

CONTENIDO

Presentación

Proemio

Introducción general

Capítulo I:

La interpretación del binomio riqueza-pobreza en Lc-Hch. Visión de conjunto con especial atención a Lc 12,13-34

1. Investigación de la temática riqueza-pobreza en los últimos decenios
2. Un exponente del binomio riqueza-pobreza en Lc-Hch: Lc 12,13-34 y su interpretación en los últimos decenios
3. Conclusión

Capítulo II:

Una nueva lectura de Lc 12,13-34 de carácter socio-retórico

1. Razón de la multiplicidad de interpretaciones y tentativa de solución
2. Una lectura de tipo socio-retórico: tres concepciones diversas
3. Nuestra definición del análisis socio-retórico

Capítulo III:

Estudio sincrónico preliminar: análisis formal de Lc 12,13-34

1. Contexto y delimitación de Lc 12,13-34
2. Articulación de la perícopa y propuesta básica de estructura
3. Análisis del texto a nivel morfo-sintáctico y semántico
4. Tipo de texto
5. Conclusión

Capítulo IV:**Composición de Lc 12,13-34: crítica de las fuentes y de la redacción**

1. Estudio comparativo de Lc 12,13-34 con sus paralelos
2. Relaciones literarias entre los paralelos y crítica de la redacción
3. Conclusión

Capítulo V:**La fuerza de la persuasión: disposición y análisis retórico de Lc 12,13-34**

1. La unidad retórica y su inserción en el contexto amplio (12,1-13,9)
2. Disposición retórica de Lc 12,13-34 143
3. Análisis pormenorizado del entramado retórico de Lc 12,13-34 147
4. Conclusión 198

Capítulo VI:**Retórica sapiencial de Lc 12,13-34 en la línea de la tradición sapiencial veterotestamentaria 201**

1. La retórica sapiencial en la tradición veterotestamentaria 202
2. Carácter eminentemente sapiencial de Lc 12,13-34 223
3. *Excursus*: Historia de Nabal (1 S 25,1-38) y el relato del rico necio 238
4. Conclusión 240

Capítulo VII:**Puntos de contacto de Lc 12,13-34 con algunos *topoi* retórico-literarios de la tradición grecorromana contemporánea 243**

1. Dos *topoi* relacionados: sobre la codicia y la tranquilidad del alma 244
2. Uso de estos dos *topoi* en cuatro autores grecorromanos escogidos 248
3. Diferencias fundamentales entre Lc 12,13-34 y los autores escogidos 286
4. Conclusión 288

Capítulo VIII:**Análisis de la trama social de Lc 12,13-34 a la luz del contexto socio-económico grecorromano del siglo I d. C.**

1. Entramado social de Lc 12,13-34 a la luz de Lc-Hch	291
2. Algunos aspectos del contexto socio-económico grecorromano del siglo I. d. C. en relación con Lc 12,13-34	298
3. Conclusión	324

Conclusión general	327
-------------------------------------	------------

Apéndice: tablas	333
-----------------------------------	------------

Siglas y abreviaturas	345
----------------------------------------	------------

Bibliografía	351
-------------------------------	------------

Índice de textos citados	399
-------------------------------------------	------------

Índice de autores modernos	433
---------------------------------------------	------------

Índice general	
---------------------------------	--

PRESENTACIÓN

Estoy seguro de que todos aquellos que asuman la tarea de leer este libro compartirán mi gratitud a Pedro Cabello Morales por haber publicado esta valiosa contribución al avance del estudio del evangelio de Lucas. No hace falta ningún argumento para justificar la relevancia del tema escogido para la investigación. No ha sido nunca tan urgente y necesaria una profunda comprensión y asimilación de la enseñanza ética de Jesús acerca de los peligros de la codicia y de la necesidad correspondiente de la solidaridad y del reparto de los bienes, a los que se da un relieve especial en el evangelio de Lucas. En nuestro mundo, cada vez más globalizado, debemos reconocer que el escándalo de las desigualdades sociales y económicas continúa empeorando, aunque la riqueza esté creciendo en condiciones absolutas. En los países ricos, nuevos sectores de sociedad están sucumbiendo a la pobreza y están surgiendo nuevas formas de indigencia. En las áreas más pobres, algunos grupos disfrutan de un superdesarrollo malgastador y consumista que provoca un contraste moralmente inaceptable con la situación creciente de privación deshumanizadora.

Quizás no es casual que el estudio de Pedro Cabello salga a la luz después de la promulgación de la más reciente encíclica papal, *Caritas in veritate*, en la que el Santo Padre nos invita a ver la crisis económica actual como una oportunidad para el discernimiento, un tiempo para replantear nuestro camino humano compartido redescubriendo los valores fundamentales necesarios para el desarrollo íntegro de cada persona y de todas las gentes. Retomando la enseñanza previa del Papa Pablo VI acerca de problemas análogos de justicia social y económica, el Papa Benedicto XVI nos recuerda de nuevo que ningún progreso real se hará

corrigiendo las desigualdades ruinosas si no se da una profunda y más amplia asimilación de los valores morales revelados de forma eminente en las palabras y obras de Jesús:

«El subdesarrollo tiene una causa más importante aún que la falta de pensamiento: es “la falta de fraternidad entre los hombres y los pueblos” (Pablo VI, *Populorum Progressio* 52). Esta fraternidad, ¿podrán lograrla los hombres por sí solos? La sociedad cada vez más globalizada nos hace más cercanos, pero no más hermanos. La razón, por sí sola, es capaz de aceptar la igualdad entre los hombres y de establecer una convivencia cívica entre ellos, pero no consigue fundar la hermandad. Ésta nace de una vocación trascendente de Dios Padre, el primero que nos ha amado, y que nos ha enseñado mediante el Hijo lo que es la caridad fraterna. Pablo VI, presentando los diversos niveles del proceso de desarrollo del hombre, puso en lo más alto, después de haber mencionado la fe, “la unidad de la caridad de Cristo, que nos llama a todos a participar, como hijos, en la vida del Dios vivo, Padre de todos los hombres” (*loc. cit.*, 53)». [*Caritas in veritate* 19].

A todos aquellos que comparten este deseo, reafirmado ahora en esta reciente encíclica papal, de volver a las fuentes de la fe cristiana así como de recibir, a través de la lectura, el estudio y la reflexión, un entendimiento más claro de los valores morales fundamentales y de las disposiciones que Dios nos invita a abrazar, me alegro de poder recomendar esta sagaz y meticulosa investigación de la instrucción moral de Jesús contenida en Lc 12,13-14. Aunque otros muchos han precedido a Pedro Cabello en el estudio de los textos de Lucas acerca de este tema, esta nueva publicación se distingue del resto por el acercamiento más sintético y conciliador adoptado por el autor. Los resultados logrados por estudios anteriores, que se han servido singular y a menudo aisladamente de los métodos de análisis, han sido aquí reunidos, evaluados y asumidos acertadamente en un nuevo y comprensivo examen de los diversos aspectos del texto: sus fuentes en la tradición evangélica previa, la fuerza persuasiva de su modo de expresión, las alusiones que se hacen a tradiciones antiguas consignadas en la literatura sapiencial del AT y las resonancias sugestivas en las enseñanzas morales de filósofos griegos y romanos del tiempo. Nada se ha quedado atrás en la investigación infatigable del autor para una más profunda comprensión de este texto importante. Todas las habilidades exegéticas impartidas al autor durante su tiempo de preparación en el Pontificio Instituto Bíblico son aquí aplicadas con rigor y discernimiento en la realización de esta tesis doctoral ejemplar. Una gran riqueza de conocimiento y comprensión

espera a todos los que asuman la tarea jubilosa de segar los frutos de la ardua labor de Pedro Cabello.

Dean P. BECHARD, S.J.

Pontifical Biblical Institute
Via della Pilotta, 25
Roma 00187

PROEMIO

El presente estudio reproduce fundamentalmente la tesis doctoral defendida en el Pontificio Instituto Bíblico el 2 de marzo de 2007 tras tres largos años de estudio e investigación. Esta publicación viene a culminar, por tanto, todo el trabajo realizado. Como no podía ser de otro modo, quiero dirigir mi primera acción de gracias a Dios, fuente y origen de todo bien. Por mucho que hayan trabajado los albañiles, si Él no hubiera construido la casa, no hubiera servido de nada. Esta es su obra y a él se le debe toda gloria. Él me ha dado la fuerza y paciencia necesarias, iluminándome y fortaleciéndome con su Espíritu para penetrar en el abismo insondable de su Palabra. Quiero agradecer también a todos aquellos que han rezado por mí en este tiempo, sosteniendo mi fe y animándome en todo momento, especialmente a mi familia y a mis hermanos sacerdotes.

En segundo lugar, agradezco de corazón a todos los que me han acompañado y ayudado en estos años de investigación en la ciudad eterna. En primer lugar quiero agradecer de corazón la ayuda inestimable del Prof. Dean BECHARD, S.J., moderador de la tesis, que ha sido para mí no sólo un maestro, sino un verdadero padre, hermano y amigo. Agradezco también la cordial acogida y las observaciones del segundo relator de la tesis, Prof. John KILGALLEN, S. J., así como de los demás miembros del tribunal, Prof. Klemens STOCK, S. J. y Prof. Jesús LUZÁRRAGA S. J. Doy gracias también al Pontificio Instituto Bíblico y a todos los profesores que he tenido a lo largo de mis años de formación.

Doy gracias a mi diócesis de Córdoba que me envió para ampliar mis estudios a Roma. Tengo presente a Don Javier MARTÍNEZ, actual arzobispo de Granada, que me encargó esta misión cuando era aún obispo de

Córdoba, a Don Juan José ASENJO PELEGRINA, actual arzobispo de Sevilla, que vio los frutos de mis largos años de estudio cuando todavía era obispo de Córdoba y a mi actual obispo Don Demetrio FERNÁNDEZ. Agradezco también al Centro de Estudios del Seminario Conciliar “San Pelagio” y al Instituto Superior de Ciencias Religiosas “Beata Victoria Díez” por su constante preocupación por la formación de los sacerdotes, religiosos y laicos de mi diócesis, al claustro de profesores y a mis alumnos de ambos centros (especialmente a los seminaristas a los que sirvo como vicerrector desde septiembre del año pasado).

Un agradecimiento particular quisiera expresar a las dos casas donde he residido mis años de estudio en Roma. En primer lugar, al Colegio Español de San José en el que residí los cinco primeros años, a su antiguo rector Don Lope RUBIO y a los operarios diocesanos. En segundo lugar, a la Iglesia Nacional Española de Santiago y Monserrat, que me acogió mi último año y medio y, de un modo especial, al rector Don José Luis GONZÁLEZ NOVALÍN y a todos los miembros del convictorio eclesiástico.

Doy las gracias a la “pequeña gran universidad” que he frecuentado cada semana desde mis primeros días en la ciudad eterna: la Casa de Acogida para los pobres “Dono di Maria” que regentan las Misioneras de la Caridad de la Beata Madre Teresa de Calcuta. De ellas me llevo una enseñanza magistral de sencillez, generosidad, confianza en la Providencia y amor a los más pobres.

Finalmente, doy las gracias a la Asociación Bíblica Española (ABE) que ha dado su aprobación para la publicación de esta tesis, y de un modo especial a Francesc RAMIS, por la celeridad en su mediación, y a Guillermo SANTAMARÍA, por su gentil atención.

Pedro CABELLO MORALES

*Córdoba, 9 de Enero 2011
Fiesta del Bautismo del Señor*

INTRODUCCIÓN GENERAL

La doble obra de Lc ha despertado siempre, y muy especialmente en estos últimos decenios, un interés grande por el modo como presenta la temática de la pobreza y la riqueza. Son muchos los artículos y monografías que han abordado el tema de un modo explícito, bien en general, bien a partir de un texto concreto¹. La mayoría de los autores coinciden en afirmar que se trata de un tema importante en Lc-Hch que recorre toda la obra, siendo muy pocos los que lo ponen en entredicho². Lejos de pensar que se ha mitificado demasiado la preocupación lucana por los bienes materiales, y uniéndonos al consenso general, creemos que son muchos los indicios que apuntan a un interés especial del evangelista por el tema: el carácter privilegiado de los pobres como destinatarios de la Buena Noticia del Reino, el desprendimiento radical a que son llamados los discípulos, la invitación insistente a la limosna, las admoniciones frecuentes contra la riqueza y la presentación de sus peligros, la insistencia en el buen uso del dinero y el tema recurrente de la inversión de *status* son

¹ Para ver un elenco bibliográfico sobre el tema riqueza-pobreza en Lc-Hch, Cf. F. BOVON, *Luc le théologien. Vingt-cinq ans de recherches (1950-1975)* (Le Monde de la Bible; Gêneve: Labor et Fides, 1988); J. K. DONAHUE, "Two Decades of Research on the Rich and the Poor in Luke-Acts", *Justice and the Holy. Essays in Honor of Walter Harrelson* (ed. D. A. KNIGHT & P. J. PARIS; Atlanta: Scholars, 1989) 129-144. Más recientemente, una presentación bastante sistemática de las distintas discusiones sobre el tema y de las posiciones al respecto podemos encontrarla en J. GILLMAN, *Possessions and the Life of Faith. A Reading of Luke-Acts* (ZSNT 7; Colledgeville: Liturgical Press, 1991) 11-35; J.-P. GÉRARD, "Les riches dans la communauté lucanienne" *ETL* 71 (1995) 71-86; S. J. ROTH, *The Blind, the Lame, the Poor. Character Types in Luke-Acts* (JSNT.S 144; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997) 28-55; T. E. PHILIPS, "Reading Recent Readings of Issues of Wealth and Poverty in Luke and Acts" *CBR* 12 (2003) 231-269.

² Como excepción a este consenso general, cf. D. MEALAND, *Poverty and Expectation in the Gospels* (London: SPCK, 1980) 16-35. Siguiendo la crítica de la tradición, concluye que en Lc-Hch no hay ninguna intensificación ni radicalización de la hostilidad hacia la riqueza en relación con los otros sinópticos.

algunos ejemplos de cuestiones que, relacionadas con este doble tema, recorren toda la obra lucana. A nivel redaccional, Lc presenta además un interés especial por acentuar y ampliar el tema. Muchos de los materiales usados por Lc en este doble campo pertenecen a la tradición común a los otros evangelistas, pero no pocas veces se producen añadidos u omisiones significativos. En cuanto a la ampliación de la tradición podemos presentar, a modo de ejemplo, el desprendimiento de los discípulos, que es fuertemente radicalizado por Lc: cuando siguen a Jesús al inicio de su ministerio público lo dejan *todo* (5,11.28) y, más tarde, es el mismo Jesús quien exige explícitamente este desprendimiento *total* (14,33; 18,22). Por lo que respecta a las omisiones, una de las más ilustrativa en el evangelio es la que encontramos en la bienaventuranza dirigida a los pobres (6,20) donde no encontramos la especificación mateana «pobres *de espíritu*» (Mt 5,3). A todo esto, hay que añadir el número considerable de materiales propios que aporta Lc sobre el tema o relacionados con el mismo (1,52-53; 3,10-14; 4,18; 6,24-25; 8,1-3; 10,1-16; 11,41; 12,13-21; 14,12-14.18-21.33; 15,8-32; 16,1-9.14.19-31; 19,1-10; 22,35-38). Por lo que respecta a la segunda parte del díptico lucano (Hch), no faltan tampoco textos que hablen de la disposición ante las posesiones y la atención a los pobres (2,42-47; 4,32-37; 5,1-11; 6,1-6; 8,9-24; 9,36-43; 10,2.4.31; 17,12; 20,35). Con todo, si bien la mayoría de los autores reconocen la importancia de esta temática en Lc-Hch, no todos coinciden en la interpretación que dan a la misma en la totalidad de la obra lucana³. Sigue siendo, en este sentido, un tema abierto, difícil y discutido. Como podremos comprobar en el capítulo dedicado al *status quaestionis*, no existe una sola línea de investigación, sino que se han venido presentando diversos caminos de interpretación, algunos de ellos contrapuestos.

No es la intención de nuestra disertación dar una respuesta concreta a todas y cada una de las cuestiones planteadas en la interpretación de la riqueza-pobreza en Lc-Hch ni hacer un estudio de todos los textos que hablan del tema en la obra lucana. Queremos mostrar, más bien, a partir del estudio pormenorizado de Lc 12,13-34, cuyo interés para entender esta temática evidenciaremos más adelante, cómo un diálogo fecundo

³ Donahue recoge también esta impresión: «While there is almost universal agreement on the importance of possessions, there is no consensus on major issues of interpretation, nor any consistent perspective within Luke-Acts», J. R. DONAHUE, «Two Decades of Research», 135. Cf. también M. A. POWELL, *What are They Saying about Luke?* (Mahwah: Paulist, 1989) 100.

entre diacronía y sincronía, entre texto y contexto, entre el método histórico-crítico clásico (especialmente la crítica de la redacción) y los nuevos acercamientos de exégesis bíblica, puede ofrecer una visión más equilibrada y conciliadora del tema, sacando a la luz la riqueza de sentido y de matices que presenta, sin llegar a dicotomías ni interpretaciones unilaterales.

La metodología utilizada en esta disertación la podríamos definir como sinfónica pues quiere tener presentes diversos aspectos: la forma del texto (análisis sincrónico), las fuentes utilizadas y la redacción (análisis diacrónico), su fuerza persuasiva y los recursos retóricos empleados (análisis retórico-literario), y su iluminación desde el contexto redaccional (análisis histórico-social). Lo hemos llamado análisis socio-retórico porque pretende enriquecer el estudio básico histórico-crítico con un análisis del texto a nivel retórico-literario, por un lado, y el estudio de algunos aspectos de su contexto histórico-social, por otro. En el capítulo II haremos una presentación más exhaustiva de este tipo de análisis.

La disertación se desenvuelve en cuatro momentos fundamentales. El primero, de carácter introductorio, es expuesto en dos capítulos. En el capítulo I analizamos el *status quaestionis* de la interpretación tanto de la temática riqueza-pobreza en general en Lc-Hch, como de Lc 12,13-34, en particular. A continuación, en el capítulo II, razonamos la oportunidad de un nuevo estudio del texto y exponemos el contenido de nuestro acercamiento al mismo: el análisis socio-retórico. Tras una clarificación terminológica previa, presentamos las características fundamentales y los confines precisos de este tipo de análisis. Un segundo momento de la disertación se detiene, como punto de partida ineludible y básico, en un estudio de Lc 12,13-34 siguiendo el método histórico-crítico clásico. En el capítulo III, presentamos un estudio formal del texto de tipo sincrónico y en capítulo IV, a nivel diacrónico, realizamos la crítica de las fuentes y de la redacción. En un tercer momento, pasamos a un estudio del entramado retórico y narrativo del texto. El capítulo V lo dedicamos al análisis de la disposición retórica de Lc 12,13-34 descubriendo las diversas artes y recursos de persuasión que utiliza Lc para su cometido. En el capítulo VI, a la luz de una lectura atenta y rigurosa de todos los textos de la tradición sapiencial veterotestamentaria, analizamos algunas de las formas fundamentales de la retórica sapiencial y algunos motivos escogidos por su especial relación con nuestro texto. A continuación, en el capítulo VII,

presentamos los puntos de contacto de Lc 12,13-34 con dos *topoi* retórico-literarios grecorromanos (περὶ πλεονεξίας o sobre el peligro de la codicia y περὶ εὐθυμίας o sobre la tranquilidad del alma) tal y como los presentan cuatro autores escogidos por su especial relación temporal y geográfica con el cristianismo naciente (Séneca, Musonio Rufo, Dión Crisóstomo y Plutarco). En la parte final de la disertación, en el capítulo VIII, hacemos un movimiento de apertura del texto hacia el contexto por medio de un análisis histórico-social. A la luz de algunos estudios importantes de la historia social y económica grecorromana, así como del testimonio directo de algunos autores grecorromanos de la época, nos preguntamos cómo y en qué medida el estudio de algunos aspectos del contexto social y económico del mundo contemporáneo a la redacción de Lc puede iluminar nuestro texto. Terminamos la disertación con las conclusiones más importantes del análisis socio-retórico de Lc 12,13-34 mostrando además en qué medida estas conclusiones pueden ayudarnos a interpretar de un modo más equilibrado el tema riqueza-pobreza en Lc-Hch.

CAPÍTULO I

La interpretación del binomio riqueza-pobreza en Lc-Hch. Visión de conjunto con especial atención a Lc12,13-34

Tal y como hemos afirmado en la introducción, vamos a presentar en este primer capítulo una panorámica de lo que ha sido la investigación del binomio riqueza-pobreza en Lc-Hch a lo largo de los últimos decenios. La síntesis histórica que emprendemos a continuación no es tarea fácil. Es un camino largo, llenos de idas y venidas, de posturas encontradas y de interpretaciones, a veces, contradictorias. Ante este maremagno, resulta especialmente difícil presentar una visión de conjunto y hacer una clasificación del todo satisfactoria. No es nuestra intención realizar un estudio crítico detallado de cada autor. Sería una empresa demasiado ambiciosa para una introducción de este tipo. Queremos más bien abrir una ventana al estado actual de la cuestión, presentando una síntesis de los autores más significativos. Para ello, clasificaremos a los diversos autores según las líneas básicas de la interpretación que hacen de este doble tema, destacando sus aportaciones fundamentales y el método empleado. Al final de cada línea de interpretación, pondremos en evidencia de modo general sus logros y sus límites. Una vez realizada esta panorámica y a la luz de la misma, presentaremos las diversas interpretaciones de Lc 12,13-34 en los últimos decenios.

1. Investigación del tema riqueza-pobreza en los últimos decenios

Vamos a distinguir tres líneas fundamentales de investigación. La primera está reservada a los autores que han interpretado los textos sobre la riqueza y la pobreza en Lc-Hch desde una perspectiva teológico-religiosa. A continuación, presentamos a aquellos autores que se han interesado tanto en la comunidad a la que Lc se dirigía como en su con-

texto socio-económico y cultural. Aquí distinguiremos entre aquellos que, preocupados por resolver el problema de divergencia de enseñanzas sobre la riqueza y el desprendimiento, se han detenido en el estudio del *Sitz im Leben* de la comunidad, y los que han preferido abrir más el abanico de estudio al contexto socio-económico de la época. Finalmente, expondremos las tesis de aquellos autores que han puesto su acento en el texto: el carácter simbólico del tema de la riqueza-pobreza y su función literaria en la totalidad de la obra lucana.

1.1 *Interpretaciones desde una perspectiva teológico-religiosa*

Uno de los primeros problemas que los exegetas deben afrontar en su estudio de Lc-Hch es el del sentido y el valor de las enseñanzas de Jesús sobre la pobreza y la riqueza. Hay un primer grupo de autores que, reaccionando ante una lectura social de la Escritura, han preferido una interpretación de tipo religioso-espiritual. Basándose en los datos proporcionados por el texto, ofrecen su comprensión teológica del mismo. Subrayan su carácter sagrado y reconocen que el mensaje que presenta es eminentemente religioso. Una de las preocupaciones fundamentales de este tipo de interpretación es determinar el sentido de dos palabras clave: rico y pobre. Es por ello por lo que, si bien algunos autores siguen el método histórico-crítico, una gran mayoría se decanta por un análisis de tipo semántico acudiendo al sentido de estos términos tanto en el AT como en la literatura judía pre-evangélica. La temática riqueza-pobreza es considerada en el marco de la relación entre Dios y el hombre: la pobreza y el desprendimiento muestran un tipo de confianza en Dios, mientras que la riqueza es considerada en muchas ocasiones como un ídolo que nos aparta de él. Sin negar de un modo rotundo las repercusiones sociales del mensaje evangélico, éstas son consideradas de segunda categoría. Al evangelista no le interesan los problemas sociales, sino sólo los religiosos. Es por eso por lo que, en estos estudios, tampoco se tiene en cuenta el trasfondo socio-económico del texto bíblico, pues la iluminación que éste puede dar al texto es mínima o nula.

Así, por ejemplo, tenemos a R. KOCH (1957)¹. Partiendo de la pregunta sobre el valor de las posesiones en el evangelio de Lc, afirma, por un lado, que la postura de Jesús ante la riqueza es eminentemente ‘religiosa’ y no económico-social. El problema radical estaría en el uso de las pose-

¹ R. KOCH, “Die Wertung des Besitzes im Lukasevangelium” *Bib* 38 (1957) 151-169.

siones bien convirtiéndose de modo incorrecto en su dueño absoluto (reivindicando un poder que pertenece sólo a Dios), o bien, correctamente, siendo su administrador. La riqueza puede llegar a convertirse en un ídolo provocando una vida al margen de Dios y de los hermanos. Por otro lado, afirma el enraizamiento veterotestamentario de la doctrina sobre la pobreza y los pobres: se trataría de los *'ānawîn*, los pobres de Yahveh que son más sensibles a Dios y están mejor dispuestos a recibir su mensaje de salvación².

También de tipo religioso es la interpretación del español F. M. LÓPEZ MELÚS (1963)³. Parte de una mirada general a las directrices sobre la riqueza y pobreza en la Escritura y en la literatura intertestamentaria (sobre todo, los apócrifos del AT y Qumrán), como preparación y antesala del evangelio de Lc que define como el «evangelio de la pobreza». Según este autor, el evangelista consagra su obra por un lado a alabar la pobreza efectiva (que contribuye a crear y mantener la espiritual), a presentar su grandeza, y a mostrar que es condición para entrar en el Reino; por otro lado, subraya que la riqueza es sólo un medio, un instrumento cuya maldad o bondad está en el uso que se dé de ella. La clave, pues, de su interpretación está en la idea de *instrumentalidad*.

Por su parte, M. HENGEL (1973)⁴ sigue también una línea teológica. Para comprender la actitud de Jesús ante la riqueza habría que profundizar en su predicación mesiánica de la inminencia del Reino de Dios. La dependencia de las posesiones con el consiguiente olvido del prójimo es, en el fondo, un rechazo al mandamiento del amor dado por Dios. La riqueza puede llegar a ser un verdadero ídolo, ejerciendo sobre la persona un poder demoníaco que captura el corazón y ciega los ojos ante las necesidades de los demás. En cuanto a las diversas situaciones de injusticia

² «Die Erfahrung lehrte, dass vor allem die ärmeren Schichten der Gesellschaft für die Reichgottes Forderungen viel empfänglicher waren als die begüterten Kreise», *ibid.* 160. En esto sigue prácticamente a A. GÉLIN, *Les pauvres de Yahvé* (Paris: Cerf, 1953). En su libro sobre los pobres y la pobreza en la Biblia, llega a la conclusión de que los pobres, tal y como aparecen en el NT, deben entenderse en sentido religioso. Son, fundamentalmente, los pobres de Yahveh, los *'ānawîn*, los humildes que confían totalmente en la acción de Dios en sus vidas.

³ F. M. LÓPEZ MELÚS, *Pobreza y riqueza en los evangelios. San Lucas, el evangelista de la pobreza* (Madrid: Studium, 1963).

⁴ M. HENGEL, *Eigentum und Reichtum in der frühen Kirche. Aspekte einer frühchristlichen Sozialgeschichte* (Stuttgart: Calver, 1973).

que presenta Lc, no son usadas a modo de «protesta social». Su interés no es social, sino teológico⁵.

La línea de interpretación religioso-espiritual ha seguido su curso manteniendo defensores como E. LOHSE (1981)⁶, que reacciona también ante una lectura materialista y liberacionista de la obra lucana difundida sobre todo en el tercer mundo y, concretamente, en Latinoamérica. Según él, hay que huir de cualquier tipo de lectura parcial e ideológica: ni Jesús se presentó como un activista político o religioso de su tiempo (como los celotes o los fariseos), ni en el evangelio hay elementos para hablar de un programa político o social. Para demostrarlo, encuentra un cauce válido en el método histórico-crítico usado en profundidad. Jesús y la primera comunidad cristiana predicaron fundamentalmente a los estratos más bajos de la sociedad. Sin embargo, Jesús no llama bienaventurados a los pobres por su situación económica ni porque tengan en su mano la posibilidad de abanderar una utopía social⁷. En la línea veterotestamentaria y de Qumrán, los pobres son los humildes que esperan en Dios, los que cumplen su voluntad y aceptan su palabra, los que han vaciado sus manos para recibir el Reino. Frente a estos, los ricos son aquellos que viven en la autosuficiencia. En este sentido, puede haber pobres que, por considerar su pobreza como un poder, sean ricos a los ojos de Dios. La relación justa con el dinero sería aquella que mira a la caridad con los más necesitados⁸.

El mérito de estos estudios ha sido subrayar el interés último y fundamental del evangelio: la salvación integral del hombre. No se trata de un mensaje social revolucionario con cierto sabor religioso, sino un mensaje

⁵ De esta opinión es también J. ERNST, "Das Evangelium nach Lukas – kein soziales Evangelium" *TGl* 67 (1977) 415-421. El concepto «social» no se encuentra en ninguna parte del evangelio que es, ante todo, buena noticia y anuncio escatológico de la venida del Reino. El tema principal del evangelio es la *caritas*, el amor de Dios manifestado en Cristo que se acerca al hombre en pecado para salvarlo.

⁶ E. LOHSE, "Das Evangelium für die Armen" *ZNW* 72 (1981) 51-64.

⁷ «Das Evangelium für die Armen, von dem das Neue Testament spricht, geht nicht darin auf, den Armen die Rolle des Proletariats zuzuweisen, die ihnen nach der klassischen marxistischen Geschichtslehre zukommt», *ibid.* 54.

⁸ Otros, como I. H. MARSHALL, *Luke: Historian and Theologian* (Downers Grove: InterVarsity, 1979) 141-144, no dudan en presentar una interpretación religiosa, pero son más cautos a la hora de negar la preocupación social de Lc. Pobres y ricos serían dos categorías que deben entenderse, al mismo tiempo, desde un punto de vista socio-económico y religioso.

religioso con serias implicaciones sociales. En la difícil tarea de equilibrar la balanza, estos autores han creído imprescindible tomar en consideración la prioridad de lo religioso sobre lo social. Sin embargo, este tipo de interpretación no deja de tener también sus peligros. Puede favorecer una lectura meramente espiritual del evangelio que se convertiría así en una especie de «tratado para la salvación del alma» sin tener en cuenta las consecuencias para la vida concreta: económica, social y cultural. En su lucha contra un amenazante reduccionismo social, este tipo de interpretación suele caer a menudo en el extremo contrario: un *reduccionismo teológico-espiritual*.

1.2 *Interpretaciones centradas en la comunidad y su contexto social*

Con el desarrollo de la crítica de la redacción, surgió el deseo de leer de un modo unitario la forma final de Lc-Hch y extraer de ella la teología del evangelista. Pero este deseo tropezó con una dificultad grande: la multiplicidad (y aparente contradicción) de las enseñanzas de Jesús sobre riqueza-pobreza en Lc-Hch. Ante esta problemática, algunos autores intentaron dar una respuesta acudiendo al *Sitz im Leben* o contexto vital en que fue escrita la doble obra lucana. A ellos dedicaremos el primer punto de este apartado. En estos últimos años, además, llevados también por un interés grande por el contexto, se han desarrollado una serie de nuevos acercamientos desde las ciencias sociales (sociología, antropología cultural, etc.). La mayoría de estos acercamientos comparten una reacción negativa ante una lectura de la Escritura limitada al campo espiritual y teológico. A ellos dedicaremos el segundo punto de este apartado.

1.2.1 *Riqueza y pobreza en el contexto vital de Lc-Hch*

La mayoría de los autores bajo este título hacen una interpretación del texto siguiendo la crítica de la redacción. Una obra determinante en el estudio de la riqueza y pobreza en Lc-Hch fue, sin duda alguna, la de H.-J. DEGENHARDT (1965)⁹. Presenta a Lc como el «evangelista de los pobres»¹⁰. El tema central del díptico lucano no sería la pobreza o la riqueza consideradas en sí mismas, sino la renuncia a las posesiones como exi-

⁹ H.-J. DEGENHARDT, *Lukas-Evangelist der Armen. Besitz und Besitzverzicht in den lukanischen Schriften* (Stuttgart: Kath. Bibelwerk, 1965).

¹⁰ En esta misma línea se sitúa F. KAMPHAUS & F. LENTZEN-DEIS & L. SCHWARZ & CH. ZAUZICH, *...und machen einander Reich. Beiträge zur Arm-Reich-Problematik reflektiert am Lukas-Evangelium* (Annweiler-Essen: T. Plöger, 1989).

gencia radical propuesta por Jesús. Su estudio parte de la problemática suscitada por la variedad y diversidad de enseñanzas de Jesús sobre este tema de la renuncia e intenta buscar una respuesta acudiendo a la audiencia de la doble obra lucana. Es aquí donde ofrece una posible solución distinguiendo dos niveles de exigencia según los destinatarios: la llamada general *a todos* de renunciar a las posesiones, y la invitación específica *a los discípulos* de vender todas sus posesiones y darlas a los pobres (con todo lo que esto conlleva de irrevocabilidad). Uno de los motivos más importantes que sustenta esta distinción es la diferente terminología empleada por Lc cuando se dirige a sus discípulos (μαθηταί) y cuando se refiere al pueblo (λαός) o a la multitud (ὄχλος). El desprendimiento radical de los discípulos era una condición para el seguimiento de Jesús. Sin embargo, tras su muerte, el seguimiento toma una forma diversa y las exigencias radicales que comportaba en el período pre-pascual deben adaptarse o traducirse a la nueva situación post-pascual. Esta fue fundamentalmente la labor de Lc. Se encontraba ante una comunidad formada, sobre todo, por cristianos provenientes de la gentilidad, de toda clase social que, siendo pocos en su ambiente, corrían el serio peligro de contagiarse del paganismo circundante. Los más expuestos a este peligro eran, precisamente, los responsables de la comunidad (*Amtsträger*), herederos de los discípulos en la comunidad post-pascual que llevaban una vida semejante a la de aquellos. A ellos dirige Lc la invitación radical de Jesús al desprendimiento y a la renuncia de las posesiones¹¹. Preocupado por su edificación, los anima a dedicarse plena y totalmente al servicio del evangelio al que han consagrado su vida y por el que han vendido sus bienes de modo irrevocable¹².

¹¹ «Für die christlichen Amtsträger aber scheinen die Jüngerforderungen Jesu als Richtschnur und Verpflichtung in ihrer vollen Strenge zu gelten», H.-J. DEGENHARDT, *Lukas-Evangelist der Armen*, 216.

¹² Lo siguen en gran medida A. HORNUNG, “Zur Theologie der Armut: Reich Gottes, Besitz und Besitzverzicht nach den lukanischen Schriften” *OrdKor* 16 (1975) 424-454. El Reino se ha hecho presente en la persona de Jesús y exige una decisión radical de fe que, en algunas ocasiones, toma la forma visible de una renuncia a las posesiones. El Reino, así, se convierte en el valor máximo. Las posesiones serían buenas o malas según acerquen o alejen de este valor. Lc pretende “traducir” la invitación al desprendimiento del Jesús histórico en la nueva situación post-pascual.

Otro autor que se enfrenta ante esta problemática es S. BROWN (1969)¹³. No distingue ya dos tipos de exigencia según los destinatarios, sino según el momento histórico: el tiempo de Jesús (su ministerio terreno) y el tiempo de la Iglesia. El abandono de las posesiones era un requisito imprescindible para el seguimiento de Jesús, pero adquiere una forma diversa a nivel práctico en el tiempo de la Iglesia, pues la situación ha cambiado. Durante el ministerio terreno de Jesús, el discipulado comportaba compartir la vida de Jesús pobre y conllevaba el desprendimiento total de los bienes. Con la formación de la nueva comunidad pascual se produce un cambio radical: los necesitados están en la misma comunidad y el desprendimiento toma la forma de atención y cuidado por los pobres poniendo a disposición de la comunidad las posesiones¹⁴. Así, de la renuncia a toda posesión se pasa a la buena voluntad de compartir los bienes con la comunidad. Ambas prácticas de un mismo ideal tienen idéntico carácter normativo sea para el tiempo de Jesús como para el tiempo de la Iglesia. En cuanto a la riqueza, es presentada como un peligro mortal, capaz de apegar el corazón al mundo, con las consecuencias nefastas para la propia salvación que se siguen de ello.

J. DUPONT (1971)¹⁵ realiza un estudio de las bienaventuranzas en Lc a la luz del resto de materiales sobre la riqueza-pobreza. Parte de una convicción: no existe ningún tipo de idealización o espiritualización de los pobres en la obra lucana. Cualquier intento de este tipo supondría tergiversar el mensaje de Lc que es tremendamente realista. Se dirige a los pobres y desfavorecidos, es decir, a los infelices que necesitan ayuda material, y les anuncia la Buena Noticia: Dios ha hecho de su Reino una manifestación del amor y la justicia hacia ellos. De este modo, pretende animarlos: Dios, en la persona de Jesús, está de su parte y quiere cambiar la situación en la que viven. La comunidad de Lc estaría formada mayormente por pobres. Los ricos serían los dirigentes de Israel que,

¹³ S. BROWN, *Apostasy and Perseverance in the Theology of Luke* (AnBib 36; Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1969).

¹⁴ El desprendimiento total (Lc), que es reemplazado por la voluntad de poner las propiedades a disposición de la comunidad (Hch), sería sólo como un *test* para comprobar la sinceridad de la conversión. Cf. H. WANSBROUGH, "Poverty in the Gospel Tradition" *PIBA* 6 (1982) 47-57; P. LIU, "Did the Lucan Jesus Desire Voluntary Poverty?" *EQ* 64/4 (1992) 291-317; T. E. PHILIPS, *Reading Issues of Wealth and Poverty in Luke-Acts* (SBEC 48; Lewinston-Queenston-Lampeter: Edwin Mellen, 2001) 286.

¹⁵ J. DUPONT, "Les pauvres et la pauvreté dans les Évangiles et les Actes", *La pauvreté évangélique* (éd. A. GEORGE & J. DUPONT *et al.*; LB 27; Paris: Cerf, 1971) 37-62.

rechazando el Evangelio, están fuera de la comunidad¹⁶. La exigencia radical de Jesús no sería un imperativo general, sino una consigna propia de un momento determinado en que se pedía la perseverancia a los creyentes de la comunidad¹⁷.

También W. SCHMITHALS (1974)¹⁸ reconoce que las exigencias radicales de desprendimiento no son expresión de un ascetismo rigorista entusiasmado por la pobreza ni de un tipo de comunismo primitivo. La explicación a estas exigencias radicales hay que encontrarla, y es punto clave de su interpretación, en la situación extrema de la comunidad de Lc: una *situación de persecución* en que los cristianos son sometidos a multas, confiscación de las propiedades e incluso, en algunos casos, la muerte. El seguimiento en este tiempo de persecución supone la *disponibilidad* a abandonar tanto la familia como las posesiones con tal de no renegar de la fe. Ante una situación extrema se exige un comportamiento radical en la que no cabe otra alternativa: o renunciar a los bienes y confesar la fe, o quedarse con ellos y apostatar¹⁹. En este contexto de persecución, se entiende también la llamada a la limosna para compartir los bienes en la comunidad con aquellos que, por confesar la fe, han perdido todo. Persecución y renuncia, íntimamente relacionados entre sí, son la llave de comprensión de todo el material sobre la riqueza y pobreza, así como la explicación a la aparente contradicción interna de las enseñanzas de Jesús al respecto.

Este carácter concreto y circunstancial de las exigencias radicales de Jesús es defendido también por E. FRANKLIN (1975)²⁰. Según él, no se trata de una instrucción general, sino de una enseñanza limitada a una

¹⁶ Cf. J. DUPONT *Les Béatitudes III. Les Évangélistes* (ÉB; Paris: Gabalda, 1973) 64. Esta interpretación es compartida por otros autores: «Lucas parece ver no contraste entre pobres e ricos da época de Jesus, o conflicto que no primeiro século opõe judeus e cristãos [...] polémica entre igreja e sinagoga» A. CASALEGNO, “Pobreza e riqueza no evangelho de Lucas” *PerTeol* 20 (1988) 24-25.

¹⁷ Cf. J. DUPONT, “Renoncer à tous ses biens (Luc 14,33)” *NReTh* 93 (1971) 561-82.

¹⁸ W. SCHMITHALS, “Lukas Evangelist der Armen” *ThViat* 12 (1974) 153-167.

¹⁹ «Lukas einerseits die Gefahren des Reichtums für den Glauben unterstreicht und zum Besitzverzicht um des Christusbekenntnisses willen ermuntert, andererseits zum verantwortlichen Umgang mit dem Besitz, zum Almosengeben und zum Speisen Bedürftiger auffordert, was Besitz und Besitzstreben gerade zur Voraussetzung hat», *ibid.* 164.

²⁰ E. FRANKLIN, *Christ the Lord. A Study in the Purpose and Theology of Luke-Acts* (London: SPCK, 1975).

situación muy concreta en que se viven horas bajas de entusiasmo y la fe, excesivamente debilitada, corre especial peligro. Las aparentes contradicciones de las enseñanzas de Jesús sobre la riqueza y pobreza se explican por la pluralidad de una comunidad en la que conviven ricos y pobres: habría unos materiales dirigidos a los primeros y otros a los segundos²¹. Son también unas enseñanzas determinadas por su teología: deben entenderse en el marco de la situación escatológica de la comunidad en la que todos los miembros, en armonía y unidad, esperan la revelación final del Reino²². En este sentido, la influencia del uso del término «pobre» en el AT es determinante. Allí, los pobres se presentan como el resto de Israel, el pueblo de justos que viven abiertos a la acción salvífica de Dios. Teniendo en mente esta imagen veterotestamentaria, Lc considera la comunidad cristiana como el Israel escatológico y la riqueza como la trampa mortal que le impide esta apertura a la gracia de Dios.

Por su parte, F. W. HORN (1983)²³ llega también a una serie de conclusiones interesantes. Presenta a Lc como el «evangelista de la comunidad» (*Evangelist der Gemeinde*), una comunidad en la que hay ricos y pobres que viven una situación de conflicto social. Dentro de esta comunidad, la audiencia principal la conforman los cristianos ricos²⁴.

²¹ Una explicación similar, cf. V. PETRACCA, *Gott oder das Geld. Die Besitzethik des Lukas* (TANZ 39; Tübingen: Francke, 2003).

²² De hecho, Franklin trata el tema de la riqueza y de la pobreza en el capítulo que dedica a la espera escatológica de la comunidad (*Men waiting for their Lord*). Así afirma: «Luke's concern [...] is to produce a particular response at a specific point of time, and this entails linking the individual to that eschatological situation with which he should be faced and in which he should find himself», E. FRANKLIN, *Christ the Lord*, 157.

²³ F. W. HORN, *Glaube und Handeln in der Theologie des Lukas* (GTA 26; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1983).

²⁴ Así también se expresa R. J. KARRIS, "Poor and Rich: The Lukan *Sitz im Leben*", *Perspectives on Luke-Acts* (ed. C. H. TALBERT; Danville-Edinburgh: Association of Baptist Professors of Religion- T.&T. Clark, 1978) 112-125. La comunidad de Lc estaría formada por ricos y pobres, pero el evangelista se dirigiría eminentemente a los ricos que dan lugar a no pocos problemas en el seno de la misma. La pregunta de fondo que vendría a responder Lc sería si las posesiones constituyen un estorbo para ser verdaderos cristianos o no. Los ricos de la comunidad, provenientes de la gentilidad, son exhortados por Lc a la limosna, un ideal totalmente desconocido para ellos. Karris, pues, es más partidario de que se hable de Lc como el «evangelista de los ricos». Otros autores con ideas similares: A. O'LEAVY, "The Role of Possessions in the Journey Narrative of Luke 9:51-19:27" *MilltownSt* 28 (1991) 41-60; A. M. OKORIE, "The Gospel of Luke as a Polemic Against Wealth" *DBM* 22 (1994) 75-89; H. J. HELD, *Den Reichen wird das Evangelium gepredigt*.

Habiendo recibido de fuentes ebionitas una serie de afirmaciones radicales sobre la riqueza, las adapta a las circunstancias concretas de división en la comunidad. El desprendimiento es presentado por Lc como un *ejemplo del pasado* que recuerda hoy la necesidad de distanciarse de todo lo que ha conformado la vida anterior, especialmente de las posesiones²⁵. Este distanciamiento permite una mejor disposición para realizar la caridad y su forma concreta de la limosna, que es la instrucción central. De hecho, la ética de las posesiones, según es presentada por Lc, es una «ética de la limosna» (*Almosenethik*).

Otra posible explicación a la multiplicidad de enseñanzas sobre la pobreza y la riqueza en Lc-Hch es la que da J. KOENIG (1985)²⁶. Habría también para él dos audiencias diversas: profetas carismáticos itinerantes, por un lado, y cristianos asentados, por otro. Las palabras radicales que recoge Lc serían propaganda literaria del primer grupo. La intención del evangelista no sería que los cristianos asentados se vuelvan itinerantes ni que los profetas carismáticos dejen de serlo. La apuesta de Lc sería más bien favorecer la integración, la armonía de ambos grupos en la comunidad. Para ello, se dirige a los asentados (económicamente mejor situados) y les exhorta a ayudar a los itinerantes mediante la hospitalidad y la ayuda material²⁷.

Die soziale Zumutungen des Glaubens im Lukasevangelium und in der Apostelgeschichte (Neukirchen-Vlyn: Neukirchener, 1997).

²⁵ De un modo similar se expresa también K. MINESHIGE, *Besitzverzicht und Almosen bei Lukas. Wesen und Forderung des lukanischen Vermögensethos* (WUNT II. 163; Tübingen: Mohr-Siebeck, 2003). Para él, el desprendimiento y la limosna tienen una función y significado diversos en la vida de Jesús y en la de la comunidad de Lc.

²⁶ J. KOENIG, *New Testament Hospitality. Partnership with Strangers as Promise and Mission* (OBT 17; Philadelphia: Fortress, 1985).

²⁷ Una interpretación similar es la que da J.-P. GÉRARD (1995), “Les riches dans la communauté lucanienne”, o. c. introducción general, nota 1. La comunidad de Lc sería una realidad pluriforme en que todos los niveles de la sociedad estarían representados y en la que habría tensiones entre los ricos instalados y los discípulos de Jesús adeptos al desprendimiento radical (que se creen garantes de la interpretación ortodoxa de las enseñanzas de Jesús sobre las riquezas). Estos últimos mirarían con malos ojos a los acomodados y llegarían a rechazarlos. La intención de Lc sería llamar al orden: el mensaje de Jesús es universal y hay sitio para todos. Sin embargo, frente a la interpretación de Koenig, afirma que la audiencia principal no serían los ricos acomodados, sino los discípulos más intransigentes de la comunidad. Vendría a anunciarles que los ricos, sin necesidad de renunciar a serlo, pueden salvarse siempre que usen correctamente el dinero y cumplan sus obligaciones de justicia y fraternidad.

H. J. KLAUCK (1986)²⁸, por su parte, afirma que los temas de la pobreza y el desprendimiento estarían relacionados con el tema del celibato. Del mismo modo que Lc presenta el celibato y el matrimonio como formas legítimas de vida cristiana, así presenta también diversas posibilidades en el grado de renuncia a los bienes. Todo dependería de la persona y sus circunstancias concretas. A los ricos les pide sólo un uso correcto y responsable de las posesiones y una caridad activa que haga posible el equilibrio económico en la comunidad.

Desde el punto de vista redaccional, los autores están de acuerdo en afirmar que la multiplicación de enseñanzas sobre la riqueza y la pobreza en Lc-Hch evidencia un cierto problema relacionado con este tema en la comunidad lucana. Sin embargo, a la hora de concretizar ese problema, el consenso se rompe. Todo se mueve en el terreno movedizo de las hipótesis. De hecho, ante unas mismas evidencias textuales y extra-textuales, los autores llegan a conclusiones diversas, cuando no contrarias. Hemos podido ver en este apartado tres explicaciones diferentes ante esta diversidad y variedad de enseñanzas: 1) los que encuentran la respuesta en la diversidad de destinatarios, bien dentro de la misma comunidad (Degenhardt, Hornung, Koenig, Gérard), bien con respecto a los que están fuera (Dupont, Casalegno); 2) los que encuentran la respuesta en la diversidad de momentos históricos (Brown, Wansbrough, Liu, Philips) o de circunstancias concretas (Schmithals, Franklin); 3) los que, finalmente, encuentran la respuesta en la diversidad de grado de renuncia exigido según la situación personal (Klauck). Unos hablan de Lc como el «evangelista de los pobres», otros como el «evangelista de los ricos» y otros, de un modo más genérico, lo consideran el «evangelista de la comunidad». Las conclusiones serían, a mi modo de ver, bien diversas si se consideran uno u otros como destinatarios principales.

1.2.2 *Riqueza y pobreza desde una perspectiva socio-económica*

Estos autores hacen un acercamiento al texto bíblico desde las ciencias sociales, fundamentalmente, desde la sociología y la antropología cultural. Uno de los primeros que estudió a fondo la vertiente sociológica del seguimiento de Jesús y de su enseñanza sobre la riqueza y el despendi-

²⁸ H.-J. KLAUCK, "Die Armut der Jünger in der Sicht des Lukas" *Clar* 26 (1986) 5-47.

miento fue G. THEISSEN (1973)²⁹. Parte del convencimiento de que la transmisión de las palabras radicales de Jesús sobre la renuncia a las posesiones no se entiende si no hubo una serie de personas, misioneros carismáticos, que lo llevaron a práctica en su literalidad. El radicalismo ético que encontramos en la tradición de los dichos es un radicalismo itinerante (*Wanderradikalismus*)³⁰. Con la intención de profundizar en su tesis, Theissen investiga también la dimensión literario-sociológica. Las condiciones de vida de estos itinerantes carismáticos eran muy difíciles a nivel socio-económico, socio-ecológico y socio-cultural: de origen rural, vivían a expensas de ser socorridos por los demás, tenían que buscar su sustento, eran marginados y pasaron a estar en el estrato más bajo de la sociedad (de ahí la simpatía por los pobres a quienes dirigen la Buena Noticia). Todos estos factores fueron condicionamientos sociales de la tradición que permitieron su transmisión actual. En el caso concreto de Lc, se evidenciaría la tensión existente entre el mundo social del tiempo de Jesús y el de sus destinatarios actuales³¹. Se trata de dos momentos diversos, con normas éticas diversas. Para Lc, el tiempo de Jesús es un tiempo ya pasado donde primaba el radicalismo ético puro. Ante la nueva situación y los nuevos destinatarios de su mensaje (cristianos urbanos), se ve necesario un cierto distanciamiento de ese radicalismo y se ataca a los sucesores de esos primeros carismáticos itinerantes. Theissen ve en Lc 22,35-36 una ilustración concreta de esa desaprobación. Ahora, los carismáticos itinerantes habrían dejado de ser el tipo de cristianismo ejemplar. Su lugar lo ocupa ahora la comunidad de Jerusalén que es dibujada en Hch de un modo idealizado. Esta desaprobación demostraría que la audiencia de Lc la conformaban, en gran parte, los descendientes de estos carismáticos itinerantes y que la intención del evangelista era tem-

²⁹ G. THEISSEN, "Wanderradikalismus. Literatursoziologische Aspekte der Überlieferung von Worten Jesu im Urchristentum" *ZThK* 70 (1973) 245-271.

³⁰ Para apoyar esta tesis sigue los procedimientos de inferencia de la historia de las formas: la inferencia analítica (a partir de las instrucciones evangélicas referentes a la renuncia de domicilio, familia y posesiones), la inferencia constructiva (a partir de las afirmaciones evangélicas directas sobre los misioneros carismáticos primitivos), y la deducción analógica (estos cristianos itinerantes llevaban una vida similar a la de muchos filósofos cínicos, si bien con fundamentación espiritual diversa). Cf. *Ibid.* 250-256.

³¹ «Vor allem bei Lukas tritt diese Distanz hervor. Zwischen der ursprünglichen sozialen Welt der Jesustradition und der seiner Adressaten empfindet er einer so große Spannung, daß er zum Evangelium hinzu noch eine Apostelgeschichte schreibt», *ibid.* 270.

plar su ética radical de modo que la fe cristiana llegara a ser una forma de vida practicable.

W. STEGEMANN (1978)³² es uno de los exponentes más importantes de la exégesis socio-histórica. Comienza denunciando la tendencia creciente a suavizar espiritualmente los dichos sobre la pobreza, riqueza y desprendimiento. Junto a esta apreciación, subraya que las aparentes contradicciones y divergencias en las enseñanzas de Jesús al respecto, no pueden entenderse sino a la luz del contexto vital de Lc y de la comunidad a la que se dirige. En primer lugar analiza la renuncia total de los bienes por parte de los discípulos, condición esencial para el seguimiento de Jesús y respuesta correcta a la presencia del Reino, y se pregunta por su sentido actual. Reconoce que se trata de un hecho del pasado (ministerio terreno de Jesús), pero que, en la nueva situación de la comunidad lucana, debió tener una significación concreta³³. La respuesta la haya en la analogía existente entre el discipulado de Jesús y el de los filósofos cínicos: la pobreza voluntaria de los discípulos tendría la función de denuncia y crítica a los ricos³⁴. Es aquí donde da su visión particular de la comunidad de Lc y de la intención de su doble obra. Más que de «evangelista de los pobres» hay que hablar de «evangelista de los ricos» (*Evangelist der Reichen*), pues es a ellos a los que dirige fundamentalmente su mensaje, con el fin de reconciliarlos con el mensaje de Jesús y llamarlos a la conversión. En su comunidad hay tensiones provocadas no sólo por las diferencias materiales de los miembros, sino también por las

³² W. STEGEMANN, "Nachfolge Jesu als solidarische Gemeinschaft der reichen und angesehenen Christen mit den bedürftigen und verachteten Christen. Das Lukasevangelium", *Jesus von Nazareth, Hoffnung der Armen* (L. SCHOTTRUFF & W. STEGEMANN; UT 639; Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz: W. Kohlhammer, 1978).

³³ Como Theissen, Stegemann reconoce la tensión entre el tiempo de Jesús y el de la comunidad primitiva, y la necesidad de aclimatar y adaptar las exigencias radicales del movimiento de Jesús a la nueva situación en que comienzan a entrar en la comunidad lucana personas bien situadas. En este contexto, no es fácil encontrar un equilibrio. Siguiendo a Stegemann, afirma R. Aguirre: «no parece posible exigir a todos una pobreza total sin enclaustrar al cristianismo en una secta pequeña y sin capacidad de extenderse en el Imperio; pero tampoco incurre en una moral que legitime el bienestar de los favorecidos, diluyendo la capacidad de innovación histórica de la fe y haciendo de la Iglesia la paráfrasis simbólica de los poderes establecidos», R. AGUIRRE MONASTERIO, *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana. Ensayo de exégesis sociológica del cristianismo primitivo* (Agora 4; Estella: Verbo Divino, 1998) 182.

³⁴ De esta opinión es también W. E. PILGRIM, *Good News to the Poor. Wealth and Poverty in Luke-Acts* (Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1981).

diferencias sociales (desprecio, marginación, etc). Para tal fin, no sólo presenta la pobreza voluntaria de los discípulos a modo de denuncia, como acabamos de decir, sino que dirige a los ricos críticas directas y les presenta, para «meterles miedo en el cuerpo», el tema de la *inversión social* (*Umkehrung der sozialen Geschicke*). De modo positivo, les exhorta a la limosna, que es designada, para evitar ambigüedades, con el término «beneficiencia» (*Wahlätigkeit*). Se trata de una verdadera ética social que quiere romper con uso vigente de la reciprocidad. De este modo, Lc persigue no sólo la conversión de los ricos, sino también la instauración de la *utopía social* (*Sozialutopie*): el equilibrio económico intracomunitario que tiene en la comunidad de Jerusalén un ejemplo práctico y concreto (no un mero ideal inaccesible)³⁵.

En el mismo año, aparece también la obra de R. J. CASSIDY (1978)³⁶. Las enseñanzas de Jesús sobre la riqueza y la pobreza deben ser entendidas, según este autor, en su literalidad. Existe una dicotomía clara entre ricos (aquellos que tienen bienes de sobra) y pobres (aquellos que pasan necesidad). El hecho de que Lc sea más favorable hacia aquellos que son literalmente más pobres, no significa que su mensaje no sea universal. Con todo, esta universalidad no significa la «aceptación del *status quo*»: la crítica a los ricos y la simpatía con los pobres son dos realidades generalizadas. La calificación de las riquezas tiene mucho que ver con su aumento y acumulación excesiva. De hecho, el punto de partida para estudiar la actitud de Jesús ante las posesiones es el relato del rico necio. Los ricos son criticados, sobre todo, por no compartir sus riquezas superfluas y son exhortados a dar limosna. Los cristianos estarían invitados a

³⁵ En el último párrafo de su libro, resume todo el contenido de su investigación: «Die Hoffnung der Armen, die damals in Palästina Botschaft der Jesusnachfolger war, mußte Lk in seine so veränderte soziale Situation übersetzen. Bei ihm wird nun Nachfolge Jesu in der Solidarität derer konkret, deren soziale und materielle Realität eigentlich nur Haß und Zerstörung produzieren kann», L. SCHOTTROFF & W. STEGEMANN, *Jesus von Nazareth, Hoffnung der Armen*, 153. En una obra posterior, carga las tintas presentando a Jesús como un Mesías revolucionario social. Su misión, y la de sus primeros seguidores, fue la de una radical transformación social en Israel. Cuando el mensaje cristiano se extendió fuera de Palestina y en las comunidades iba incorporándose gente acomodada, la misión cambió súbitamente. En este nuevo contexto social, Lc se dirige a los ricos para exhortarlos a la conversión y proponerles el ideal de equilibrio económico en el seno de la comunidad. Cf. W. STEGEMANN, *Das Evangelium und die Armen. Über den Ursprung der Theologie der Armen im Neuen Testament* (München: Kaiser Traktate 1981).

³⁶ R. J. CASSIDY, *Jesus, Politics, and Society. A Study of Luke's Gospel* (Maryknoll: Orbis, 1978).

