda sección de la subida a Jerusalén (13, 22-17, 10), Lucas nos presenta varios anuncios del rechazo de Jesús por Israel y la consiguiente llamada de los paganos (13, 23-35; 14, 15-24). En este marco es donde encontramos la amenaza de Herodes Antipas contra Jesús y la respuesta dada por el maestro.

Este episodio es propio de Lucas, como varios otros sobre Herodes Antipas (Lc 23, 7-12; Hch 4, 27; cf. Lc 8, 3 y Hch 13, 1). El relato revela con fuerza su estilo, aunque parece que contiene datos más antiguos. En efecto, nos presenta a Herodes como enemigo de Jesús, contrariamente a Lc 9, 9 y 23, 8, en donde vemos a Herodes con ganas de «ver» al maestro. Por otro lado, el v. 32 es difícilmente conciliable con el v. 33: en el primero, «el tercer día» es el del fin de Jesús, mientras que en el segundo pertenece todavía a su marcha.

Al comienzo de este corto relato, algunos fariseos vienen a Jesús para advertirle que Antipas quiere matarlo (v. 31). Si este dato se opone a Lc 9, 9 y 23, 8, en sí no tiene nada de extraño: para esos momentos, Herodes ha matado ya a Juan bautista y, según una antigua fuente que Lucas utiliza en Hch 4, 27, sería también responsable de la muerte de Jesús. Los autores no están tampoco de acuerdo sobre el sentido de la iniciativa de los fariseos. Algunos consideran que se trata de una maniobra hostil, de una mentira para forzarle a que se vaya. Pero no parece que sea ésta la idea de Lucas; nada de lo que dice va en ese sentido; el centro del relato es Herodes, no los

²⁵ Is 66, 15-16; Ez 38, 22; Mal 3, 19; Lc 3, 9.16; Mc 9, 43-48.

²⁶ Véase A. GEORGE, *La venue de Jésus, cause de la division entre les hommes*: Assemblées du Seigneur, n. 51 (1972) 62-71.

fariseos; más aún: Lucas es el único de los evangelistas que no presenta sistemáticamente a los fariseos como enemigos de Jesús; habla de algunos que simpatizan con él (7, 36; 12, 37; 14, 7) y con los suyos (Hch 5, 34; 23, 6-9; 26, 5)²⁷.

La primera parte de la respuesta de Jesús (v. 32) se dirige a Herodes. No es sino un zorro; no llega ni a lobo ni a león: no es peligroso. Jesús no le tiene ningún miedo, por eso va a continuar su misión. Lucas la define en relación a los exorcismos y a las curaciones (que son consideradas por él desde el mismo punto de vista: 4, 39; 13, 11-17; Hch 10, 38). Será breve («tres días» significa «dentro de poco», sin más precisiones). Dentro de poco, el maestro habrá «terminado», en el doble sentido de la palabra: muerto por un lado, y llegado al término de su misión por otro.

La segunda parte de la respuesta no tiene ya en cuenta a Herodes, pero precisa el anuncio de la muerte de Jesús (v. 33). No se trata ahora de su misión, sino únicamente de su final que está ya a las puertas. «Es necesario» que Jesús continúe su marcha hacia Jerusalén (este «es necesario» es expresión de la voluntad divina) y es ahí donde debe morir, como todo profeta (cf. 6, 23; 11, 47-51). Estos dos temas son característicos de Lucas: por un lado, Jesús es un profeta, portavoz de la palabra de Dios (4.18.23; 7, 16; Hch 10, 38); por otro lado, va a morir como un profeta, firmando su testimonio con su propia sangre (22, 67-71; Hch 7, 52)²⁸.

Como comentario del anuncio, Lucas sitúa aquí la recriminación de Jesús a Jerusalén que mata a los profetas (v. 34-35) y que Mateo sitúa con más lógica en 23, 37-39 (en la misma Jerusalén, al final del enfrentamiento con la ciudad), pero que constituye una clara continuación del v. 33: Jesús ha venido para reunir a los hijos de Jerusalén, a todos los hijos de Israel. Ahora bien, la ciudad infiel ha rechazado su salvación. Dios abandonará su templo (cf. Ez 8-11). Jesús desaparecerá y ya no se le

²⁷ Véase A. DENAUX, *L'hypocrisie des pharisiens et le dessein de Dieu, en L'Évangile de Luc. Problèmes littéraires et théologiques*. Duculot, Gembloux 1973, 245-285.

²⁸ Véase A. GEORGE, *Le sens de la mort de Jésus pour Luc*: Revue Biblique (1973) 186-213.

volverá a ver más que a su vuelta, al final de los tiempos (cf. Mc 14, 62).

Aquí vemos de nuevo todo el sentido que Lucas da a su título de «profeta» al aplicarlo a Jesús: en él se incluyen sus milagros, su testimonio, su muerte.

3. El día del hijo del hombre (17, 22-37)

Al comienzo de la tercera sección de la subida a Jerusalén (17, 11 - 19, 28), Lucas nos presenta varias enseñanzas sobre la llegada de la salvación: la presencia del reino de Dios (17, 20-21), la venida final del hijo del hombre «en su día» (17, 22-37), la invitación a la oración constante en la espera confiada de este juicio, a pesar de su retraso (18, 1-8).

Mateo y Marcos no poseen sino un solo discurso de Jesús sobre el final de los tiempos (Mt 24-25; Mc 13, 1-37); en Lucas nos encontramos con dos capítulos, 17 y 21. Nos detendremos únicamente en 17, 22-37.

El tema de esta perícopa es «el día del hijo del hombre» (v. 24.30.31; el plural «los días del hijo del hombre» de los v. 22 y 26 es menos bíblico). Este texto tiene paralelos, aunque dispersos, en Mt 24, 26-27. 37-39. 17-18.41.28. Todos estos elementos pueden provenir de la fuente común a Mateo y a Lucas en la que se encontraban sin duda los v. 28-30 y 34 de Lucas. El v. 33 de Lucas proviene de una sentencia de Jesús, transmitida aisladamente por varios conductos de la tradición. Podemos atribuir a la redacción de Lucas los v. 22.25.32.37a.

En su forma actual, en el texto de Lucas, este discurso consta de cuatro partes:

a) v. 22-25. Antes del día del hijo del hombre: deseo de ver este día y decepción de la espera (v. 22); falsos anuncios de su presencia (v. 23); su llegada triunfal, inesperada (v. 24); preámbulo de la pasión (v. 25) que evoca 9, 22; 12, 48-50; 24, 26.

b) v. 26-30. Llegada inesperada que puede compararse a los juicios de Dios en el diluvio (v. 26-27) y en la destrucción de Sodoma (v. 28-30).

c) v. 31-33. Exhortación: sacrificar todo para salvarse.

La llegada del reino

(Lc 17, 20-18, 8)

- I. Presencia del reino de Dios (17, 20-21).
- II. Venida final del hijo del hombre (17, 22-37).
 - a. Antes del día del hijo del hombre (17, 22-25).
(27, 22-23 = Mt 24, 26-27).
 - b. La llegada inesperada (17, 26-30).
(17, 26-27 = Mt 24, 37-39).
 - c. Exhortación a la vigilancia (17, 31-33).
(17-31 = Mt 24.17-18; Mc 13, 31-33).
(17, 33 = Mt 16, 25; 10, 39; Mc 8, 35;
Lc 9, 24; Jn 12, 25).
 - d. Base de la exhortación (17, 34-37).
(17, 35 = Mt 24, 41).
(17, 37 = Mt 24, 28).
- III. Orar en la espera (18, 1-8).

d) v. 31-33. Base de la exhortación: cada uno será juzgado personalmente (v. 34-35); tan difícil será escapar del juicio como que un cadáver escape a los buitres (v. 37; cf. Is 18, 16; 34, 15-16; Jr 7, 33; 12, 9...; Ez 39, 17; Ap 19, 17-18).

Así, pues, en este texto encontramos no tanto una descripción del juicio final (contrariamente a Lc 21, 25-27 o Mt 25, 31-46) cuanto una proclamación de su repentina venida y sobre todo una exhortación a estar preparados a enfrentarse con él (cf. Lc 12, 35-48 y 21, 34-36). Como en varios pasajes de su obra, Lucas excluye la llegada inminente del juicio (v. 22-23: cf. 19, 11; 21, 8-9; Hch 1, 6-7). La experiencia le ha hecho descubrir la dimensión temporal de la iglesia.

En el estudio del misterio de Jesús en Lucas, la característica más importante de esta perícopa es la atribución a Jesús del título de hijo del hombre. En este punto, Lucas no se separa en nada de Mt y de Mc. Siempre pone el título en boca de Jesús (salvo en Hch 7, 56, del que nos ocuparemos más adelante). Como los otros dos sinópticos, lo utiliza generalmente para expresar las tres funciones de Jesús:

- su función «escatológica», unida evidentemente al juicio del final de los tiempos (9, 26; 12, 8.40; 17.22.24.26.30; 18, 8; 21, 27.36);

- su función «histórica» en su misión terrestre con sus «poderes» (5, 24; 6, 5), su función de signo (11, 30) y de salvador (19, 10), su pobreza (9, 58) y la oposición de sus adversarios (7, 34; 12, 10);

- su pasión querida por Dios (9, 22.44; 17, 25; 18, 31; 22, 22.48; 24, 7).

Sin embargo, en el uso del título de hijo del hombre podemos percibir algunas características propias de Lucas:

- es el único que lo utiliza para indicar la presencia de Jesús con los suyos en la iglesia después de pascua (6, 32; 22, 69; Hch 7, 56);

- después de pascua no lo pone más que una vez en boca de la iglesia, por medio de Esteban en el momento de su muerte (Hch 7, 56); es muy probable que se trate de una tradición palestina;

- nunca aparece en las revelaciones de los relatos de la infancia.

Estos hechos nos autorizan a presentar algunas interpretaciones.

- Lucas considera que este título es una designación tradicional de Jesús, que tiene su origen en el maestro mismo;

- la considera como una fórmula palestina, no utilizada en el mundo helenístico, en el que difícilmente podría ser entendida (Pablo no la utiliza jamás);

- Lucas la utiliza para señalar la unidad del misterio de Jesús en las diversas fases de su misión: su vida terrestre (durante la cual sólo él le da el título de salvador: cf. 19, 10), su pasión, su función de resucitado en la iglesia (típicamente lucano), su venida escatológica (el más antiguo aspecto del título);

- la ausencia de este título en las revelaciones de la

infancia parece indicar que Lucas le atribuye menos importancia que a los de «Hijo de Dios», de «Señor» y de «Cristo, hijo de David».

4. La parábola del noble que se va a recibir el título de rey (19, 11-27)

La tercera sección de la subida a Jerusalén se termina, como las dos primeras (13, 18-21; 17, 7-10), con una parábola. Esta parábola está encuadrada por dos exclamaciones mesiánicas dirigidas a Jesús, una por el ciego de Jericó («hijo de David», 18, 38-39), y la otra por «la masa de los discípulos» («el rey que viene en nombre del Señor», 19, 37-38). Este contexto nos está indicando ya que la parábola tiene un cariz mesiánico.

En el texto del evangelio de Mateo nos encontramos con un paralelo en la parábola de los talentos (Mt 25, 14-30: de donde proviene seguramente el nombre de «parábola de las minas», que se le da generalmente). Pero el texto de Lucas es muy diferente del de Mateo, tanto por el contexto (Mateo la presenta en su discurso escatológico) como por el tono del mismo. Lucas nos ofrece todos los elementos fundamentales de la parábola de Mateo (Lc 19, 12a.13.15b-26), pero es el único que añade una serie de elementos que constituyen la historia del noble que se va a recibir el título de rey (v. 12b.14-15.27, así como 17b y 19b): esta historia parece que está calcada en la de Arquelao que se fue a Roma para pedir el nombramiento de rey después de la muerte de su padre Herodes el grande, el año 4 antes de nuestra era (y que nos es conocida por el relato del historiador judío Flavio Josefo). Se han propuesto varias hipótesis para explicar la relación entre los dos textos: ¿se trata de dos parábolas diferentes primitivamente (total o parcialmente), o de una parábola original, la de Lucas, abreviada en Mateo, o la de Mateo desarrollada por Lucas? Muchos piensan actualmente que el desarrollo de la parábola original se debe a Lucas, es decir que el texto de Mateo sería más primitivo. Dos datos apoyan esta opinión: el particular interés que Lucas muestra por la realeza de Jesús (Lc 1, 33; 19, 38; 22, 29-30; 23, 42; Hch 17, 7) y el hecho de que sólo Lucas

presenta en su evangelio una serie de datos sobre los diversos Herodes ²⁹.

La parábola de Mateo tiene una finalidad exclusivamente moral: cada uno de nosotros debe hacer fructificar su talento. La de Lucas, sin suprimir esta finalidad, sitúa en el primer plano la entronización real de Jesús, base de su función de juez escatológico. Arquelao había ido a Roma a buscar su investidura de manos de Augusto. Jesús, destinado a la realeza desde su nacimiento (1, 32-33; 3, 23-30), debe «partir» (9, 31) para obtener su entronización plena (19, 12). La encuentra en su Padre al resucitar, después de haber pasado por la muerte (Lc 22, 69; 23, 42; 24, 26; Hch 2, 36; 13, 31). Cuando Arquelao partió para Roma para pedir a Augusto que confirmase el testamento de Herodes que le nombraba rey, una delegación de 50 judíos le había seguido para pedir al emperador la supresión de la realeza y la incorporación directa de su país al imperio (v. 14). Ahora, Jerusalén va a rechazar a Jesús (19, 41-44); su pueblo (Hch 2, 23; 3, 13...), y principalmente los dirigentes de Israel (Lc 22, 2.66-71... Hch 4, 10; 5, 30...), le rechazarán igualmente. (El «odio» de sus «compatriotas» se explica mejor en la mente de Lucas que en boca de Jesús o de la iglesia judeo-cristiana). Pero Arquelao, en definitiva, había vuelto de Roma con el poder sobre Judea; Josefo no nos dice que se vengase de los que se habían opuesto a su investidura, pero en otras ocasiones nos habla de su crueldad y de su tiranía: el sentido del versículo 27 de la parábola es éste. Lucas parece que aplica este gesto a la ruina de Jerusalén, ya que insiste varias veces sobre ella (19, 41-44; 21, 20-24; 23, 28-31), presentándola como el castigo del rechazo de Jesús por la ciudad (19, 44).

De esta forma, la parábola de Lucas está totalmente centrada en la investidura real de Jesús. Pero antes es necesaria la «marcha» del Cristo que provoca el rechazo de Israel. Jesús volverá investido con el poder real para realizar el juicio. Con otras imágenes encontramos la misma enseñanza en Lc 17, 22-37.

²⁹ Tocante a Herodes Antipas, cf. más arriba p. 27 (2. El profeta destinado a la muerte); por lo que se refiere a Herodes Agripa I, Hch 12, 1-23; referente a Herodes Agripa II, Hch 25, 13-26, 32.

Nos queda estudiar la función de la parábola en su contexto. La subida a Jerusalén está para terminar. Jesús es saludado hace poco como hijo de David por el ciego de Jericó (18, 38-39); va a entrar en la ciudad bajo las aclamaciones de sus discípulos que lo proclaman rey (19, 37-38). Pero Jerusalén lo rechazará (19, 41-44), como lo acaba de anunciar en su parábola (19, 14). En el umbral de la tercera parte del evangelio, esta parábola, así como la escena siguiente, proclaman el acontecimiento total de pascua, como al comienzo de su misión el episodio de Nazaret (4, 16-30) prefiguraba igualmente la salvación ofrecida por Jesús y el rechazo de Israel³⁰.

★

No nos ha sido posible comentar en estas líneas todos los textos cristológicos de la subida a Jerusalén. Esperamos que los pocos textos estudiados hayan permitido comprender cómo este viaje manifiesta el misterio de Jesús. El maestro viene a Jerusalén para morir y resucitar en esta ciudad. Así es como será entronizado en su realeza, fundada sin embargo desde su nacimiento (1, 31-33.43; 2, 11-26) y sobre la misión que había recibido ya en su bautismo (3, 22).

³⁰ Véase J. JEREMIAS, *Las parábolas de Jesús*. Verbo Divino, Estella 1970; M. DIDIER, *La parabole des talents et des mines*, en *De Jésus aux Évangiles*. Gembloux 1967, 248-271.

JERUSALEN

(Lc 19, 29-24, 53)

En la tercera parte de su evangelio, Lucas nos presenta el mismo cuadro general que Mateo y Marcos. En los tres podemos distinguir tres secciones:

- 19, 29-21, 38: actividad de Jesús en Jerusalén.
- 22-23: la pasión de Jesús.
- 24: el día de pascua en Jerusalén.

Lucas, en cada una de estas secciones, y sobre todo en las dos últimas, nos ofrece un relato de gran originalidad.

I. LA ACTIVIDAD DE JESUS EN JERUSALEN (19, 29-21, 38)

En esta sección, Lucas presenta los mismos episodios que Marcos y Mateo. Pero al primero de estos episodios lo colorea con una forma y un sentido muy característicos.

1. La entrada de Jesús en Jerusalén (19, 29-48)

Este episodio se encuentra en los cuatro evangelios y el relato de Lucas, en sus versículos 29-36 y 45-48, es muy semejante al de Marcos. Está de acuerdo con Mateo, contra Marcos, en presentar la expulsión de los vendedores del templo como la conclusión de la entrada mesiánica de Jesús. Ofrece también algunos contactos ligeros con Jn 12, 13 (título de «rey» = Lc 19, 38); 12, 17 (la mención de los milagros = Lc 19, 37); 12, 19 (reacción de los fariseos = Lc 19, 39). La originalidad de Lucas es más patente en los versículos 35b, 37-38, que evocan por otro lado el relato de la consagración de Salomón (1 Re 1, 33.38.40. 39 en el texto griego): en este rey se puede ver

el tipo del mesías, ya que es el hijo de David, y su nombre significa «el pacífico» (1 Cr 22, 9). Lucas es el único que nos presenta en los v. 39-40 y 41-44 pequeños detalles elaborados a partir de datos antiguos (véase Mt 21, 15-16 para los v. 39-40). Finalmente, su redacción organiza y unifica sus materiales, señalándonos tres «etapas» sucesivas (v. 29.37.41) antes de la «entrada» final en el templo (v. 35), así como el conjunto de la enseñanza de Jesús «todos los días» en este lugar (v. 47-48).

En la organización de la comitiva (v. 29-36), el relato de Lucas no se diferencia casi nada del de Marcos³¹; solamente en el v. 32 señala la exactitud de la previsión de Jesús (las mismas palabras, en Mc 11, 6, señalan la obediencia de los discípulos a la orden del maestro) y presenta en el v. 35 un primer contacto con 1 Re 1, 33 (biblia griega).

El v. 37 constituye una nueva fase y presenta varios contactos con el cortejo real de Salomón (1 Re 1, 38-40); introduce una nueva sección (v. 37-40) en la que se enfrentan dos interpretaciones de Jesús siguiendo la perspectiva tan propia de Lucas según la cual los hombres se dividen ante Jesús (cf. 2, 34 y 12, 51; nótese igualmente Mt 21, 15-16):

- «la masa de los discípulos» aclama a Dios por los milagros del maestro³². Bendice a Jesús como «el rey que viene en nombre del Señor» (v. 38). La fórmula es menos semítica que la de Marcos o Mateo con sus Hosanna y sus diversas referencias a David, pero sirve para proclamar, al igual que las otras, al rey mesías. La aclamación final «Paz en el cielo y gloria en lo más alto de los cielos» se parece a la fórmula himnica de los ángeles en navidad (2, 14), pero sitúa la paz en el cielo, junto a Dios, ya que sólo él la puede dar (cf. v. 42). Todo se termina proclamando la gloria de Dios como en Mateo y Marcos (parece que Lucas intenta «traducir» el segundo Hosanna

³¹ ¿Ve Lucas en el monte de los olivos (v. 29.37) el lugar de las manifestaciones divinas, como Zac 14, 4 y el judaísmo? El hecho de que localice la ascensión de Hch 1, 12 en este monte podría apoyar esta interpretación (22, 39 es menos significativo).

³² La reacción de la muchedumbre (Lc 7, 16; 9, 43; 18, 43; Hch 4, 21) o del beneficiario del milagro (Lc 5, 25; 13, 13; 17, 15; 18, 43; Hch 3, 9) es una característica propia de Lucas.

por «gloria», curiosamente sin destinatario, al contrario que Lc 2, 14). De esta manera, los discípulos proclaman su fe: en Jesús reconocen al rey mesías que trae la salvación de Dios.

- Frente a estos creyentes, los fariseos aparecen por última vez en el relato de Lucas (v. 39). Tratan a Jesús con todo respeto y le llaman «maestro»; no le atacan, pero sin embargo le invitan a que haga callar a sus discípulos. ¿Cómo debemos entender esta intervención, como una protesta o como una invitación a la prudencia? La redacción de Lucas no permite sacar una conclusión clara. Lo que sí es claro es que no creen en la realeza mesiánica de Jesús. Este no hace nada para que sus discípulos se callen (v. 40); no les manda callar, contrariamente a lo que había hecho en la confesión de Pedro (9, 21). Ha llegado el tiempo de afirmar claramente y en público su realeza. Su venida a Jerusalén es una visita real (Lucas probablemente piensa en las visitas de los soberanos helenos a las ciudades de su reino, a sus «parusías»). La oscura sentencia final («las piedras gritarán»), ¿es solamente una hipérbole? ¿Está ya haciendo alusión a la ruina de Jerusalén? La siguiente pericopa podría inclinarnos a la segunda interpretación.

Jesús se va acercando poco a poco (v. 41). Se encuentra ya frente a frente con Jerusalén (v. 42-44). Según el plan común a los tres sinópticos, Jesús no ha predicado todavía en la ciudad. Pero tanto aquí como en 13, 34, Lucas nos hace ver que este plan es bastante artificial. En efecto, Jesús llora sobre la ciudad y constata que ésta no ha sabido reconocer en su venida el camino de la paz (v. 42; cf. 19, 38); describe su ruina (v. 43-44); y proclama claramente la causa de ésta: Jerusalén ha rechazado la salvación que Dios le ofrecía en la visita real de Jesús (v. 44). En este oráculo, propio de Lucas, éste utilizado sin duda viejos materiales de tradición semítica; por otro lado, la toma de Jerusalén por Tito en el 70 contribuye a precisar lo con más claridad. Lo que pretende sobre todo es mostrar en la venida de Jesús a la ciudad la ocasión que Dios había ofrecido a ésta para su salvación, ocasión que rechaza.

Finalmente, Jesús llega al templo, meta de todo su

caminar (v. 45). Hasta ahora, Lucas repetía constantemente que el maestro caminaba hacia Jerusalén (9, 51.53; 13, 22.23; 17, 11; 18, 31; 19, 28). Pero Lucas ve en la ciudad el lugar de la revelación que se realiza de manera especialísima en el santuario (1, 9; 2, 27.46; 4, 9; 24, 53). Jesús acaba de presentarse como rey, en un cortejo análogo al de Salomón, proclamando su juicio sobre la ciudad infiel. A continuación manifiesta el sentido de su realeza: restaura el templo en su función de casa de oración (v. 45-46) para Israel (no «para los paganos», como en Mc 11, 17, que reproduce Is 56, 7); se instala en él para enseñar «todos los días». No es pues el mesías político de la esperanza nacionalista, sino el rey que viene a visitar a su pueblo para asegurar el culto de Dios y para proclamar su palabra³³.

2. Otros textos

Los capítulos 20-21 presentan varios aspectos del misterio de Jesús.

Respondiendo a la pregunta de los sanedritas a propósito de su autoridad, Jesús se solidariza con Juan bautista, el profeta (20, 1-8).

Añade la parábola del hijo querido a quien se asesina (20, 9-19), en la cual, como Marcos y Mateo, asimila la muerte de Jesús a la de los profetas; pero es el único que presenta a Jesús como piedra fundamental y como piedra de tropiezo (v. 17-18 = Is 28, 16 y 8, 14-15; cf. Lc 22, 34).

La pregunta de Jesús sobre el Cristo Señor de David (20, 41-44) sugiere, como en Marcos y Mateo, la trascendencia de su mesianidad.

En el discurso escatológico (21, 8-36), los tres sinópticos anuncian la vuelta de Jesús al final de los tiempos (cf. Lc 17, 22-37), pero Lucas señala el plazo de este final (v. 9-12) y lo distingue, con más claridad que Marcos y Mateo, de la ruina de Jerusalén (v. 20-24)

³³ Véase A. PAUL, *L'entrée de Jésus à Jérusalem: Assemblées du Seigneur*, n. 19 (1971) 4-26.

II. LA PASION DE JESUS (22-23)

Al igual que Marcos y Mateo, Lucas consagra a la pasión de Jesús un largo relato, abriéndolo como ellos por los dos actos que le dan sentido: la reunión de las autoridades judías que deciden matar a Jesús (se trata del rechazo de Cristo por su pueblo), y la última cena, en la que Jesús ofrece su vida por la alianza (que equivale a la constitución del nuevo pueblo de Dios). Los tres sinópticos están de acuerdo en la presentación de los episodios siguientes y en su orden, y Juan se les une a partir de la detención de Jesús. A continuación, los cuatro presentan la misma serie de escenas hasta la de la tumba abierta en la mañana de pascua. Esta construcción uniforme debe tener su origen probablemente en una antigua tradición formada ya en los primeros tiempos.

Sin embargo, cada uno de los evangelistas posee en este relato su propia originalidad, conseguida gracias a sus propios datos y a su trabajo redaccional; lo mismo sucede con Lucas. Su relato presenta tal número de elementos propios y un pensamiento tan característico, que muchos críticos han pensado que en este punto Lucas abandonaba el relato de Marcos para seguir otra fuente continua durante todo el relato de la pasión. Sin embargo, esta solución es difícil de defender sólidamente. En efecto, aunque es cierto que Lucas dispone de numerosos materiales originales, no es tan seguro que estos elementos sean homogéneos y que provengan de una fuente única; por otro lado, es evidente que Lucas continúa utilizando a Marcos. De todas maneras, lo que sí se debe decir es que Lucas ha transformado profundamente los datos que se le ofrecían, introduciendo en su texto una comprensión muy personal del misterio³⁴.

³⁴ Referente a la pasión-resurrección en general, puede verse: P. BENOIT, *Passion et résurrection du Seigneur* (col. Lire la Bible, n. 6). Cerf, Paris 1966, 391 p. (comentario claro y sólido partiendo de Getsemani); A. VANHOYE, *Les récits de la passion dans les évangiles synoptiques: Assemblées du Seigneur*, n. 19 (1971) 38-67 (estudio breve, que parte de la detención de Jesús); E. CHARPENTIER, *Cristo ha resucitado*. Verbo Divino, Estella 1976.

1. La última cena (22, 14-38)

Los tres sinópticos nos cuentan al principio de la pasión la última cena en la que Jesús expresa el sentido que da a su muerte en el gesto profético de la ofrenda del pan y del vino.

Aunque todos nos cuenten el mismo hecho, el relato de Lucas es muy diferente de sus paralelos:

- por su formulación del gesto eucarístico, que es más parecido a la de Pablo (1 Cor 11, 23-25), contrariamente a lo hecho por Marcos y Mateo;

- por la presentación de este gesto (v. 19-20) antes del anuncio de la traición de Judas (v. 21-23), contrariamente a lo que sucede en Marcos y Mateo;

- por la acumulación de numerosos elementos sobre la última pascua (v. 15-18), la lección del servicio de Jesús (v. 24-27), una promesa a los doce (v. 28-30), advertencias a Pedro y a los discípulos sobre las pruebas que se avecinan (v. 31-34, 35-38). El v. 18 de Lucas se encuentra en otro lugar en Mc 14, 25 y Mt 26, 29. Igualmente, otros versículos se sitúan en diferentes contextos: los v. 24-27 en Mc 10, 42-52 y Mt 20, 25-28; los v. 28 y 30 en Mt 19, 28; los v. 33-34 en Mc 14, 29-30 y Mt 26, 33-34. Bastantes, sin embargo, son propios de Lucas: los v. 15-17.29.31-32.35.38.

Estos hechos plantean el problema de las fuentes de Lucas, como ya dijimos anteriormente. Debemos señalar, por otro lado, un hecho particular. La fórmula eucarística (v. 19-20) es muy semejante a la de Pablo en 1 Cor 11, 23-25, aunque parece que Lucas la haya recogido más bien de la práctica de las iglesias paulinas que de una tradición textual (ignoramos, sin embargo, si conoció 1 Cor).

De todas maneras, su texto, en su forma actual, constituye una unidad literaria: un discurso de despedida, un testamento de Jesús, prelude de los discursos de después de la cena en Jn 13-17. En él encontramos lo que Jesús piensa sobre su muerte, e igualmente las advertencias y enseñanzas que saca para «los apóstoles» (v. 14), es decir, para toda la iglesia posterior.

Según Mc y Mt, la preparación de la pascua se realiza por la iniciativa de los discípulos; según Lucas, es Jesús quien la toma (22, 8). Pero Lucas es el único que presenta explícitamente la última cena como una comida pascual (v. 15-18), señalando de esta forma la intención de Jesús: ha deseado comer esta pascua antes de morir (v. 15); será su última pascua, hasta que este rito profético «se cumpla» en el reino de Dios. Los v. 17-18 repiten paralelamente el mismo anuncio a propósito de la copa pascual³⁵. Todo esto quiere decir que el rito pascual de la antigua alianza era un «tipo», un anuncio del festín que será la vida del pueblo de Dios en el tiempo de la salvación, según la imagen bíblica (Is 25, 6) que Jesús ha utilizado varias veces (Lc 13, 28-29; 14, 15-24 y Mc-Mt 22, 30). Para Jesús, este rito toca a su fin, ya que va a instituir otro para sus discípulos.

La fórmula eucarística de Lucas (v. 19-20) se separa de la de Marcos y Mateo, acercándose a la de Pablo. Las palabras sobre el pan precisan dos puntos (v. 19): el cuerpo de Cristo es dado «por vosotros», lo que presta aparentemente a su muerte el aspecto de un sacrificio (eventualmente, de un martirio); los discípulos deberán repetir este gesto «en memoria mía»; después de los v. 15-18 sobre la antigua pascua, que era el memorial del sacrificio en el que Israel había encontrado la libertad (Ex 12, 14; Sal 111, 4; cf. Dt 16,3), este mandamiento de Jesús insta una pascua nueva, que deberá celebrarse en memoria de su muerte sacrificial, liberadora para el pueblo de Dios. Las palabras sobre la copa (v. 20) anuncian la nueva alianza (cf. Jr 31, 31) que constituye el nuevo pueblo de Dios. Esta alianza se realiza «en la sangre» de Jesús, lo cual da a su muerte el aspecto de un sacrificio de alianza comparable al del Sinaí (Ex 24, 3-8, evocados en Mc 14, 24 y Mt 26, 28). Como el cuerpo de Cristo ha sido «dado por vosotros», su sangre es «derramada por vosotros». Aquí, Lucas completa la fórmula de Pablo, volviendo a la de Marcos y Mateo, aunque se diferencia en un punto: Mc-Mt hablan de la sangre derramada «por la

³⁵ El v. 18 proviene sin duda de la misma fuente que Mc 14, 25 y Mt 26, 29, pero está mejor situado que en éstos, donde este anuncio se refiere al vino eucarístico.

muchedumbre», y piensan probablemente en la muerte expiatoria del servidor del Señor en Is 53, 12. Lucas dice «por vosotros». Ello no quiere decir que excluya la universalidad de la salvación obtenida por la muerte de Cristo, pero adapta este anuncio a quienes toman parte en la eucaristía, al mismo tiempo que deja de lado el aspecto expiatorio de la muerte de Jesús (la misma tendencia se encuentra en los v. 27 y 37; cf. Hch 8, 32-33).

La lección de Jesús a los apóstoles, que discuten por saber quién obtendrá el primer puesto (v. 24-27), responde versículo por versículo al texto de Mc 10, 42-45 y Mt 20, 25-28. Sin embargo, es muy diferente en su formulación, sobre todo en su versículo 27 donde Mc 10, 45 y Mt 20, 28 hacen alusión una vez más al oráculo del Señor (Is 53, 10-12). Los críticos intentan llegar hasta la forma «primitiva» del texto. De todas maneras, en este contexto donde Jesús se enfrenta con la muerte, Lucas define su función como la de un servidor, que se humilla voluntariamente, sin presentar por ello la idea de expiación. Su pensamiento está muy cerca de las ideas expresadas en el himno citado en Flp 2, 7-8.

La promesa de Jesús a los apóstoles (v. 28-30) ofrece un fuerte contraste con la anterior lección de humildad: como en Flp 2, 6-11, la exaltación sucede a la humillación. Ahora Jesús habla como heredero del reino; dispone de él³⁶; habla de «mi reino»; promete a los apóstoles festejos y alegrías en él (22, 16.18), así como la participación en su poder real sobre todo el pueblo de Dios, ya que van a compartir sus sufrimientos (v. 28). Una vez más, Lucas nos dice que la pasión es el camino de la gloria (cf. 12, 49-50; 17, 25; 24, 26).

En los anuncios que siguen, nos encontramos todavía con algunos otros aspectos que determinan la función de Jesús: ha orado ya para que la fe de Pedro no desfallezca (v. 32), lo cual muestra su función de intermediario ante el Padre; va a ser «contado entre los criminales», según la fórmula de Is 53, 12 (v. 37): una vez más, Lucas aplica a Jesús el oráculo del servidor, sin mencionar la continua-

³⁶ El verbo que aquí se traduce por «disponer» puede significar «disponer por testamento» y «hacer alianza». Es posible que haga alusión a 22, 20.

ción del texto en el que se habla de su función expiatoria (lo mismo hace en Hch 8, 32-33 = Is 53, 7-8).

De esta forma, el relato de la última cena presenta diversas interpretaciones de la muerte de Jesús (hay varias «teologías», ya que ningún lenguaje puede expresar totalmente en una única imagen la plenitud del misterio)³⁷:

- antes de que sus adversarios le maten, cuando todavía está libre, Jesús da su vida «por» los suyos. En el contexto bíblico, este acto tiene un aspecto sacrificial (el judaísmo podría darle sentido de martirio);

- el aspecto sacrificial de esta oblación se apoya en la evocación de los sacrificios de la pascua (carácter de la cena, institución de un «memorial») y de la alianza (palabras sobre la copa de vino). No se trata evidentemente más que de imágenes y de comparaciones. Pretenden, no tanto expresar el «mecanismo» de la salvación, cuanto los frutos de la muerte de Jesús: de ésta nacerá el pueblo de Dios liberado de una vez para siempre del mal (pascua), al fin pueblo fiel (la nueva alianza);

- Lucas señala menos que Pablo y Mt 26, 28, el carácter expiatorio y «ritual» de esta muerte, y, más que ellos, su aspecto «humano» de servicio y de humillación (v. 27.37). Evoca para ello el oráculo del servidor, pero sin señalar sus aspectos expiatorios, probablemente porque considera la muerte de Jesús más bien como la muerte de un profeta, como un testimonio (un «martirio»);

- esta humillación voluntaria conduce a Jesús y a los suyos a la gloria del reino (v. 28-30), que es el cumplimiento de la pascua (v. 16) y de la alianza (v. 20)³⁸.

³⁷ Véase A. GEORGE, *Le sens de la mort de Jésus pour Luc*: Revue Biblique (1973) 186-217.

³⁸ Véase P. BENOIT, *Le récit de la Cène dans Luc 22, 15-20*: Revue Biblique (1939) 357-393 (trabajo técnico y serio cuyas conclusiones adoptamos); J. DELORME, *La Cène et la Pâque dans le Nouveau Testament*: Lumière et Vie, n. 31 (1957) 9-48; P. BENOIT, *Les récits de l'institution et leur portée*, en el mismo número, 49-76; H. SCHURMANN, *Le récit de la dernière Cène*. X. Mappus, Lyon 1966, 96 p. (se trata de una clara presentación de un estudio técnico y original sobre las fuentes de Lucas. Posición muy diferente de la de Benoit).

2. La oración en el monte de los olivos (22, 39-46)

Después de la esperanza, la paz y la majestad de la última cena, en la que Jesús revela el sentido sagrado de la copa de la salvación, su oración en el monte de los olivos muestra el aspecto doloroso que esta copa representa para él. Aquí se descubre toda la verdad de su humanidad, lo que le constituye en auténtico hermano nuestro, salvador nuestro desde lo más íntimo y profundo de nuestro sufrimiento³⁹.

Lucas saca de este relato una lección para los discípulos, al enmarcarlo en dos exhortaciones a orar para no caer en la tentación (v. 40 y 46: el primer versículo es propio de Lucas, mientras que el segundo se convierte en la conclusión del relato). De esta forma, nos sugiere que Jesús nos ha dado ejemplo triunfando de la tentación por la oración; para mostrarnos la tentación, nos presenta frente a frente la voluntad del Padre y la del Hijo (v. 42).

En estos momentos de prueba, Jesús es auténticamente hombre. El Padre no responde a su oración más que con el envío de un ángel (v. 43). Esto no constituye una realidad de tipo maravilloso, sino que más bien representa la humillación; evoca el relato de Elías en el momento de su desesperación (1 Re 19, 7-8). En este combate «doloroso», Jesús se encuentra consternado hasta sudar sangre (v. 44). Pero, al final, de pie, se preocupa solamente de los suyos (v. 45)⁴⁰.

3. Jesús ante el sanedrín (22, 66-23, 1)

El relato de Jesús ante el sanedrín ofrece una serie de contactos claros con los de Marcos (14, 55-64) y de Mateo (26, 59-66): el sanedrín, la pregunta sobre los títulos de Cristo y de Hijo de Dios, el hijo del hombre a la derecha del

poder: «¿qué necesidad tenemos ya de testigos?»... Sin embargo, el texto de Lucas es al mismo tiempo muy diferente: Jesús es llevado ante el sanedrín por la mañana, y sólo una vez (en Mc Mt la sesión del sanedrín tiene lugar durante la noche, y a la mañana siguiente hay otra sesión); Lucas no habla ni de falsos testigos ni de las palabras de Jesús sobre la ruina del templo (aunque conoce estos datos de la tradición, como lo muestran el v. 71 y Hch 6, 14). Lucas centra la escena sobre todo en la misión de Jesús: distingue los títulos de «Cristo» (v. 67) y de «Hijo de Dios» (v. 70), que en Mc Mt se encuentran unidos, y pasa de uno a otro con la misma progresión que en 1, 32 y 1, 35. Aquí nos encontramos con un paralelo curioso con Jn 10, 24.36.

Una vez más, los autores discuten sobre las fuentes de Lucas. Nos parece probable que trabajó partiendo del evangelio de Marcos, presentando al mismo tiempo su propia interpretación del acontecimiento.

Desde el primer momento, la discusión se centra en la función que Jesús asume. Todo el sanedrín le pregunta: «¿Eres el Cristo?» (v. 67); parece que el título se entiende en el sentido temporal y nacionalista de la época.

Jesús responde, pero aportando una serie de reservas señaladas únicamente por Lucas: es igual que responda o no, ya que de todas maneras no le van a creer (v. 68), y su mesianidad no puede ser comprendida más que en la fe; no puede responder más que preguntando, ya que la mesianidad es equívoca (cf. Jn 18, 34) y sabe que no le van a responder; algunos manuscritos de calidad añaden «y no me soltaréis»; Jesús no se hace ilusiones sobre el final del debate; va a la muerte.

Sin embargo, responde (v. 69). Las reservas que acaba de expresar indican que no tiene ninguna esperanza de ser acogido ni entendido. Pero no puede negar a las autoridades religiosas de su pueblo su testimonio sobre la misión que Dios le ha confiado. Morirá como los profetas, pero antes habrá dicho quién es. No utiliza en su respuesta el título de Cristo, excesivamente cargado de equívocos carnales. Se presenta como hijo del hombre, y anuncia su próxima entronización a la derecha de Dios. La fórmula utiliza los términos de Mc 14; 62 y Mt 26, 64, pero su sentido es muy diferente. En Mc Mt, Jesús anuncia a los que ahora le juzgan que le verán cuando sean juzgados a

³⁹ Volveremos más tarde a hablar de esta oración.

⁴⁰ Véase Y. B. TREMEL, *L'agonie du Christ: Lumière et Vie*, n. 68 (1964) 79-103; P. BENOIT, *Passion et résurrection*, 10-32.

su vez en el momento de su venida al fin de los tiempos; Jesús anuncia su soberanía pascual: a partir de su próxima resurrección, estará sentado a la derecha de Dios como rey (cf. 20, 42; Hch 2.34.36; 5, 31; 7, 53.56).

Los sanedritas se extrañan y protestan: «Luego ¿tú eres el Hijo de Dios?» (v. 40). En este contexto, este título está cargado de la trascendencia divina que expresaba la precedente afirmación. Pero el título de «Hijo de Dios» no puede tener este sentido más que para los judíos que lo consideran generalmente como un epíteto clásico de todo rey (2 Sm 7, 14; Sal 2, 8). En nuestro texto, Lucas toma el término en la plenitud de su sentido cristiano, como en 1, 35; 3, 22; 9, 35; 10, 22.

Jesús acepta este título: le han entendido bien. Sabe que por ello va a morir. De hecho, los sanedritas consideran el debate terminado (v. 71). Llevan a Jesús a Pilato (23, 1), ya que sólo él puede pronunciar la sentencia de muerte.

De esta manera, Jesús morirá por haber proclamado su mensaje y afirmado su mesianidad original, divina. Su muerte acuñará su misión. Por ello es comparable a la de los profetas (cf. Lc 13, 33; Hch 7, 52) y a la de los mártires (cf. el paralelo con la de Esteban en Hch 6, 13; 7, 56-60). Todas estas características son propias de Lucas ⁴¹.

4. Otros textos

Podemos citar, además, otra serie de textos que nos aclaran el misterio de la pasión de Jesús en la obra de Lucas:

- 23, 27-31: la misericordia humana de Jesús por Jerusalén que va a su pérdida al rechazarlo, y por las mujeres y los niños de esta ciudad (cf. 19, 41-44);

- 23, 24: su oración por los responsables de su muerte, con la excusa de su ignorancia (cf. Hch 3, 17 y 13, 27), un tanto diferente de Lc 19, 42. 44;

⁴¹ Véase J. BLINZLER, *Le procès de Jésus*. Mame, 1962, 169-174; P. BENOIT, *Passion et résurrection...*, 109-132.

- 23, 37.38.42: reunión de todas las menciones de la realeza de Jesús; más allá de todo triunfalismo carnal, se define por su poder de salvación;

- 23, 46 (= Salmo 31, 6): su llamada filial al Padre, a quien Jesús dirige su última palabra terrestre, al igual que la primera (2, 49).

III. EL DIA DE PASCUA (24)

Los cuatro evangelios están de acuerdo en situar al término de la pasión el descubrimiento del sepulcro abierto en la mañana de pascua. Pero a partir de este episodio sus divergencias son grandes por lo que toca a los testigos, al lugar y a la fecha de las apariciones pascales.

Lucas cuenta que durante cuarenta días tuvieron lugar estas apariciones a los apóstoles, en Jerusalén (Hch 1, 3-4), hasta el día de la ascensión (Hch 1, 6-11). Pero, en su evangelio, condensa toda esta experiencia pascual en un solo día, comprendiendo en él la ascensión, que como todo lo demás tiene lugar en Jerusalén. La describe en tres escenas, unidas profundamente por el lugar, la fecha y el mensaje de la necesidad de la pasión y de la resurrección de Cristo, que se funda en sus palabras (v. 6-8 y 44; cf. 9, 22) y en las Escrituras (v. 26-27.44-46).

El episodio del sepulcro abierto (24, 1-12)

Contiene en sí varios aspectos cristológicos: Jesús es designado como «el Señor Jesús» (v. 3) y «el viviente» (v. 5), que evoca un título divino del Antiguo Testamento (Jos 3, 10; Jue 8, 19; 1 Sm 13, 49); las palabras de Jesús son tomadas como profecías, comparables a las de la Escritura (v. 6-8) ⁴².

⁴² Véase G. GAIDE, *Il n'est pas ici, il est ressuscité (Lc 24, 1-12): Assemblées du Seigneur*, n. 21 (1969) 68-76.

El maravilloso relato de los discípulos de Emaús (24, 13-25)

Es una pedagogía de la fe en Cristo resucitado. Lleva a los discípulos a superar el escándalo de la cruz gracias a las Escrituras, es decir a la comprensión de la ley de la salvación por la prueba, por el sufrimiento. Muestra a todos los miembros de la iglesia que en todos los tiempos pueden encontrar a su maestro resucitado en las Escrituras y en la fracción del pan ⁴³.

La aparición final a los once (24, 36-53)

Los cuatro evangelios terminan con una aparición única de Jesús a los que más tarde serán sus testigos y portadores del mensaje pascual: en Mt 28, 16-20 y Mc 16, 14-20, se trata de los once; en Jn 20, 19-23, de los discípulos.

En el texto de Lucas, esta aparición es concedida «a los once y a sus compañeros» (v. 33). Su relato se divide en tres secciones lógicamente encadenadas.

Los testigos, que al principio dudan, se convencen finalmente de la realidad de la resurrección de Jesús (v. 36-43). «Reconocen» a Jesús al verlo, porque le escuchan y pueden tocarle, porque le ven comer. Así, pues, el resucitado no es «un espíritu», su cuerpo es real. La insistencia de Lucas en la realidad corporal se explica fácilmente: su evangelio se dirige a griegos cuyo pensamiento dualista admite difícilmente la resurrección de los cuerpos (Hch 17, 32; cf. 1 Cor 15, 12; 2 Tim 2, 18) ⁴⁴. Pero no se le debe achacar una representación «materialista» del cuerpo del resucitado. Muestra su condición radicalmente nueva, al aplicar a estas «apariciones» el vocabulario de las manifestaciones divinas del Antiguo Testamento: «está presente» (24, 36), «se deja ver» (24, 34;

⁴³ Véase J. DUPONT, *Le repas d'Emmaüs: Lumière et Vie*, n. 31 (1957) 77-92; G. GAIDE, *Les apparitions du Christ ressuscité d'après saint Luc (Lc 24, 13-48): Assemblées du Seigneur*, n. 24 (1969) 38-56.

⁴⁴ Juan, que destina su obra a un público semejante, reacciona de la misma manera: cf. Jn 20, 19.20.27. Mateo no conoce este problema.

El «Kerigma» en Lc 24, 44-49

El «Kerigma» (palabra griega que significa «proclamación de una noticia por un heraldo») es lo esencial de la fe que se proclama a los no-cristianos (judíos o paganos), con la finalidad de llegar a lo más íntimo de sus corazones. Lo encontramos principalmente en los cinco discursos de Pedro en los Hechos (2, 14-39; 3, 13-26; 4, 10-12; 5, 30-32; 10, 36-43) y en el de Pablo en Antioquía (Hch 13, 17-41), aunque también es cierto que encontramos igualmente algunos elementos dispersos en las cartas de Pablo ¹.

En las palabras del resucitado, al atardecer del día de pascua, Lucas ha reunido lo esencial del mensaje cristiano ².

● Pasión-resurrección de Cristo anunciadas en las Escrituras: Lc 24, 46 = Hch 2, 23-32; 3, 15-16; 4, 10-11; 5, 30-31; 10, 39-40; 13, 28-30; cf. 26, 22-23.

● Conversión para el perdón de los pecados: Lc 24, 47a = Hch 2, 38; 3, 9; 5, 31; 10, 43; 13, 38-41; cf. 26, 18.

● Los apóstoles = testigos: Lc 24, 48 = Hch 1, 22; 2, 32; 3, 15; 5, 32; 10, 41; 13, 31; cf. 22, 15; 26, 16.

● El espíritu es derramado sobre los testigos para que puedan cumplir esta tarea: Lc 24, 49 a = Hch 1, 4-5; 2, 33.

¹ Trabajo interesante: poner en dos columnas, una frente a otra, los discursos de Pedro y de Pablo. Se observa que ciertos elementos se encuentran en todos los discursos sin excepción. No puede existir un discurso cristiano sin ellos. (Una vez hecho esto, podemos compararlos con nuestra fe o con nuestra predicación...).

² Véase A. GEORGE, *L'intelligence des Ecritures (Lc 24, 44-53): Bible et Vie Chrétienne*, n. 18 [1957] 65-71).

Hch 1, 3; 9, 17; 13, 31; 26, 16), «se hace invisible» (24, 31; Hch 1, 9), se eleva al cielo (24, 51; Hch 1, 9-11).

Una vez establecida la misteriosa realidad de la resurrección de Jesús, los discípulos pueden acceder a la

significación del acontecimiento, acoger el mensaje de pascua (v. 44-49). En primer lugar, Jesús les ofrece la clave del misterio: era necesario (según el designio de Dios) que las Escrituras se cumplieran, como ya él lo había dicho en su vida terrestre. Ahora, el acontecimiento de pascua les «abre» las Escrituras (v. 44-45, sumamente ricos en expresiones típicas de Lucas). A continuación nos encontramos con la enumeración de los artículos del «kerigma», de lo esencial de la fe, que lo iremos encontrando a lo largo del libro de los Hechos en la predicación apostólica: la pasión y resurrección de Cristo anunciadas en las Escrituras, la predicación de la conversión para el perdón de los pecados, la función de «testigos» asignada a los apóstoles. Estos deberán llevar el mensaje «a todas las naciones, empezando por Jerusalén» (v. 47), como nos lo mostrará el libro de los Hechos (cuyo plan se formula en Hch 1, 8). Para la realización de esta tarea, los testigos de Jesús deben recibir el espíritu que éste va a enviarles: por el momento, deben quedarse en Jerusalén y esperarle (v. 49b = Hch 1, 4).

De esta forma, el evangelio llega a su conclusión (v. 50-53). Esta consiste en una última revelación, la visión de la ascensión que manifiesta la gloria del resucitado. Cumple el oráculo mesiánico de la entronización celeste de Cristo «a la derecha de Dios» según el Sal 110, 1, citado ya por Jesús (Lc 20, 42-43; 22, 69) y que la predicación apostólica aplica a la resurrección (Hch 2, 34-36).

En los Hechos, la ascensión tiene lugar cuarenta días después de pascua (Hch 1, 3). Con ella terminan las apariciones del resucitado, una vez que los apóstoles han superado sus dudas y asimilado totalmente el mensaje paschal (este espacio de tiempo es bastante verosímil). Cristo desaparece y confía a sus discípulos la responsabilidad de su obra terrestre. Tiene pues una función eclesial.

En el evangelio tiene lugar el día de pascua, día en el que se condensa artificialmente toda la experiencia paschal (día de más de treinta y seis horas, ya que Lucas quiere mostrar con ello la unidad indivisible del acontecimiento. Subraya más este aspecto que el tiempo necesario para llegar a comprenderlo). La ascensión manifiesta la gloria del resucitado, su soberanía divina. Tiene una función «cristológica».

La resurrección de Jesús acaba de esta forma la revelación de su misterio: es el Cristo anunciado por los profetas, glorificado más allá de su muerte, señor divino invisible presente en su iglesia para siempre en la que concede a todos los hombres el perdón ⁴⁵.

⁴⁵ Véase G. GAIDE, *Les apparitions du Christ...* (nota precedente); A. GEORGE, *Les récits d'apparition aux Onze*, en *La résurrection du Christ et l'exégèse moderne*. Cerf, Paris 1969, 75-104; A. RIDOUARD - M. COUME, *Méditation entre Pâques et la Pentecôte*: Assemblées du Seigneur, n. 28, 49-64.

EL MISTERIO DE JESUS SEGUN SAN LUCAS

No hemos podido estudiar en estas páginas todos los textos de Lucas. Por ello es imposible presentar conclusiones completas y definitivas sobre la manera propia del tercer evangelio de presentar el misterio de Jesús. Sin embargo, podemos intentar deducir, de forma más o menos didáctica, algunas conclusiones.

I. Es evidente que Lucas concuerda en gran parte con Marcos y Mateo

1. En la manera de concebir la revelación de Dios. En los tres sinópticos, Jesús se da a conocer más por sus actos que por sus palabras:

- por su actitud frente al pueblo de Dios: la autoridad de su palabra, sus milagros, su perdón, su interpretación de la ley;

- por su actitud frente a Satán (exorcismo);

- por su actitud frente a Dios: su obediencia (misión) y su oración; los poderes divinos que asume (superación de la ley, perdón de los pecados);

- la revelación por excelencia de Jesús es su resurrección.

2. En la formulación del misterio de Jesús por los títulos de hijo del hombre, Cristo, hijo de Dios.

3. En la comprensión general de Jesús, hombre unido a Dios misteriosamente, y que muere «por» nosotros.

II. Sin embargo, a lo largo de las páginas precedentes hemos ido descubriendo una presentación del misterio de Jesús propia de Lucas.

1. Procedimientos originales:

- mensajes divinos del evangelio de la infancia (ángeles, profetas) que proclaman este misterio;

- el empleo de las Escrituras: en la mente de Lucas, el resucitado las «abre» (Lc 24, 25-27.44.45; cf. su empleo en los Hechos). En el evangelio, Lucas las utiliza por medio de la tipología. No es que sea él quien la haya creado (cf. la multiplicación de los panes paralela al maná), sino que recurre a ella más frecuentemente que Mateo y Marcos, presentando a Jesús bajo los rasgos de Elías, Moisés, Salomón... poniendo en paralelo la eucaristía y la pascua judía...

2. Lucas subraya algunas características particulares de la acción de Jesús:

- frente al pueblo de Dios, insiste en su relación con los pobres, los pecadores, las mujeres; en el perdón; en el

hecho de que encuentra oposición y que ante él el pueblo se divide;

- frente a Satán, señala la victoria de Jesús (10, 38; 11, 21-22; 13, 10-17) y el esfuerzo supremo de Satán contra Jesús en la pasión (4, 13; 22, 3. 53);

- frente a Dios: insiste en la oración de Jesús y en su obediencia («es necesario...»); indica la acción del espíritu y del poder divino sobre Jesús (al final de los milagros, la alabanza se dirige a Dios).

3. Lucas atribuye a Jesús varios títulos específicos:

- profeta: por su mensaje (4, 18...), sus milagros (7, 16; cf. la tipología de Elías), su muerte (13, 33, y es en este sentido en el que aplica a Jesús el oráculo del servidor de Is 53);

- salvador (2, 11);

- el señor (rey divino): 2, 11, y 18 veces en los relatos.

4. Estos hechos manifiestan varios aspectos característicos de Jesús:

- su humanidad: en su pobreza, sus tentaciones, su oración, su obediencia; en su acogida de la gente humilde

y marginada; en sus fracasos, su alegría; en su unión con toda la humanidad y su función de nuevo Adán (3, 23-38);

- su excepcional unión con Dios, proclamada por las revelaciones de la infancia, el mensaje de pascua (envía el espíritu de Dios), los títulos de salvador, señor e hijo de Dios (que Lucas utiliza de manera especial y no los pone nunca en boca de hombres)⁴⁶;

- el sentido de su muerte, humillación previa para la gloria;

- su progresiva investidura real: desde su concepción, Jesús es el heredero del trono de David; en el bautismo recibe una misión real; en la pascua es entronizado (22, 69; ascensión, Hch 2, 36); la manifestación de su realeza tendrá lugar a su vuelta⁴⁷.

Para Lucas, Jesús es el «Hijo de Dios» desde el origen de su existencia (1, 35; 2, 49). Pero como todo hombre, cumple su misión de Cristo rey en el tiempo.

⁴⁶ Véase A. GEORGE, *Jésus Fils de Dieu dans l'évangile selon saint Luc*: Revue Biblique (1965) 185-209.

⁴⁷ Véase A. GEORGE, *La royauté de Jésus dans l'évangile de Luc*: Sciences Ecclésiastiques (1962) 57-69.