



11. La Parábola

a) El trasfondo veterotestamentario de la parábola

Dentro de la historia narrada, pocos elementos son totalmente originales. Una lectura del texto cuidadosa nos permite descubrir en él varias alusiones a relatos y oráculos proféticos del A.T. que hacen, sea a la constitución de la trama sea a su significación teológica. [58]

El Relato de 2Cro 28, 8-15

Este relato pertenece al ciclo de la historia de Ajaz, rey de Judá; el Cronista sigue aquí una tradición propia referente a la guerra siroefraimita. Otras tradiciones sobre el mismo período aparecen en el segundo libro de los reyes (cap. 16) y en Is 7-8. Las tres tradiciones se refieren a la toma de Jerusalén por Rasón, rey de Aram y Pecaj, rey de Israel. Dentro de esta historia el Cronista siguiendo una fuente, quizá efraimita, desconocida por los dos textos paralelos citados, refiere una gran matanza de judíos por parte de las tropas del Reino del Norte y la deportación de prisioneros (vv. 6-8). Al llegar a Samaría les sale al encuentro un profeta de Yahweh, Oded, quien les recrimina su acción.

El relato se puede dividir en 3 partes:

- a. vv. 9-11: discurso de Oded
 - b. vv. 12-13: discurso de los jefes de Efraím
 - c. vv. 14-15: cumplimiento de las órdenes.
- a. El profeta anuncia la ira de Yahweh porque se han propasado en su venganza contra Judá. El profeta les propone liberar a los prisioneros judíos. La frase final de su discurso es importante: "Dejad volver a vuestros hermanos".
 - b. El discurso de los jefes de Efraím es repetición de los motivos aducidos por el profeta y sirve como introducción a las acciones que tienen por fin restituir a los prisioneros sus bienes y su libertad.

c. Los hombres "nominalmente designados" se levantan, reaniman a los prisioneros, los visten, ungen, les dan de comer y los llevan a Jerusalén. En estos versículos es donde encontramos la mayor parte de las acciones que también realizará el Buen Samaritano con el hombre herido.

Llama la atención que el cronista, normalmente propenso a mostrar su oposición al Reino del Norte haya retenido esta tradición sobre un profeta de Samaría, fiel a Yahweh, más aún, que haya querido presentar con rasgos tan humanitarios las acciones de los samaritanos en favor de sus enemigos.

Estos elementos nos permiten ya ver cómo posiblemente Jesús tuvo presente esta historia al pensar su parábola. Los elementos comunes son claros. En primer lugar nos encontramos con un grupo de judíos de Jerusalén y un grupo de samaritanos. Los judíos, en cuanto prisioneros de guerra están heridos y privados de sus bienes. Como prisioneros y enemigos, los derrotados no pueden ser considerados prójimos por los samaritanos. Sin embargo, el profeta de Efraím los llama "hermanos".

La semejanza más fuerte entre los dos relatos se da en la restitución de los bienes por parte del ejército y las acciones del Buen Samaritano. Pongámoslas en paralelo:

2Cro 28, 15

- reanimaron a los prisioneros
- vistieron a los que estaban desnudos
- les dieron de comer y beber
- los ungieron

Lc 10, 34ss

- vendó sus heridas
- le dio denarios
- derramó óleo
- los transportaron en asnos
- los llevaron a Jericó
- montándolo sobre ...
- lo condujo a una posada

Estas comparaciones nos permiten afirmar que el Señor tuvo en cuenta la historia de estos "buenos samaritanos" que frente a sus enemigos judíos, los tratan como a prójimos, los llaman, a través del profeta "hermanos" y los restituyen en su salud y libertad. El relato de 2Cro prepara y sirve de trasfondo a la trama y a la enseñanza de la Parábola del Buen Samaritano.

a) Primera escena: "El hombre"

Anthrópostis... v. 30a Un hombre...

La unidad del texto, que hemos tratado de demostrar, no impide separar la parábola de su contexto; los motivos lingüísticos y estructurales (cf supra) lo permiten. El relato está en aoristo y en tercera persona y los verbos del diálogo en 1ª y 2ª persona.

El relato comienza como en otras parábolas de Lucas con "anthrópostís", un hombre. Generalmente los exégetas han buscado de encontrar el punto de identificación de la parábola entre el oyente y los personajes, a nivel del sacerdote, el levita y el samaritano. Pero si nos atenemos al relato poniéndonos en el lugar del oyente original de la parábola, podemos pensar que uno tiende a identificarse con los personajes, no en la mitad o al final del relato, sino desde el comienzo. La descripción detallada de las peripecias por las que pasa el hombre, la situación de total abandono de este personaje, que llaman a la compasión, creo que llevan al que escucha a identificarse en primer lugar con él. Este primer detalle es fundamental para la interpretación de la historia. Si hay un protagonista en el relato es él. Este es el único que permanecerá en escena desde el primer al último versículo del relato. [59]

Llama la atención, por otra parte, el total anonimato del "hombre". Cada uno de los personajes va a ser identificado con un grupo social, religioso, profesional, dentro de las categorías israelitas. El hombre, no tiene otra denominación que ésta. Se evita decir si lo han reconocido o no, no se hace ninguna descripción de su situación, luego de esta primera mención con la que se abre la parábola, aparece en el relato como "auton": v. 30ba; v. 31; v. 33; v. 34; "autou" v. 34; v. 35), siete veces. [60]

Esto no quita que la audiencia tendiese a identificar al protagonista del relato con un judío, con uno de ellos. [61]

La escena es situada en un camino bien conocido por los judíos, el que baja de Jerusalén a Jericó. El camino baja unos mil metros y la distancia de una ciudad a la otra es de 27 kms. Como sugiere Plummer [62] es posible que el Señor dijese la parábola en este camino hacia Jerusalén. Al menos, según el contexto del evangelio, la siguiente escena en casa de Marta y María (Lc 10, 38-42) se desarrolla en Betania, que queda en este camino. Tanto los autores antiguos como los modernos, relatan acontecimientos similares a éste en el camino de Jericó. Jeremias [63] cita dos testimonios de fuentes judías de la época; Plummer [64] cita algunas referencias de Jerónimo y de Estrabón. Este mismo autor y Bayley [65] citan acontecimientos del siglo pasado y del nuestro.

kaí lesta'fs periepésen ... v. 30b los ladrones ...

El relato pasa del tiempo imperfecto al aoristo. La escena está construida cuidadosamente con vistas en primer lugar a mostrar la situación en que queda el hombre, que no es simplemente descrita como curiosidad o para hacer pintoresco el relato. Pareciera que cada elemento está puesto por una parte para crear "la tensión que es el corazón del drama" [66] y por otra para mostrar al hombre privado de valores esenciales. que al fin del relato deberán ser restituidos por el samaritano. Además, la primera acción de los ladrones, "ekdusantes auton", subraya uno de los aspectos fundamentales del relato, ya señalado, que es el total anonimato del hombre. El mundo oriental se caracterizaba por la variedad y cantidad de grupos étnicos, sociales, religiosos y lingüísticos por el que está compuesto. El hombre en el estado en que se encuentra no puede ser identificado como perteneciente a ningún grupo humano; está privado de uno de los signos distintivos, que es el ropaje. [67] El hombre aparece como un ser humano en necesidad, no pertenece a ninguna comunidad étnica o religiosa; en cuanto "medio muerto", no puede hablar, no puede ser identificado con ninguna comunidad de lengua.

Apelthon áfentes emithane

Los ladrones se van, dejando así al hombre en una situación de soledad total y privado de todo, bienes, salud, vida. [68]

Emithane es un hápax de todo el N.T. Los rabinos identificaban distintos estadios en el camino entre la vida y la muerte. El "medio muerto" del texto equivale a "próximo a morir". El próximo estadio es "uno que está por expirar". [69] Este verbo, última palabra de la escena, logra la mayor tensión del relato, expresa la situación existencial del hombre, entre la vida y la muerte y posiblemente prepara los motivos o algunos de los motivos de la actitud del sacerdote).

b) Segunda escena. El sacerdote

katá sugkurían de... v. 31 "por casualidad ... "

El segundo hápax legómenon de la parábola. [70] La categoría de lo inesperado, ya insinuada por el "lestaís periépesen" se hace fuerte en el texto.

Hierus tís katébaine

"Un sacerdote bajaba"

El paralelismo de la frase con 30ba pone al sacerdote en el mismo camino, bajando de Jerusalén a Jericó.

Volvamos a ponemos en el lugar de los oyentes primeros de la parábola. Posiblemente muchos se identificaron con el hombre medio muerto. Ahora comienzan a pasar distintos personajes. El primero es un sacerdote. Hay que imaginar también las reacciones del auditorio frente al nuevo personaje. En el desarrollo de la historia no es tanto alguien con quien se tiende uno a identificar, sino a juzgar según su actitud. Las reacciones del auditorio habrán variado de acuerdo a su posición frente al "coetus" sacerdotal. Si había sacerdotes, la indignación, si laicos "anticlericales", una cierta sonrisa de aprobación y connivencia con el relator ... [71]. Pero, ¿qué significaba un sacerdote para el oyente del tiempo de Jesús, cuál era su posición, por qué un sacerdote?

Sabemos que los sacerdotes tenían gran importancia en aquella época. Israel es en tiempo de Jesús una auténtica teocracia. Por eso el clero es quien en primer lugar constituye la nobleza. Estos son sacerdotes por sucesión hereditaria. Los sumos sacerdotes remontan su origen a la familia de Sadoq y desde allí a Aaron y la tribu de Leví.

El sumo sacerdote tiene el lugar principal en el pueblo. Junto al sumo sacerdote están los sacerdotes principales (kohanim gedolim) que constituyen la aristocracia sacerdotal. De ellos el N.T. se ocupa abundantemente, por lo menos, sesenta y cuatro veces. [72] Junto a éstos se encuentra la gran masa de los simples sacerdotes.

De ellos, uno es el que aparece en nuestra historia. Por ello nos detendremos ahora para ver cuál era su situación. En el Nuevo Testamento tienen una presencia muy poco significativa.

También éstos son descendientes de Aarón. En tiempos de Jesús una fuerte barrera social los separa de las clases sacerdotales dirigentes.

Ya para la época de Nehemías (Ne 10, 3-9) se cuentan 21 clases sacerdotales; según 1Cro 24, 1-19 se mencionan 24. [73] Esta división es la que perdura en tiempos de Jesús. Cada clase realizaba en Jerusalén una semana de servicio, de sábado a sábado. Estas clases comprendían a todos los sacerdotes dispersos por Galilea y Judea. [74] Cada veinticuatro semanas y además en las tres fiestas anuales de peregrinación, cada sección semanal de sacerdotes subía a Jerusalén (unos 300). Fuera de estas cinco ocasiones, los sacerdotes vivían en sus casas. Durante los meses en que permanecían en sus casas (de 10 a 11) no tenían que cumplir muchas funciones en relación con el sacerdocio. Una de ellas era declarar a un leproso puro después de su curación (cf. Lv 14, 32; Mt 8, 4; Lc 17, 14, una de las pocas menciones de los evangelios sobre los simples sacerdotes). A veces tenían funciones en los tribunales, sobre todo en cuestiones de votos (cf. Lv 27, 12).

Si bien distinguidos y separados de la aristocracia sacerdotal, los sacerdotes tenían un papel importante y respetado dentro de la vida social de Israel.

Jericó era una ciudad sacerdotal donde vivían muchos de ellos. El relato hace suponer entonces que el sacerdote, después de realizar su servicio en el templo, bajaba a su casa. Es importante señalar que las menciones del sacerdote en boca de Jesús siempre muestran un profundo respeto. Además de los textos en que Jesús manda al o a los leprosos curados a mostrarse al sacerdote [75] aparece una referencia a los sacerdotes en Mt 12, 1-8 (par. Mc 2, 23-28; Lc 6, 1-5) en el relato de "las espigas arrancadas en sábado", donde Jesús justifica esta actitud de los discípulos citando lo que había hecho David y sus hombres (1S 21, 2-7) cuando comieron los panes "que no le era lícito comer ni a él ni a sus compañeros, sino sólo a los sacerdotes" (Mt 12, 4); allí mismo recuerda cómo los sacerdotes quebrantan el sábado sin incurrir en culpa. Estos textos muestran la síntesis de respeto y circunspección que tiene Jesús frente a las leyes ceremoniales. Lucas, por su parte, al comienzo de su evangelio pone en escena un sacerdote (Lc 1, 5) "que en el antiguo lugar de culto recibe la revelación de la nueva realidad". [76] En Hch 6, 7 Lucas presenta una "multitud de sacerdotes que iban aceptando la fe". Un pasaje en Jn 1, 19 completa el grupo de textos sobre los sacerdotes en los evangelios. En ninguno de estos Jesús se pone en una actitud antagónica frente a ellos. Ante este panorama llama la atención el fuerte comentario negativo que supondría Lc 10, 31, aunque de hecho tampoco aquí Jesús hace un juicio explícito sobre la actitud del sacerdote. Simplemente se limita a constatar un hecho. Estas reflexiones nos llevan a pensar que no se quiere subrayar en el sacerdote una actitud de dureza de corazón frente al prójimo, al menos como característica central, sino más bien una actitud que nace de una concepción religiosa que sería entonces la que se critica. En efecto, un texto como el de Si 12, 1-7 nos pone en la mentalidad de cierta piedad israelita: "Si haces el bien, mira a quien lo haces. Da al hombre piadoso y del pecador no te cuides. Has bien al humilde y no des al impío". Ayudarlo sería ir incluso quizá contra Dios, quien tampoco se ocupa de ellos. El sacerdote puede estar influido por este tipo de concepción. Es prisionero de su propio sistema legal y teológico. [77] ¿Quién podría ser este hombre desnudo? ¿Y si Dios mismo lo está castigando?. El sabe que debe salvar a su prójimo, [78] pero ¿cómo puede pensar que éste sea prójimo?

El hombre "medio muerto", seguramente parece muerto o llegará a serlo dentro de poco. Según Lv 21, 1 (cf. Nazir 7, 1) el sacerdote tiene prohibido el contacto con un cadáver; la única excepción son los parientes próximos. La tradición oral agregaba explícitamente el contacto con un muerto en la calle y otras tradiciones agregaban el contacto con un no judío. Las leyes rituales eran consideradas como un fin en sí mismas. Su cumplimiento era considerado como el mejor camino para evitar el pecado y alcanzar la santidad a la que se estaba llamado. Bailey describe [79] el humillante ritual al que un sacerdote que había violado las leyes de pureza ritual debía someterse para volver a ejercer su ministerio. El sacerdote aparece así como la víctima de un sistema; no es un hombre sin corazón, es un escrupuloso observador de la ley. [80]

c) Tercera escena: El levita

"omoios de kaz' Leuítas genómenos... "v. 32 "de igual manera un levita llegó ... "

Ornoffis indica que el levita va a realizar las mismas acciones que el sacerdote. Aunque no lo dice expresamente, como en el caso anterior, se supone que también va por el camino de Jerusalén a Jericó, de vuelta de su servicio en el templo. [81]

Por tercera vez, un personaje o un grupo, realizan el mismo modelo: Venir-hacer-irse. Es el modelo presentado en primer lugar por los ladrones.

Como indicarnos en la estructura, el levita se acerca. Quizá duda. Pero al final también se aleja. El desgraciado hombre, que sigue en el centro de la escena, acrecienta su situación de sufrimiento al verse dejado de lado. Al igual que la escena anterior (v. 31) ésta termina con "antiparelthen", ellos siguen de largo. El hombre es privado dos veces de otro valor, el de la compañía, el de la posibilidad de salvación. [82]

Como hicimos con el sacerdote, es bueno que nos detengamos en lo que significaba un levita para el auditorio de

Jesús.

Los levitas constituían el "bajo clero". En principio pasaban por ser descendientes de Leví. En cuando clero menor, no participaban como los sacerdotes en el ofrecimiento de los sacrificios; estaban encargados de la música y de los servicios inferiores, como la guardia de las puertas del templo, la limpieza, la matanza de las víctimas. Son los servidores del sacerdocio aarónico (cf. Nm 3, 11; Nm 3, 6ss; 8, 19; Nm 18, 2). [83] Los levitas, que eran unos 10.000 estaban al igual que los sacerdotes, divididos en 24 clases. Buscaron muchas veces lograr una mayor paridad con los sacerdotes. Esto, sobre todo hacia el año 64, llevó a roces fuertes con los sacerdotes. Algunas veces lograron sus reivindicaciones. [84] Si bien con respecto a las otras jerarquías sacerdotales, era un grupo inferior, en relación con la masa del pueblo fueron una de las clases privilegiadas de Israel.

En el N.T. los levitas aparecen solamente tres veces: en nuestro texto -en Jn 1, 19- va citado donde también se mencionan junto a los sacerdotes y en Hch 4, 36, donde se dice que Bernabé era levita.

En cuanto a la escena de Lc 10, 32, ¿cuáles son los motivos que mueven al levita a seguir de largo? Si, como el texto sugiere, vuelve de Jerusalén, en cuanto levita no tenía la misma obligación ritual de conservarse puro, ya que a ellos sólo se les exigía la pureza ritual para los días de su servicio y no, como en el caso de los sacerdotes, de por vida. Al menos para el caso del levita, Jeremias presenta además de éste otros argumentos que tratan de mostrar que su preocupación no puede ser exclusivamente cultural. [85] Aun en el caso de que se dirigiese al templo, cosa que el texto no excluye absolutamente como en el v. 3-1, lo común es que fuesen en grupos, pero éste viaja solo. En este caso sería o uno de los jefes de levitas, que permanecen siempre al servicio del templo, o uno que llega atrasado.

En la lectura que proponemos, no se excluye, incluso, que el levita se acerque para ver, lo cual también sería signo de que su preocupación iría en otra línea.

Nuevamente las descripciones de Bailey, profundo conocedor de la región y las costumbres nos ayudan a encontrar la pista deseada. [86] En este camino, cuya peligrosidad hemos descrito, el viajero tiende a dar gran importancia al "otro". Cuando dos se encuentran, se tiende a dialogar. El camino en bajada, es un lugar apropiado para ver lo que puede estar sucediendo más allá. Este detalle es importante para la armazón del drama. Como el levita no tiene obligaciones rituales, posiblemente lo que lo determina, sería el ejemplo del sacerdote. Podría muy bien decirse: "Si el sacerdote que va delante no hizo nada, ¿por qué yo, un mero levita, me molestaré?". [87] Quizá, acercándose, ve que ya sea por motivos de raza, o por suposición, no es un prójimo al que se debe prestar auxilio. O quizás, siendo de una situación menos acomodada que el sacerdote, estaría yendo a pie y esto le hace pensar, que detenerse le traerían más preocupaciones que otra cosa; al detenerse puede hacer que aumenten los peligros de un nuevo ataque. En todo caso, la escena termina con el alejamiento del levita, como el del sacerdote.

d) Cuarta escena: El samaritano

"Samarítes de tís hodeúon ... " v. 33 "Pero un samaritano que iba de viaje ... "

Luego de dos escenas paralelas, de acuerdo a la "regla de tres, [88] el auditorio espera ahora el tercer personaje. Si los dos anteriores eran miembros del clero, se supone que ahora el tercero tiene que ser un laico. La expectativa normal, podría esperar a esta altura del relato que la parábola desemboque en una crítica "anticlerical". [89] Si, como mostramos, la escena, en su contexto, supone que los dos clérigos vienen de realizar su servicio en el templo, también el auditorio imaginaría que un laico, representante de la asamblea, el "Delegado de Israel", también vuelve de allá. La escena, sin embargo, se interrumpe. Aparece en escena el menos esperado. Un odiado samaritano.

Detengámonos nuevamente, con mayor cuidado, ya que nos encontramos en uno de los puntos fuertes de la historia, en la fuerza tremenda que tenía esta palabra, o este grupo humano a los oídos de un judío. Sólo comprendiendo seriamente las raíces ancestrales que tenía la mutua aversión de estos dos pueblos, se puede

entender a su vez la fuerza de la parábola de Jesús.

La ironía de la historia es que un extranjero, no incluido en la definición de prójimo es el que se mostró prójimo del "hombre" caído en manos de los ladrones. [90]

Para entender la parábola debemos recordar la tremenda carga negativa que comportaba la palabra "samaritano". Es una larga historia, la que lleva, en tiempos de Jesús a que exista una aversión tan profunda hacia este pueblo.

Recorramos la historia de esta división:

1. Después de la muerte de Salomón en 922 a.c., las diez tribus del Norte, lideradas por Jeroboán, se levantaron contra Roboam y dividieron la nación (cf. 1R 11, 26-40; 1R 12, 1-33). [91] Este grupo era considerado descendiente de los que provocaron el cisma.

2. Fue sobre todo en 722 a.c. cuando Sargón tomó Samaría que se produjo la fractura. El rey asirio asesinó a una parte de la población y deportó otra a fin de evitar revueltas (2R 18, 9-10). En los anales de Sargón se lee: "Yo conquisté Samaría, deporté 27.290 personas que vivían allí (2R 11, 11.15). Sargón repuebla el país con babilonios y árabes; éstos se mezclan con la población indígena. A la impureza de la raza, que será mal vista por los judíos, se unió un gran sincretismo. 2R 23, 19-20 recuerda que Josías, aprovechando la decadencia asiria, trata de extenderse hacia el antiguo reino del Norte y de restaurar el yahvismo. [92]

3. Después de la vuelta del exilio en Babilonia los samaritanos ofrecen oficialmente su ayuda para reconstruir el templo. La oferta es rechazada porque no los consideran pertenecientes a la nación santa (cf. Esd 4, 3). A partir de ese momento la hostilidad crece. Los samaritanos sublevan a la gente del pueblo contra la empresa de los constructores y los denuncian a Artajerjes (Esd 4, 4-16). [93] Como resultado de este desaire, los samaritanos construyen su propio templo en Garizím. Con esto se produce el cisma total. Repudian a los profetas y los otros escritos y aceptan sólo el Pentateuco. Es difícil fijar la fecha de estos acontecimientos. Flavio Josefo (Ant. 11, 324) ubica la construcción del templo en 322 a.c., pero no es un dato cierto. De hecho tiene que haber sido posterior a la redacción final del Pentateuco y antes de la aceptación oficial de los profetas en el cánón judío. [94]

En Jerusalén son considerados como el prototipo de la apostasía y la traición.

En Eclesiástico Si 50, 25-26 Ben Sirá dice: "Dos pueblos me son odiosos y un tercero que ni es pueblo: los que moran la montaña de Seír, los filisteos y el pueblo necio que habita Siquén". En los Testamentos de los Doce Patriarcas (Levi 8, 2) se llama a Siquén "una nación imbecil".

El templo de Garizím será destruido por Juan Hircano en 128 a.c. pero los samaritanos seguirán considerando al monte Garizím como "montaña santa".

En algunos puntos su fe se aparta de la judía ya que, por ejemplo, no aceptan la resurrección de los muertos, puesto que el Pentateuco la ignora; su esperanza mesiánica se limita a la espera del profeta como Moisés en el Deuteronomio Dt 18, 15ss. [95]

1. En la época de los Macabeos los samaritanos se asocian a los invasores. [96]

Entre el 6 y el 9 d.C. durante la Pascua algunos samaritanos desparramaron huesos en el patio del templo. [97] Esto aumentó el odio de los judíos hacia los samaritanos en tiempos de Jesús. [98] Esto llevó a una situación más áspera aún. La literatura de la época nos da algunas descripciones de los grados inauditos a los que llegaba el odio. Flavio Josefo dice: "Cuando los samaritanos ven a los judíos en desgracia, niegan ser de la misma raza que ellos, confesando de este modo la verdad". [99] Por su parte los judíos reniegan de toda unidad étnica con los

samaritanos. [100] Se les echaba en cara haber adorado a los dioses de los cinco pueblos inmigrados a Samaría (cf. 2R 17, 30s) y se negaba la legitimidad de su actual culto a Yahveh. En las oraciones de la Sinagoga se pedía para que los samaritanos no participasen de la vida eterna. [101] Por el 65-66 d.C. una norma dice que toda mujer samaritana es impura perpetuamente. [102] Finalmente se los excluye del culto en Jerusalén y testimonio ante los tribunales no es válido.

Las menciones de Samaría y de los samaritanos en los evangelios presentan en general el mismo cuadro. Marcos no los nombra nunca. En Mt 10, 5 se los nombra negativamente: "No entréis en ciudad de samaritanos".

En Jn 8, 48 los judíos insultan a Jesús diciendo que es un samaritano. En el diálogo con la samaritana (Jn 4, 7-30), ésta se extraña de que Jesús le pida de beber y el evangelista explica: "los judíos no se tratan con los samaritanos" (Jn 4, 9).

Lucas es quien demuestra un mayor interés por los samaritanos, tanto en el evangelio como en los Hechos. Además de nuestra perícopa (Lc 10, 33) Lucas habla de los samaritanos en el relato de la curación de los diez leprosos (Lc 17, 11-19). El único que se vuelve para dar gracias es un samaritano. En v. 18 Jesús se refiere a éste con la palabra "allogénes", un extranjero, mostrando así que él también los considera como extraños al pueblo de Dios. En Lc 9, 54, los samaritanos no lo reciben y los discípulos quieren hacer caer fuego del cielo. Este versículo muestra por una parte la situación entre judíos y samaritanos y a la vez la actitud nacionalista y rencorosa de los discípulos. Lucas agrega que "el Señor los reprendió". Se va insinuando la actitud más benevolente de Jesús. Como todos los comentaristas notan, el legista en Lc 10, 37 evita nombrar al samaritano utilizando una perífrasis.

Si bien por una parte Jesús asume la misma actitud que los judíos respecto a los samaritanos (cf. Mt 10, 5; Lc 17, 18), por otra busca superar ciertas barreras reprendiendo a sus discípulos (Lc 9, 55), acercándose a la samaritana, hablando con ella (Jn 4), curando al leproso y poniéndolo como ejemplo (Lc 17, 16) junto con nuestro samaritano. [103]

El samaritano, el enemigo mortal del pueblo judío, asume entonces el papel principal. Este está de viaje (hodéuon). El verbo usado en este caso, no hace referencia al sentido en que viene, si desde o hacia Jerusalén; el conjunto del relato podría hacer pensar también que se lo ubica realizando las mismas acciones que los anteriores.

El samaritano podría haber tenido los mismos prejuicios que el sacerdote y el levita; aun cuando se subraya el anonimato del hombre herido, el samaritano podría pensar muy bien que en ese camino el herido es probablemente un judío; también él podría haber visto a los que lo antecedían y haberse dicho: "si ellos, judíos no lo hicieron, ¿por qué yo?". Sin embargo, su actitud es diferente. Si para el sacerdote y el levita, la idea que el hombre no fuese un prójimo a quien se debía socorrer los pudo motivar a seguir su camino, mucho más podría haber motivado al samaritano este pensamiento. Sin embargo "lo vio y se compadeció".

En las tres escenas (vv. 31, 32 y 33) el verbo anterior a la acción final es "idon", viendo. Hay una relación fuerte entre el ver y el actuar, la decisión. La visión de la situación, el conocimiento de lo que acontece es la misma para los tres. Pero la visión lleva a dos actitudes diferentes. En los primeros casos la visión lleva a la decisión de alejarse, en el tercero la visión produce un sentimiento que se expresa con una palabra muy fuerte: esplagchnisthe, se compadeció, tuvo misericordia. De la visión y de este movimiento interior surgen actitudes, un actuar que se desarrollará en las dos últimas escenas. "Esplagchnisthe" aparece en el centro del relato. Analicemos un poco esta expresión.

Splagchna son el interior de las víctimas del sacrificio, las vísceras es de el siglo V a.c. y se usa para indicar el interior del hombre, el seno materno en la mujer y en el varón los riñones, sede de la procreación. A los LXX pasa con este sentido. El sustantivo aparece al plural. El verbo no es muy frecuente. Sólo aparece en Pr 12, 9 donde traduce "rahamim" y en Pr 26, 22 donde traduce "beten". Normalmente estas expresiones son traducidas por "eleein". En los Testamentos de los Doce Patriarcas aparece como paralelo a "kardia" en cuanto sede de los

sentimientos y como una disposición a la misericordia. Se habla de las "Splagchna" de Dios. [104] Es más fuerte que eleein, puesto que expresa una conmoción que toca al hombre hasta las entrañas. En los sinópticos el sustantivo aparece en Lc 1, 78: "las entrañas de misericordia de nuestro Dios". [105]

El verbo aparece doce veces en los evangelios, 5 en Mateo, 4 en Marcos, 3 en Lucas. En Lc 9, 36 Jesús se compadece de la multitud porque estaban vejados y abatidos como "ovejas que no tienen pastor" (Lc 9, 36); en Lc 14, 14 la compasión lo lleva a curar muchos enfermos; en Lc 15, 32 se compadece porque la multitud está hace tres días sin comer; entonces multiplicará los panes (Mc 6, 34 y Mc 8, 2 son los relatos de las dos multiplicaciones de los panes). En Mc 1, 41 Jesús se compadece del leproso que le suplica: "Si quieres puedes limpiarme", y lo sana. En Mc 9, 22 (el único caso en imperativo de 2ª persona), el padre del endemoniado le dice: "compadécete de nosotros". En Mt 20, 34 Jesús se compadece de los ciegos de Jericó. En Lc 7, 13 Jesús se compadece de la viuda de Naím. En todos los casos, splagnizomai expresa siempre la actitud interior del Señor ante el hombre sufriente, las emociones afectuosas, una misericordia que es ternura. Esta es la actitud de Jesús, esta actitud lo lleva a la acción. Varias veces como en Lc 10, 33, precede un "ver" al compadecerse. En Jesús la misericordia lleva a manifestar su poder salvífico curando a los enfermos, multiplicando los panes.

Los otros tres textos donde aparece el verbo son parábolas y por tanto los únicos que no se refieren directamente a Jesús. Estos tres textos son: Mt 18, 27, en la parábola del "siervo sin entrañas", es "el señor del siervo quien se compadece: "splagchnístheis dho kúrios tou doúlou ekéinou". En la parábola el rey es imagen del Padre. En Lc 15, 33 es el Padre de la parábola del "hijo pródigo" quien "eíden autoú kai esplagchnisthe", lo vio y se compadeció". El tercer y último caso es nuestro Buen Samaritano.

Este recorrido por todos los textos evangélicos donde se usa esta expresión nos hacen llegar a una conclusión importante. Splagchnizomai es el verbo que expresa más profundamente la actitud de Jesús frente a la humanidad y lo que lo lleva a manifestar la salvación; a nivel de las parábolas este verbo manifiesta también imágenes de la compasión y del perdón divino, que a su vez se manifiestan en Jesús.

La única excepción aparentemente sería la de nuestra parábola. Aquí no se trata de Jesús ni del rey o del padre de una parábola; sino de un samaritano. Creemos que hay elementos suficientes para afirmar que aun cuando no sea necesariamente una alegoría sobre Jesús, la metáfora al presentar al samaritano en este movimiento de compasión y curación, está expresando la actitud del mismo Señor, tal como es presentada en los evangelios especialmente en Lucas (cf. infra).

Dupont [106] hace una reflexión sobre las parábolas en general, que muy bien puede ser aplicada al "Buen Samaritano". Las parábolas de Jesús no presentan nociones abstractas, sino que ayudan a comprender a Jesús y su ministerio, ellas se dirigen a la experiencia de los oyentes, pero también expresan la experiencia personal de Jesús. En nuestra parábola, la compasión del samaritano, "refleja la experiencia personal de aquél que quiso hacerse prójimo de todos los hombres pecadores, yendo a su encuentro y dando su vida por ellos". [107] Sin ser propiamente Jesús, el samaritano lo refleja.

Más importante aún es ver el lugar que ocupa esta misericordia en el evangelio de Lucas y cómo esta misericordia del samaritano refleja todo el misterio de misericordia de Dios manifestada en Jesús.

Ya al comienzo del evangelio, Lucas presenta la encarnación del Hijo de Dios como una manifestación sin precedentes de la misericordia divina. María proclama la misericordia de Dios (éleos) que "llega a sus fieles de generación en generación" (Lc 1, 50; cf. Lc 5, 4ss).

En el segundó cántico del evangelio, Zacarías canta nuevamente esta misericordia. El comienzo de los nuevos tiempos es manifestación de la misericordia "que tuvo con nuestros padres" (Za 1, 72). En la hermosa expresión "por las entrañas de misericordia de nuestro Dios" (Za 1, 78) se da el motivo del comienzo de la salvación. A partir de aquí todo el evangelio será una manifestación de la misericordia divina, manifestada especialmente hacia los pobres y desamparados y en el perdón. [108]

La actitud del samaritano es reflejo fiel de los sentimientos de Jesús frente a la viuda de Naím: "idon auten ho kúrios esplagchnisthe ep'aute" (Lc 7, 1-3); en los dos casos, el siguiente verbo referido a Jesús es "proselthon" y la siguiente acción es una restitución de la vida, del joven en Lc 7, 13ss, del "hombre medio-muerto" en el otro la parábola del hijo pródigo, por último, Jesús manifiesta delante de los fariseos y los escribas que inunnuraban porque acogía a los pecadores (Lc 15, 1-2) que en él se manifiesta la misericordia divina del Padre celestial frente a los pecadores.

En síntesis podemos decir, luego de estos análisis, que en Lc 10, 33 Jesús, al poner como ejemplo un samaritano, rompe con las expectativas del auditorio; al encontrarse con que el héroe de la historia no es absolutamente quien se podía esperar, sino al contrario, uno que despertaba los peores rencores y recuerdos, un odiado samaritano, se produce una confusión. Si el auditorio se sigue identificado con "el hombre", ahora sí, se siente que la parábola dice algo tremendo. ¿Quién es capaz de pensarse siendo salvado por un samaritano? Todos los esquemas saltan. La metáfora toca en lo más profundo, Jesús habría podido contar la historia al revés, presentar a un samaritano herido y a un judío que lo salva. De este modo las reacciones hubiesen sido distintas. La simple historia ejemplar, hubiera alcanzado su fin. Pero aquí hay algo más. En la suposición anterior, si la historia no hubiese comenzado con "ántropóstis", sino con "Samaritistis", el auditorio judío hubiese esperado aún para identificarse con alguno, ciertamente no con el primer personaje presentado sino con "el judío misericordioso". Pero no. El misterio de la misericordia proclamada por Jesús en la parábola rompe todas las expectativas. Detrás de la parábola se anuncia el cambio total de lo que suponen las ideas de la comunidad judía sobre el prójimo, el servicio, la misericordia, la compasión. Volveremos sobre todo esto en la conclusión. [109]

e) Quinta escena: primera ayuda

"Kai proselthon katédesen" (v. 34)

"y acercándose vendó"

El movimiento de compasión "entrañable" se convierte en acciones. La primera es un movimiento "hacia" que se contrapone al "antiparelthen" de los vv. 31 y 32. A pesar de todas las motivaciones contrarias que podría tener el samaritano para seguir de largo, se hace cargo de la situación.

El lenguaje es simple pero profundamente expresivo. Ya notamos (cf. estructura) cómo estas acciones tienden a restituir los valores perdidos luego del asalto de los bandidos.

La primera acción es curativa. Las acciones medicinales parecieran que están en orden invertido. Lo lógico sería que primero ungiere y luego vendase. Aquí se da al revés. El aceite y el vino eran remedios conocidos. El aceite sirve para curar (cf. Is 1, 6), el vino para desinfectar. También se habla del uso del vino y el aceite mezclados como remedio. [110]

El lenguaje es fuertemente bíblico. El orden invertido de las acciones hace pensar que la frase tenga un sentido teológico.

Hay dos textos que vienen a la memoria: Is 1, 6 y Os 6, 1-9. En Isaías se describe a Judá destruida por sus culpas. La imagen es la del hombre enfermo, llagado, golpeado; pero no es sólo el hombre enfermo, sino el hombre al que nadie ha curado: "heridas ni cerradas, ni vendadas, ni ablandadas con aceite". El vocabulario se repite en Isaías y en nuestro texto. Anotemos, siguiendo a los LXX las palabras que se repiten en ambos textos: traumh, plege (Lc 10, 30); elaion; katadesmous. La vecindad de los dos textos se hace más fuerte si se tiene en cuenta que, salvo oion y elaion, todas las otras palabras del versículo aparecen sólo aquí en el N.T.

Si bien a nivel de vocabulario Os 6, 1-9 no tiene prácticamente coincidencias con nuestra parábola, a nivel temático presenta muchas frases que resuenan en Lc 10, 30-37. Leamos, en una traducción, algunos versículos:

Lc 6, 1 Venid, volvamos a Yahweh pues él ha desgarrado y él nos curará, él ha herido y él nos vendará.

2 Dentro de dos días nos dará la vida al tercer día nos hará resurgir y en su presencia viviremos

4 vuestro amor es como nube maflanera como rocío matinal que pasa

6 porque yo quiero amor no sacrificios, conocimientos de Dios más que holocaustos.

7 Ellos en Adán han violado la alianza

9 Como emboscada de bandidos es la pandilla de sacerdotes: asesinan por el caminó de Siquém.

Prácticamente todas las frases tienen una resonancia en la parábola. Como Yahweh, lo primero que hará el samaritano es curar las heridas. El simbolismo es claro y fuerte. Efraím es castigado y dejado; luego pide ayuda y es salvado. También el samaritano ha vendado y levanta y da la vida al hombre "medio-muerto". Dios salva eligiendo a sus agentes con total soberanía y libertad; aquí ha elegido al samaritano, "excomulgado" del pueblo para ser instrumento de Salvación. Nuevamente son muchas las implicaciones cristológicas. [111]

El aceite y el vino, además de remedios útiles son elementos que pertenecen al culto del templo. El verbo "epicheei", derramar, pertenece también al lenguaje sacrificial. Con ocasión de los sacrificios se realizaban libaciones. Os 6, 6 y Mi 6, 7-8 piden el amor ("éleos" en LXX) más que los sacrificios. Tenemos aquí el mismo movimiento. [112] En el lenguaje profético el sacrificio cultural evoca una autodonación en el amor. La presencia de un sacerdote y un levita ponen también la parábola dentro de un cierto contexto cúlctico. Ellos son los que ofrecen los sacrificios y libaciones. Si están viniendo de Jerusalén, quizá vienen de ofrecerlos, derramaron el aceite y el vino en el altar de Dios (cf. Lv 2,1; Lv 8, 11; Nm 15, 7.10; Nm 28, 5-7). El lenguaje de la libación sacrificial es aplicada a las acciones del samaritano sobre el hombre maltrecho. Este lenguaje es aplicado al samaritano luego que el sacerdote y el levita han fallado en su posibilidad de realizar "un sacrificio viviente". "La respuesta total del samaritano al hombre necesitado es una profunda expresión del constante amor para el que los profetas llamaron.

Es el samaritano quien hace la verdadera ofrenda acepta a Dios. [113]

f) Sexta escena: El traslado a la posada

" Epibibásas de auton epito idon kténbs "(v. 34b)

"Montándolo sobre su propia cabalgadura "

"Epibibásas" también es una palabra propia de Lucas en el Nuevo Testamento, aunque frecuente en los LXX. [114] Se puede interpretar "ídion" con el valor de "eautoú", lo cual daría la traducción tradicional, "sobre su animal". Pero, como nota Jeremias, [115] se puede entender que éste es el "suyo", "propio", y que por tanto tendría otros, sobre los que probablemente conduce su mercancía.

La frase dice, "egagon autón", esto puede referirse al hombre (1er autón) o al animal, que es su antecedente más cercano. Si esta lectura es correcta, el samaritano conduciría al animal hacia la posada, como un siervo conduce a su amo. La distinción entre el que monta y el que conduce el animal es muy fuerte aún hoy en el mundo oriental. Este detalle da una fuerza mayor aún a la caridad del samaritano. [116]

Un nuevo hápax legómenon en Lc 10, 25-37. El samaritano lo conduce a una posada. Este detalle puede ser importante. El acto de compasión y misericordia es llevado hasta sus últimas consecuencias. Nuevamente los

conocimientos de Bailey sobre la vida en medio Oriente nos encaminan a descubrir las implicaciones de los detalles de la parábola.

No se tiene conocimiento de que existan o hayan existido en el camino del desierto alguna posada. El relato hace suponer que el enfermo es conducido hacia Jericó. [117] El samaritano entrando en la ciudad con el herido corre el riesgo de ser identificado. Lamentalidad oriental, en un caso así, busca inmediatamente sobre quién debe recaer la venganza. Cuando no hay posibilidades de encontrarlo ésta puede hacerse caer sobre el primero que de algún modo estuvo envuelto en el problema, sobre todo si éste es un extranjero, más aún, cuando es miembro de una minoría odiada. A pesar de todo, el samaritano "lo condujo hacia la posada y cuidó de él" [118].

g) Séptima escena: El pago final

"Kaz' epi ten aúrion... " (v. 35) "Y a la mañana siguiente ... "

El cambio temporal (al día siguiente); el paso a la segunda persona del presente imperativo (epimeletheti) indican que ésta es una escena nueva y que tiene importancia especial en la parábola.

Aquí llega a su culmen la transformación de la situación del herido, y se rehace lo que deshicieron los ladrones. Estos le habían robado todo, ahora el samaritano paga; lo habían dejado mediomuerto y ahora el samaritano lo cuida y lo hace cuidar; todos lo habían abandonado o pasado de largo, ahora el samaritano promete volver. El samaritano podría haberlo llevado a su casa o a la casa de amigos, pero todo debe terminar en el pago y el retorno.

Las posadas no eran los lugares de mejor fama en la región. Bailey presenta algunos testimonios de la Mishna, donde se ve cómo eran considerados estos lugares. [119] El hombre no puede pagar, no tiene nada. Si no hay pago, en estos casos, es imposible esperar una atención o un servicio. Más aún, podría ser encarcelado si no paga (cf. Mt 18, 23-25). El samaritano se compromete hasta lo último con su socorrido y paga dos denarios, el sueldo de dos días de un obrero (cf. Mt 20, 2). [120] Sin pensar en su tiempo, los peligros, su dinero, el samaritano muestra un amor inesperado al hombre en necesidad, posiblemente un judío, un odiado adversario.

El samaritano hubiese podido dejar todo acabado, una vez que pagó, pero el relato subraya que se hace cargo de la situación para el futuro. El seguirá su viaje, realizará lo que debía hacer para luego volver a hacerse cargo de los gastos. [121] El "ego" es enfático: "Yo te lo pago, y no el hombre herido". El verbo "volver", en presente infinitivo, es común en los LXX, pero en el N.T. sólo lo usa Lucas aquí y en Lc 19, 15. [122] Con el anuncio del regreso del samaritano termina la parábola de Jesús. No se puede evitar el pensar, como ya lo hemos insinuado, que en la parábola como tal se manifiesta dramáticamente el tipo de amor que Dios, a través de Jesús, muestra al hombre.

Ahora Jesús vuelve al diálogo con el legista, que habíamos dejado en el v. 29. Veamos entonces cómo ha de leerse ahora la parábola, cuál es su función en medio del diálogo de Jesús y el jurista.

Tercer "acto". El diálogo final

"Tfs toúton ton trion plésfon dokeí soi gegonénai , (vv. 36-37)

"Quién de estos tres, te parece, llegó a ser prójimo"

Hemos llegado al desenlace de la perícopa.

El jurista en el v. 29 había preguntado: "¿Quién es mi prójimo?". La parábola lo llevó a ponerse en el lugar de un

herido que necesita un prójimo, alguien cercano, que se acerque, sea próximo. A partir de la tremenda imagen presentada de un hombre deshecho y dejado a merced de la muerte, él debe descubrir qué significa prójimo. Pero la aparente respuesta, ya vimos, se convierte en pregunta: "¿Quién de estos tres llegó a ser prójimo...?". Ya comentamos en el v. 29 que la mentada contradicción de las dos preguntas (vs. 29 y 36) es en realidad sólo aparente. La lógica del relato no es la nuestra. Quizás es más profunda, al menos distinta.

Hasta aquí el legista había participado en el drama como aquél que necesita de un prójimo, el que espera "uno cercano". Ha llegado quizá a captar cómo, desde su estrecha visión de prójimo que pretendía que Jesús llegase a delimitar, cerrada a una perspectiva más universal, limitada a una cuestión teórica de límites de comunidades raciales y religiosas es imposible "ser prójimo". La parábola le fue diciendo: "Si quieres saber quién es tu prójimo, piensa qué esperarías tú, en la necesidad más dolorosa, quién querrías que fuese prójimo; tú preguntas: "quién es mi prójimo, quién es digno de ser tratado por mí como tal" y en consecuencia, en virtud del mandamiento que has recitado, digno de ser amado por ti; yo te pregunto más bien, en esa circunstancia que has imaginado para ti, ¿quién hubieses querido que fuese prójimo?". Pero la lección aún no ha terminado. Jesús continúa su pregunta, la hace más evidente: "¿ Quién de estos tres... ?", lo que es lo mismo: ¿Quién llegó a ser tu prójimo cuando estabas tirado en medio del camino sin esperanza? "El que tuvo misericordia". Con el final de la larga, pregunta: "Quién de estos tres ... " Jesús hace que el legista cambie de papel; ahora debe pensar en los hombres que encontrará él a lo largo del camino. Entonces; "ve y haz tú lo mismo". Con la transformación de la pregunta inicial (v. 29) Jesús le hace comprender al legista cuánto más amplio es el concepto, o la realidad de prójimo.

Jesús, como suele hacer otras veces en Lucas (cf. Lc 7, 36-50) pasa de la visión estrecha y mezquina de su interlocutor a una visión más amplia, profunda, superior. En el caso recién mencionado, le hace comprender delicadamente a Simón el fariseo, a través de la parábola de los deudores, que hay algo más importante que la pureza ritual: el amor. En la misma línea Jesús dice al "nomikós", que lo importante no es, como él cree, saber a quién debe amar, quién es su prójimo, para hacer así, con este conocimiento teórico, lo estrictamente necesario para ser justificado. Lo que importa es hacer esfuerzos constantes (cf. v. 37, "poiei" al presente) para llegar a ser (gegonenai) el prójimo que ama, que no busca sino amar, sin mirar a quien. La fuerza del amor es infinita. [123]

Ya insistimos suficientemente sobre el anonimato del hombre herido. El legista había preguntado quién es su prójimo, quería delimitarlo; Jesús le muestra que el prójimo no tiene límites. Ese hombre pudo ser él, pudo ser cualquier hombre. En la limitación de nuestro lenguaje queremos expresar esto, y así lo han hecho muchas veces los exégetas insistiendo en que el prójimo tal como lo plantea la parábola debe ser un hombre en necesidad, sin importar su origen, su religión, que sea o no enemigo. Esto es cierto; pero la parábola evita hablar de posibilidades, que en el fondo son nuevas limitaciones, el "plus" que pide la parábola deja abierta las posibilidades al infinito, a la infinitud del amor humano, que debe ser manifestación del amor divino presente en Jesús.

La pregunta de Jesús en el v. 36, además, pone nuevamente ante nuestros ojos a los tres viajeros, a los dos clérigos y al samaritano.

De hecho Jesús, ni en la parábola, ni ahora en el final del diálogo condena ni excusa a los dos primeros viajeros. El Señor se limita en poner aquí en su desnudez la presencia o ausencia de misericordia en ellos. [124]

La pregunta del escriba en el v. 29 se había realizado en el nivel de la teoría, qué significa ser prójimo, cuáles son sus fronteras. Jesús cambia en esto también el horizonte de la pregunta. No pregunta ahora: "quién fue prójimo", sino "quién llegó a ser" (gegonenai), se habla de una realidad no estática sino operante, de un devenir, de un proceso que implica actitudes, un hacer (poiesas) como bien entendió el escriba (v. 37a).

El escriba también entiende que para llegar a ser prójimo, esa obra, que más que una obra en el sentido restringido de cierta espiritualidad judaica, es una actitud constante, un modo de ser, un hábito que se llama "splanchnizomai", y que se manifiesta en el "hacer misericordia" (poiein éleos). El escriba expresa el fondo de la parábola a través de "éleos", la palabra que traduce, el "hesed" de los profetas (cf. Os 1, 3). Eleos es una relación de reciprocidad, que se da entre amigos, entre el que se hospeda y su huésped. No es tanto el sentimiento sino el acto de ayuda y respuesta en una relación de fidelidad (cf. Is 63, 7; Sal 89, 50). Se realiza en ayuda y bondad, en gracia (cf. Est 2, 9.17; Esd 9, 9). [125] La misericordia es un "actuar", un hacer: "ho poiésas to éleos".

El legista entiende el pensamiento de Jesús. El problema del amor al prójimo no se resuelve en una cuestión teórica. La ley del amor no admite esquematizaciones, el amor, ejercicio constante de la misericordia, no se puede limitar a leyes fijas, es algo permanente.

Tampoco es una relación unilateral, no puede preguntarse simplemente quién es mi prójimo "para mí", es una relación esencialmente dinámica y en doble sentido, bilateral. Al oír la parábola el legista se había sentido "sin prójimo". A él, que se preguntaba "quién es mi prójimo", "a quién debo amar" se le mostró quién fue su prójimo. Ahora se lo invita, a su vez, a convertirse él en prójimo de otros. Debe ir y hacer otro tanto.

El primer "acto" del diálogo había concluido con una invitación a "hacer" ("touto poiei", v. 28). Esta segunda vuelta concluye del mismo modo. Toda la perícopa se encierra en un hacer continuo, vital. "Poreúou kaí su poiei homoios", "Ve y haz lo mismo", continuamente, siempre.

Una invitación a llegar a ser prójimo de todo hombre, en la misericordia "entrañable", infinitamente, constantemente abierta a la misericordia, como el Padre celestial (cf. Lc 6, 36).

Reflexión final

Queremos concluir haciendo una reflexión final acerca del género literario de la perícopa y las posibilidades de lectura del texto. Si, como tratamos de demostrar, hay una unidad literaria fuerte en Lc 10, 25-37 y no se trata de una composición lucana (o de su fuerte) a partir de la perícopa sobre los dos mandamientos de Mateo y Marcos con la parábola, y si probablemente la parábola fue pronunciada originalmente en este contexto, ¿debemos concluir con Crossan [126] que a nivel de la redacción lucana nos encontramos con una mera "historia ejemplar" de la cual sólo se puede sacar que Jesús da un ejemplo de cómo ser prójimo de uno que necesita ser socorrido?

Creemos que no. Como recién mostramos, Jesús supera la pregunta del legista; sin salir de los términos en que fue planteada la cuestión, el Señor dice mucho más.

La metáfora de Jesús, como toda poesía, no es un texto cerrado sino abierto a una múltiple lectura. La metáfora, como el símbolo, no puede ser reducido, habla constantemente y desde todos los ángulos. La metáfora encierra un ejemplo pero es más que un ejemplo, se abre a toda la nueva realidad del misterio del Reino que Jesús proclama con sus hechos y sus palabras. Si en Jesús precisamente se manifiesta el Reino, si Jesús habla de su realidad íntima para invitar al hombre a una nueva actitud, la metáfora debe ser dicha por El y leída por nosotros como manifestación de la transformación de todas las categorías anteriores a la proclamación del Reinado de Dios en medio nuestro. Y si el Reino comienza con la proclamación de la acción salvífica de Dios, manifestada en Jesucristo, la parábola tiene que hablar de aquél que vive lo que proclama. Como ya dijimos, el samaritano no es Jesús, pero adquiere el rostro de Jesús en cuanto que es en El que se manifiesta la misericordia del Padre en la persona de los pequeños, pobres, enfermos, desheredados del que es signo el hombre herido. [127]

La parábola del Buen Samaritano, leída como parte del diálogo entre Jesús y el legista, se hace respuesta e interpretación del mandamiento del amor según las nuevas categorías del Reino proclamadas ya en el Sermón de la Montaña (Lc 6, 2-38; cf. Mt 5, 1-Lc 7, 28) se hace ejemplo del camino que ha de seguir el discípulo del Señor, en fin, manifiesta algo del misterio del Cristo que nos llama a seguirlo, siendo capaces de dar la vida (cf. Lc 9, 23-26).

Jesús proclama su vida y su evangelio a través de las "entrañas de misericordia" del Buen Samaritano. En este sentido la metáfora recibe una profunda significación cristológica que el discípulo fiel es invitado a desentrañar para luego "ir y hacer lo mismo" (cf. v. 37).

Mario Sergio Briglia, en dialnet.unirioja.es/

Misterio de misericordia: el buen samaritano II

Publicado: Sábado, 16 Octubre 2021 09:57

Escrito por Mario Sergio Briglia

Notas:

- [58](#). Los oráculos proféticos aludidos, Is 1, 6 y Os 6, 1-9, serán discutidos en la exégesis de los vv. 34-35. Pam 2 Cro 28, 15, cf. Derret J.D.: "Law in the New Testament. Fmh Light on the Parable of the Good Samaritan", en NTS 11 (1964-1965) pp. 22-37.
59. Cf. Funck R., "The Good Samaritan as Metaphor", en Semeia 2 (1974), pp. 74-81. Ver p. 78. Cf. Grupo de Entrevernes, op. cit., p. 26.
60. Cf. Schmid J., op. cit., p. 276. Cf. Bailey, op. cit., p. 42. Ramarosan L, art. cit., p. 535. Daniel C., "Le,esseniens et l'arrllre fond historique de la Parabole du Bon Samaritain", en N.T. 11 (1969) pp. 71-104, cree reconocer en el hombre herido a un esenio atacado y abandonado por un grupo de zelotes.
61. Cf. Bailey, JI. 42.
62. Cf. Plummer A., op. cit., p. 286.
63. Cf. Jeremias J., "... en tiempos de Jesús" (Cristiandad, Madrid 1977), p. 69.
64. Cf. Plummer A., op. cit., p. 286.
65. Cf. Bailey K.E., p. 42.
66. Cf. Jeremias J., "Parabole ...", p. 248. Como quedó herido, se puede suponer que el hombre se defendió en el ataque. Cfr. Bailey, p. 42.
67. Acerca de las interesantes costumbres sobre la vestimenta en Palestina, que distinguía a los diferentes grupos, cf. Bailey, op. cit., pp. 42-43 y Jeremias J., "Jerusalén...", pp. 21-22 y 37.
68. Cf. Grupo de Entrevernes, op. cit., pp. 30 y 34-35.
69. Cf. Lighfoot J., "A commentary on the New Teatment f.. · the Talmud and Hebraica.:", Vol. 3 (Baker Book, Michigan 1979), p. 68.
70. Cf. Plummer A., op. cit., p. 287. Algunos mas minúsculos (b, e, i) la omiten. La palabra no es frecuente en otras literaturas. Estos hapax leg6menon son indicios de la originalidad de la historia.
71. Cf. Funck R., art. cit., pp. 78-79.
72. Cf. Jeremías J., "Jerusalén...", pp. 168, 196; 196.197 y 199.
73. Cf. Ib., p. 216.
74. Cf. Schrenk G., "Iereus", en TWNT, III, 261. Cf. Jeremias J., "Jerusalén...", pp. 216-224. Ver allí las fuentes rabínicas.
75. Cf. Mt 8, 4; Mc 1, 44; Le S, 14; en plural: Le 17, 14; Cf. Lv 13, 49.
76. Schrenlc G., art. cit., p. 265.

Misterio de misericordia: el buen samaritano II

Publicado: Sábado, 16 Octubre 2021 09:57

Escrito por Mario Sergio Briglia

77. Bailey K.E., pp. 43-44.
78. Ib., cf. B.T. Sam, 73 a. cr. Leonhardt F.J., "La parabole du Bon Samaritain. Schme d'une exégèse existentialiste", en Mel. Gouguel M., (Paris 1950), pp. 132-138.
79. Cf. Bailey K.E., p. 45. Cf. Mishná Tamid, 46.
80. Cf. Bailey K.E., p. 45. cr. Regensterf K.H., "R vangelo secando Luca", (Paidoia, Brescla 1983), pp. 237-240.
81. Cf. Bailey K.E., p. 45; Jeremías J., "Parabole... ", pp. 248s.
82. Cf. Grupo de Entrevemes, op. cit., pp. 34-35. cr. Meyer R., "Leuitia", en TWNT IV, pp. 2455248. Cf. Jeremías J., "Jerusalén...", pp. 225-230.
83. Cf. Jeremias J., "Parabole...", p. 249.
84. Cf. Ib., pp. 229ss.
85. Cf. Jeremias J., "Parabole...", p. 249.
86. Cf. Bailey K.E., p. 46s.
87. Cf. Ib., p. 47.
88. Cf. Jeremías J., "Parabole...", p. 249. Ver Mt 25, 14-30, Le 14, 18-20; 20, 10-12; Mc 12, 1-12.
89. Cf. Ib., p. 249.
90. La ironía de Jesús ha sido puesta de relieve por Clarier H., "L'ironie dans l'enseignement de Jésus", en NT (1956), pp. 9-10. Cf. The Century Bible, op. cit., p. 159. Cf. Plummer A., op. cit., p. 287.
91. Cf. Wink W., "The parable of the Compassionate Samaritan: A Communal Exegetical Approach", en Review and Expositor 76 (1979), pp. 199-217. Ver especialm. p. 210.
92. Cf. nota a 2R 23, 15 en "Biblia de Jerusalén, Nueva Ed." (Desclée, Bilbao 1975). Cf. Ricciotti G., "Storia d'Israele 11, pp. 196ss.
93. Cf. Spicq C., "Agapé en el Nuevo Testamento" (Cares, Madrid 1977), p. 186. Cf. Wink W., art. cit., pp. 210-211.
94. Cf. Jeremias J., "Samareia", en TWNT VII, pp. 87-84.
95. Cf. Strack Bill, rbeck 1, 551s; Sifr. Nm 15.31; Sanh 90 b; M. ICutim 28.
96. Cf. 1M 3, 10; 1M 10, 30-39. cf. Flavio Josefo, Anttg. 11, 341ss.

Misterio de misericordia: el buen samaritano II

Publicado: Sábado, 16 Octubre 2021 09:57

Escrito por Mario Sergio Briglia

97. Ib., 18, 2; 2.30.
98. Cf. Jeremias J., "Samareia", art. cit., pp. 87ss. Cf. Stein R.H., ar_t. cit., p. 290.
99. Cf. Flavio Josefo, Anttg., 11,341.
100. Cf. Ib., 11, 288;Cf.12, 257. Cf. Spicq C., op. cit., p.187.
101. Cf. Wink w., Ill't. cit., p. 211.
102. Cf. Kidd 75 a. M&hnah N'rddah 4, 1; 7, 4; cf. tb. T. Pes. 1, 15. Strack-Bill,rrbeck 1,543.
103. Cf. Jeremias J., "Jerusalén...", pp. 363-372.
104. Test. S. 2, 4; Zab 2, 4ss; loa 15.3. Test. Za 8, 2.
105. Cf. K6st H., Sp'/achnon, en TWNT VII, pp. 550-555.
106. Cf. Dupont J., Pourquoi de, parabole1? Le thode parabolique del S, Paila 1977.
107. Cf. Feumet A., art. ctt., p. 343.
108. Cf. Jb., pp. 344ss.
109. Cf. Bailey K.E., pp. 48-49.
110. Cf. Jeremias J., "Parabole... ", p. 288. Plummer A., op. cit. p. 249.
111. Cf. Bailey K.E., pp: 48-49.
112. Ver Flp 2, 17 donde.Pablo habla de "su sangre 'derramada como oblación sobre el sacrificio y la ofrenda d la fe". En Rm 12, 1 invita a los cristianos a ofrecerse como sacrificio viviente. El lenguaje del sacrificio evoca siempre una autodonación en el amor tanto en los Profetas como en San Pablo.
113. Cf. Bailey, p. 51.
114. Cf. Plummer A., op. cit., p. 288. Cf. Le 19, 35; Hch 23, 24; para LXX cf. 1R 1, 33. ..
115. Cf. Jeremias I.; "Parabole...", p. 249.
116. Cf. Bailey, p.51.

Misterio de misericordia: el buen samaritano II

Publicado: Sábado, 16 Octubre 2021 09:57

Escrito por Mario Sergio Briglia

117. Cf. Jerem J., "Parabole..." , p. 259. El autor piensa que el viaje debía concluirse en la región oriental del Jordán.
118. Cf. Bailey K.E., pp. 52-53.
119. Cf. lb.
120. Cf. Regenstorf K.H., op. cit., p. 241.
121. Cf. Grupo de Entrevemes, op. cit., p. 29.
122. Cf. Plummer A., op. cit., p. 288.
123. Cf. Ramarason L., art. cit., p. 534.
124. lb., p. 535.
125. Cf. Bultmann R., "Eleos", en 1WNT III, p. 399.
126. Cf. Crossan J.D., art. cit., pass.
127. Cf. Lc 4, 18-19; Lc 4, 23; Lc 7, 18-23.36-50; Lc 15, 1-3.4-7. 8-10.11-32; Lc 16, 19, 31; Lc 19, 1-10; Lc 32, 39-43).