

Jesús profeta, libertador del hombre

VISION LUCANA DE SU MINISTERIO TERRESTRE

Jesús de Nazaret sigue apasionando al hombre de hoy¹, como intrigó y desconcertó hace veinte siglos a sus contemporáneos². Fue un hombre que tomó partido por los intereses del Reino de Dios, que concidían asombrosamente con el interés por el hombre, por todo lo humano. Su posición no fue neutral, por eso fue combatido y crucificado³.

Seguendo los Evangelios sería muy difícil enmarcar y catalogar su misión terrestre en una sola dirección, ya que cada evangelista destaca diversos aspectos de su compleja personalidad y de su obra⁴. Si tuviéramos, sin embargo, que preguntarnos cómo ve

¹ La acogida y el éxito popular de *Jesucristo Superstar* y de *Godspell*, los movimientos juveniles centrados en Jesús, así como el interés que se muestra por el Evangelio, en contraste con la Iglesia institucional, son un claro índice del interés que la figura de Jesús sigue despertando hoy.

² Una de las facetas más claras del Evangelio es el desconcierto que siembra Jesús a su alrededor, auténtico signo de contradicción, Lc 2,34-35; 12,51-53. El estupor, que surge espontáneo entre sus contemporáneos, se traduce en una pregunta que se convierte en uno de los *leit motiv* del Evangelio, «¿Quién es éste?» Se la hace Juan el Bautista por medio de sus discípulos, «¿Eres tú el que ha de venir?», Lc 7,19-20; «¿Quién es éste de quien oigo semejantes cosas?», Lc 9,9, se pregunta intrigado y consternado el virrey Herodes; el mismo Jesús quiere conocer el sentir de la gente y de sus discípulos sobre él: «¿Quién dice la gente que soy yo?», Lc 9,18; «y vosotros, ¿quién decís que soy?», Lc 9,20; en los albores de su Pasión, el Sanedrín interroga a Jesús sobre su propia condición: «Si eres tú el Mesías, dínoslo», Lc 22,67; «Entonces, ¿tú eres el Hijo de Dios?», Lc 22,70.

³ Jesús murió por ser Profeta; el verdadero profeta lleva en su propia condición el desprecio, la incomprensión y la persecución; lleva en sus entrañas la sentencia de muerte: Lc 4,28-30; 13,31-33; Hch 7,51-53.

⁴ La persona y la misión de Jesús son de una riqueza y de una complejidad fuera de lo común. Por eso después de la Resurrección se convierte en centro de la celebración y reflexión cristiana. En las comunidades cristianas primitivas se van gestando los Evangelios, ya que los evangelistas utilizan con gran respeto y libertad, a la vez, estos datos como fuentes de

Lucas sustancialmente al Jesús terrestre, creo que podríamos responder, sin temor a equivocarnos: como profeta⁵.

En efecto, el tercer evangelista, en el diálogo de Cristo resucitado con los discípulos de Emaús, compendia la vida y misión de Jesús en su carácter profético: «... Jesús Nazareno, que resultó ser un profeta poderoso en obras y palabras ante Dios y ante todo el pueblo», Lc 24,19. Ello es tanto más importante cuanto que esta valoración es un juicio histórico del evangelista sobre la figura y la obra de Jesús⁶ a la luz de la tipología de Moisés, que también es presentado como profeta al final del Deuteronomio y tiene un especial relieve en Lucas y Hechos⁷.

sus obras respectivas. Destacan y subrayan, sin embargo, aspectos diversos de la persona y misión de Jesús, según su propia visión personal y las exigencias de los destinatarios a que se dirigen, cf. El LOHSE, *Introducción al Nuevo Testamento*, Ed. Cristiandad, Madrid 1975, p.143s.; B. DE SOLAGES, *Cómo se escribieron los Evangelios*, Ed. El Mensajero, Bilbao 1974; J. R. SCHEIFLER, *Así nacieron los Evangelios*, Ed. El Mensajero, Bilbao 1967 (=1963); A. GEORGE, *La construcción del tercer Evangelio*: *SelTeol* 9 (1970) 62-71 (*Tradition et Rédaction chez Luc. La Construction du troisième Evangile*: *EphThLov* 43 (1967) 100-129); X. LÉON-DUFOUR, «La tradición evangélica, en *Los Evangelios y la historia de Jesús*, Ed. Estela, Barcelona 1967, p.199-278; X. LÉON-DUFOUR, *Los tres autores de la historia de la redacción*: *SelTeol* 9 (1970) 35-40.

⁵ Por ello me ha llamado la atención la afirmación tan rotunda de J. COPPENS en sentido contrario: «Puis observons qu'au niveau de la *Rédaktionsgeschichte*, c'est-à-dire de leur conception personnelle de Jésus, les évangélistes ne manifestent pas d'intérêt spécial pour l'aspect prophétique dans la carrière de leur Maître» (el subrayado es mío), en *Le Messianisme et sa relève prophétique*: *Bibl. EphTeolLov*, 38, Gembloux 1974, p.167.

⁶ El carácter lucano de Lc 24,13-35 es innegable, por el vocabulario, los centros de interés y la conexión con el resto de su obra, Cf. P. SCHUBERT, *The Structure and significance of Luke 24, Neutestamentliche Studien für R. Bultmann*: *ZNW*, Beiheft 21, Berlin, 1954, p.165-186. Schubert establece la conexión entre Lc 24 y el Evangelio de la Infancia, a través del tema (que considera central en Lc y Hch): prueba desde la profecía; C. STUH-MÜLLER, *Evangelio según San Lucas*, «Comen. Bib. San Jer.», Ed. Cristiandad, Madrid 1972, p.417, afirma que el relato de Emaús «ofrece numerosos paralelos con el encuentro del diácono Felipe y el eunuco en el camino de Gaza (Act 8,26-40)»; cf. también A. FEUILLET, *Les pèlerins d'Emmaüs (Lc 24,13-35)*: *NT* 47 (1972) 89-98; H. D. BETZ, *Ursprung und Wesen christlichen Glaubens nach der Emmauslegende, Lc 24,13-32*: *ZTK* 66 (1969) 7-21; A. EHRHARDT, *The Disciples of Emmaus*: *NTS* 10 (1963-64) 182-201.

⁷ Cf. Dt 34,10-12. El paralelismo entre Lc 24,19 y Dt 34,10-12 es de gran importancia. Se trata, en efecto, de la visión retrospectiva sobre Jesús y Moisés, respectivamente, una vez concluida su misión terrestre. El paralelismo es innegable:

Lc 24,19

Juicio sobre el Jesús terrestre y su misión (final de Lc).
«prophêtês»

Dt 34,10-12

Juicio sobre la misión terrestre de Moisés (final del Dt).
«prophêtês» (v.10)

Esta visión lucana sobre el Jesús terrestre como profeta queda confirmada por el comienzo de su vida pública. Sólo Lucas, en efecto, confiere a *la visita polémica de Jesús a Nazaret*⁸ carácter de perícopa programática de su misión profética. ¿Depende Lucas aquí de Marcos como fuente? La cuestión no es fácil⁹. Hay exegetas que mantienen su reserva y su duda razonable¹⁰, pero hay un asentimiento cada vez mayor en admitir la dependencia litera-

«dunatos en ergôï»	«Sêmeiois kai terasin» (v.11)
	«thaumasía ta megalá» (v.12)
«dunatos en logôï»	Cf. Dt 18,15.18
«enantion pantos tou laou».	«enanti pantos Israêl» (v.12)

Esta tipología profética entre Jesús y Moisés queda confirmada al comparar Lc 24,19 y contexto con Hch 7,22 y contexto:

Lc 24,19 y contexto

«dunatos en ergôï kai logôï», 24,19	«ên de dunatos en logois kai ergois autou», 7,22
«lutroô», 24,21 (sólo aquí en la obra lucana en relación con Israel)	«lutrôtên», 7,35 (sólo aquí en el N.T., en relación con Israel)
Rechazados: 24,20	Rechazado: 7,27.35
Acreditado por Dios (implícito en la dialéctica de la narración): 24,25-27.34	Acreditado por Dios: 7,35s.

⁸ Se discute sobre si ha habido dos visitas de Jesús a Nazaret. Para los exegetas que admiten las dos visitas (en la primera Jesús habría sido bien acogido; la segunda sería la polémica), el principal apoyo estaría en la palabra «Nazara» (forma rara de «Nazareth») que sólo se encuentra en Mt 4,13 y en Lc 4,16a en todo el N.T., cf. P. BENOIT-M. E. BOISMARD, *Synopse des Quatre Evangiles*, vol. II, Les Ed. du Cerf, París 1972, p.90-91. Este apoyo, sin embargo, no parece suficiente, ya que Mt 4,13 no habla de una visita a «Nazara», sino de abandonar «Nazara» para ir a habitar a Cafarnaún: «kai katalipôn tèn Nazara, elthôn katôikêsen eis Kapharnaoum». Este versículo habría que entenderlo a la luz de Mt 2,23: «... fue a establecerse un pueblo que llaman Nazaret»; por otra parte, el empleo de «Nazara» en Lc 4,16a frente la expresión «su tierra» (Mc 6,1; Mt 13,54), puede explicarse, a nivel de la redacción lucana, por la resonancia más amplia de la frase «su tierra» en la misma perícopa de Nazaret: «il (Luc) se refuse à l'appeler la 'patrie' de Jésus... peut-être parce que Jésus n'y est pas né (2,4-7), peut-être surtout parce que, pour lui, la 'patrie' de Jésus est toute la terre d'Israël», A. GEORGE, *La prédication inaugurale de Jésus à la Synagogue de Nazareth*, BibVieChrét 96 (1970) 42; cf. también, p.47. En efecto, en los v.24-27, Jesús, en contraposición a sus paisanos, v.23, universaliza el concepto de «patria», al relacionarlo con las expresiones «ningún profeta» (v.24) y «en tôi Israêl» (v.25.27). En el mismo sentido se pronuncia C. MASSON, *Vers les sources d'eau vive*, Lausanne, 1961, p.55-56; hay que reconocer, sin embargo, que con esto no queda suficientemente explicado el término raro «Nazara». Menos convincente parece aún la *presunta* buena acogida de esta *hipotética* primera visita de Jesús a Nazaret, cf. P. BENOIT-M. E. BOISMARD, *ibidem*, p.212-213.

⁹ E. M. PREVALLET, *The rejection at Nazareth: Lc 4,14-30*, Scripture 20 (1968) 5.

¹⁰ A. PLUMMER, *The Gospel according to Saint Luke*, Edinburgh ⁵1956 (=1922), p.118; H. CONZELMANN, *Die Mitte der Zeit*, Tübingen ³1960, p.25ss.

ria del tercer evangelista respecto a Mc 6,1-6a y el consiguiente traslado de dicha perícopa, por razones de orden estructural y teológico, por parte de Lucas, al comienzo de su Evangelio¹¹.

Lucas omite, en efecto, la escena de Nazaret cuando está siguiendo a Marcos como fuente:

<i>Marcos</i>	<i>Lucas</i>	
4,35-41	8,22-25	La tormenta calmada
5,1-20	8,26-39	El endemoniado de Gerasa
5,21-43	8,40-56	Jairo-Hemorroísa
6,1-6a	Omitido	Visita a Nazaret
6,6b-13	9,1-6	Envío de los discípulos
6,14-16	9,7-9	Opiniones sobre Jesús

Parece, pues, claro que Lucas ha omitido a Mc 6,1-6a porque había trasladado *lo esencial de dicha perícopa*¹² al comienzo de su Evangelio, interesado como estaba por elevarla a rango de escena programática¹³, tanto de la misión profética de Jesús como

¹¹ A. GEORGE, *La prédication inaugurale de Jésus à la Synagogue de Nazareth*, BibVieChrét 96 (1970) 50, escribe: «Luc a sûrement utilisé les mêmes traditions que Marc et Matthieu pour ses versets 16,22b,24»; cf. también C. MASSON, *Vers les Sources d'eau vive*, Lausanne 1961, p.64-68; P. BENOIT-M. E. BOISMARD, *Synopse des Quatre Evangiles*, Les Ed. du Cerf, Paris 1972, vol. II, p.89, §30, refiriéndose a la narración de Lucas, escribe: «Ce récit présente des affinités certaines avec celui de Mc 6,1-6a et Mt 13,54-58»; y más adelante: «Lc remanie un récit dont on trouve un parallèle en Mc 6,1ss. et Mt 13,54ss», *ibidem*, p.90 n.º1, cf. también F. HAUCK, *Das Evangelium des Lukas*, Leipzig, 1934, p.63; J.M. CREED, *The Gospel according to Saint Luke*, London, 1967, p.65; M. DE TUYA, *Biblia comentada*, BAC, Madrid 1964, no se pronuncia de manera clara: «Lc se diría que lo adelanta en la perspectiva literaria de su Evangelio»; A. PLUMMER, *The Gospel according to Saint Luke*, Edinburgh 1956, p.118, donde se pronuncia también con cautela. No faltan autores que defienden la diversidad e independencia de Fuente respecto a Marcos, cf. E. EARLE ELLIS, *The Gospel of Luke*, London 1966, p.95; K. H. RENGSTORF, *Das Evangelium nach Lukas*, Göttingen, 1958, p.67; J. SCHMID, *Das Evangelium nach Lukas*, Regensburg 1955, p.110; G. B. CAIRD, *Saint Luke*, London 1963, p.86; E. PERCY, más radical, afirma que Lucas ha creado su propia narración, en *Die Botschaft Jesu*, Lund 1953, p.20 n.1.

¹² «Abstraction faite des amplifications lucaniennes, le schéma reste le même», P. BENOIT-M. E. BOISMARD, *Synopse des Quatre Evangiles*, Les Ed. du Cerf, Paris 1972, p.90 n.1, y señala como elementos de dicho esquema: la predicación en la Sinagoga de Nazaret; la admiración de sus auditores; el proverbio: «ningún profeta es bien recibido en su patria», cf. también, A. GEORGE, *La prédication inaugurale de Jésus à la Synagogue de Nazaret*, BibVieChrét 96 (1970) 52.

¹³ H. CONZELMANN, *Die Mitte der Zeit*, Tübingen 1960, p.25-29; J. M. CREED, *The Gospel according to St. Luke*, London 1967, p.65; F. HAUCK, *Das Evangelium des Lukas*, Leipzig 1934, p.63; E. EARLE ELLIS, *The Gospel of Luke*, London 1966, p.95; G. B. CAIRD, *Saint Luke*, London 1963, p.86.

de su rechazo por ser profeta¹⁴. Lucas, como en tantas otras ocasiones, no aparece preocupado por el «Sitz im Leben» histórico de la escena polémica de Nazaret¹⁵; le interesa, por el contrario,

¹⁴ Lc 4,28-30, de neto sabor lucano, juega un papel primordial en esta problemática, anticipando proféticamente no sólo el rechazo de la persona y misión profética de Jesús, sino también el de la Iglesia primitiva (tema central de Hechos) por parte de los judíos; en efecto, la contraposición entre el rechazo de sus paisanos en Nazaret, v.28-30, y la acogida de los habitantes de Cafarnaún, v.42, ciudad de los gentiles (cf. Mt 4,13-16), es buscada por Lucas, haciendo de esta perícopa no sólo una escena programática, sino también prefigurativa de la Pascua (el verbo «poreuomai» es un término técnico en Lc para indicar el «Gran Viaje» de Jesús hacia Jerusalén, como lugar donde se va a consumir el Plan de Dios sobre él; aquí, en Lc 4,30 indicaría que Jesús no podía morir en Nazaret, porque «no cabe que un profeta muera fuera de Jerusalén», Lc 13,33), así como prefigurativa del rechazo de la predicación apostólica por los judíos frente a la aceptación de los gentiles, Hch 13,46-50; 18,6; 28,24-28, a la luz de Lc 4,25-30. Ello es tanto más manifiesto cuanto que el discurso de Jesús en Nazaret y el primer discurso de Pedro son programáticos y tienen significativos puntos de contacto:

Lc 4,16ss

El Espíritu unge a Jesús para comenzar su misión profética.

A través de Is 61,1-2.

Se señala así la etapa definitiva de salvación (el *Hoy* escatológico), v.21.

Ungido como Profeta - Libertador, v.18-19.

Realiza la liberación del hombre, v.31-41.

Universalismo del mensaje salvífico, v.25-27, en conexión con el rechazo de los judíos, v.28-30.

Hch 2,14ss

El Espíritu se derrama sobre la Iglesia para comenzar su misión profética, 2,17-18.

A través de Joel 3,1-5.

Se inaugura así la etapa definitiva (escatológica) de la Iglesia, v.16 y 17.

Ungido a los creyentes con su mismo Espíritu, v.32-33.

Se recuerda a Jesús como Profeta-Libertador, v.22-23.

Universalismo del discurso de Pedro, 2,17.21.39 (cf. 2,5.9-11.14), en conexión con el rechazo de los judíos, 13,46-50; 18,6; 28,24-28.

¹⁵ Es decir, a Lucas no le preocupa dónde empezó realmente Jesús su ministerio público. Por lo demás, los datos que poseemos no son muy precisos. Los tres sinópticos afirman que Jesús comenzó su vida pública en Galilea, Mt 4,12; Mc 1,14a; Lc 4,14a; Marcos, por su parte, centra su interés en Galilea como región: Mc 1,14-15.28-39 (a pesar de que, a partir de Mc 1,21, Jesús está en Cafarnaún, Marcos sigue subrayando la región de Galilea, Mc 1,28); Mateo, a su vez, muestra su predilección por Cafarnaún, Mt 4,12-17 (v.13), a donde parece estar ligado el comienzo del ministerio público de Jesús: «apo tote êrxato ho Iêsous kêrussein»; aunque Lc 4,14-15 hable también de la enseñanza de Jesús en Galilea, estos versículos introducen directamente la perícopa de Nazaret, Lc 4,16-30, que señala así *el comienzo lucano* de la misión pública de Jesús. Hay indicios de que Lucas sabía que Cafarnaún estaba al origen de la misión pública de Jesús («lo que hemos oído que *has realizado* en Cafarnaún, hazlo también aquí en tu tierra»; 4,23), pero pudieron en él más las votivaciones de orden estructural y teológico para que *su comienzo* fuera en Nazaret; cf., bajo este punto de vista, Lc 3,19-20: El evangelista narra aquí la prisión del Bautista,

su alcance teológico-estructural en relación con la misión de Jesús, de ahí que el traslado haya sido intencionado¹⁶.

Visto ya el carácter programático de la perícopa de Nazaret, sería conveniente mostrar ahora que Lc 4,16-30 está enmarcado en una unidad literario-teológica más amplia. La conexión teológico-formal de Lc 4,16-30 con los principales temas enunciados en la Introducción y, sobre todo, con los compendiados en la Conclusión, Lc 4,42-44, serán de gran utilidad para dilucidar el alcance y la perspectiva de la misión profética de Jesús en Lc 4,18-19, donde Lucas cita a Is 61,1-2a.

Ofrezco a continuación, a manera de síntesis, la posible división de Lc 4,14-44. El cuadro muestra, según creo, la unidad literario-teológica de esta gran perícopa que contiene las escenas de la visita polémica de Jesús a Nazaret y sus primeros milagros en Cafarnaún.

Lc 4,14-44: *Jesús, Profeta libertador*

Lc 4,14-15: INTRODUCCIÓN GENERAL (inclusión)	
NAZARET (proclamación)	4,16: Introducción a la escena de Nazaret.
	4,17-20: Anuncio profético-programático.
	4,21-27: Confirmación «dialéctica» de lo anunciado.
	4,28-30: Conclusión de la escena de Nazaret.
CAFARNAÚN (realización)	4,31-32: Introducción a las dos escenas de Cafarnaún.
	4,33-37: Liberación del endemoniado.
	4,38a: Transición.
	4,38b-39: Curación de la suegra de Pedro.
	4,40-41: Sumario conclusivo de las dos curaciones.
Lc 4,42-44: SUMARIO CONCLUSIVO GLOBAL (inclusión)	

inmediatamente antes de que éste bautice a Jesús (!). La razón hay que buscarla en Lc 16,16: Cuando Jesús va a comenzar su misión profética, *inaugurando una etapa definitiva* («Hoy se cumple esta escritura», Lc 4,21), Juan Bautista, último profeta del A.T., no tiene ya nada que hacer, cf. a este respecto, Lc 7,28.

¹⁶ «Il faut tenir compte des procédés littéraires de Luc qui a avancé cette scène au début de la carrière de Jésus, A. GEORGE, *La prédication inaugurale de Jésus à la synagogue de Nazareth*, BibVieChrét 96 (1970) 46; cf. también p.50; C. MASSON, a su vez, escribe: «N'oublions pas que Luc a déplacé ce récit qui, d'après Marc, se lisait bien plus avant», en *Vers les sources d'eau vive*, Lausanne 1961, p.66.

Queda fuera de las posibilidades de este artículo el hacer un análisis detallado de cada uno de los puntos encerrados en dicho cuadro e incluso razonar el porqué de tal división. Considero, sin embargo, importante (diría incluso que necesario para la mejor comprensión de este artículo) mostrar la unidad temático-literaria de Lc 4,14-44, a través, sobre todo, de la Introducción general, 4,14-15 y del sumario conclusivo global, 4,42-44, que realizan, a su vez, la función de inclusión literaria.

Lc 4,14-15: *Introducción general*

Ante todo, el carácter introductorio de estos versículos es innegable: Hay cambio local de escena, «Jesús volvió a Galilea», y numerosos puntos de contacto con las perícopas de Nazaret y Cafarnaún.

En efecto, a nivel formal, Lc 4,14-15 aparece como introducción, no sólo de 4,16-30, sino también de 4,31-39:

- «ho Iêsous», v.14, sigue siendo el sujeto de la escena de Nazaret, «kai êlthen eis Nazara», v.16 y de la perícopa de Cafarnaún: «kai katêlthen eis Kapharnaoum», v.31
- «en têi dunamei tou pneumatou», 4,14
 - «pneuma kuriou ep'eme», v.18
 - «en dunamei epitassei...», v.36
- «eis tèn Galilaian», 4,14
 - «eis Nazara» (ciudad de Galilea), v.16
 - «eis Kapharnaoum» (ciudad de Galilea), v.31
- «kai phêmê exêlthen kath'holês tês perichôrou peri autou», 4,14; «... doxazomenos hupo pantôn», 4,15
 - «kai pantes emarturoun autôi kai ethaumazon», v.22 (Testimonio en contra y extrañeza. Dado el contexto y la finalidad de la escena de Nazaret, la correspondencia formal es aquí de profundo contraste, de auténtica contraposición)
 - «kai exeplessonto epi têi didachêi autou», v.31
 - «kai egeneto thambos epi pantas», v.36
 - «kai exeporeueto êchos peri autou eis panta topon tês perichôrou», v.37
- «kai autos edidasken», 4,15
 - «sêmeron peplêrotai hê graphê hautê», v.21, en relación a «euaggeliassthai ptôchois... kêruxai» (dos veces), v.18
 - «eipen de, Amên legô humin», v.24

- «ep'alêtheias de legô humin», v.25
- «ên didaskôn autous», v.31
- «epi têi didachêi autou», v.32
- «... en tais sunagôgais autôn», 4,15
 - «kai eisêlthen... eis tèn sunagôgên», v.16
 - «en têi sunagôgêi», v.20
 - «en têi sunagôgêi», v.28
 - «en têi sunagôgêi», v.33
 - «apo tês sunagôgês», v.38

A nivel semántico no resulta difícil establecer las correspondientes conexiones entre la introducción, 4,14-15, y las escenas de Nazaret y Cafarnaún, partiendo del nivel formal que acabamos de analizar.

«Ho Iêsous», v.14, es el personaje central de las dos perícopas. La afirmación de que «Jesús volvió a Galilea con la fuerza del Espíritu», v.14, no sólo relaciona este pasaje con Lc 3,22 (el Espíritu Santo desciende sobre Jesús en el Bautismo), sino también con Lc 4,1, que interpreta la unción bautismal como plenitud («Iêsous de plêrês pneumatós hagiou»), así como *con todo movimiento importante de Jesús en orden a su misión*, 4,1 y 4,14. En la perícopa de Nazaret, la unción profética de Jesús por el Espíritu, 4,18, se constituye en centro de la perícopa; está en relación con su carácter programático y manifiesta el alcance de su misión. En la escena de Cafarnaún se percibe sin dificultad la lucha entre los dos Espíritus antagónicos que impulsan a Jesús de Nazaret y al endomiado. La victoria (¡programática!) cae del lado de Jesús de Nazaret, impulsado por el Espíritu, v.36.

«Se volvió a Galilea», 4,14, sirve de marco a las escenas de Nazaret y Cafarnaún, ambas ciudades de Galilea.

El verdadero paralelismo formal en relación con la fama de Jesús y el entusiasmo con que se recibe su enseñanza, 4,14-15, se establece con la escena de Cafarnaún, v.31.36.37; el paralelismo con la perícopa de Nazaret es de claro contraste: testimonio en contra y extrañeza, v.22. Téngase en cuenta la diversa reacción de ambas ciudades hacia Jesús: Mientras en Cafarnaún «el gentío lo andaba buscando; dieron con él e intentaron retenerlo para que no se les fuese», 4,42, en Nazaret, por el contrario, se pusieron furiosos y quisieron despeñarlo, 4,28-30. El contraste es buscado y subrayado por Lucas, ya que, como veremos más adelante, las dos escenas son programáticas en relación con la misión de Jesús.

La insistencia en el tema *sinagoga* es reiterativa en la escena

de Nazaret, v.16.20.28; en la perícopa de Cafarnaún se nombra la sinagoga en el v.33 y en el v.38, pero aquí la fuerza de la frase se centra en la expresión «entró en *casa* de Simón». El «apo tês sunagôgês», por un lado, y el «eisêlthen eis tèn oikian Simônos» junto al tema de la «diakonia», por otro, podrían sugerir el paso del judaísmo a los gentiles (tema de «Hechos de los Apóstoles»).

Por último, el tema de la enseñanza, «edidasken», 4,15, está también presente en las dos perícopas; en la escena de Nazaret con más insistencia y solemnidad («euaggelisasthai», v.18; «kê-russô» (dos veces), v.18, etc); en Cafarnaún, Lucas emplea el mismo verbo «didaskô» de la introducción, v.31, y el término «didachê», v.32, de la misma raíz verbal.

Lc 4,42-44: *Sumario conclusivo*

Lc 4,42-44 es un sumario conclusivo porque recopila, a modo de conclusión, los temas fundamentales de las escenas de Nazaret y Cafarnaún.

A nivel formal, el vocabulario que establece la conexión con dichas perícopas es abundante y significativo¹⁷:

«poreuesthai» (dos veces), v.42 ...	«eporeueto», v.30
«polesin», v.43	«polis» (dos veces), v.29
«euaggelisasthai», v.43	«euaggelisasthai», v.18
«apestalên», v.43	«apestalken», v.18
«kêrussôn», v.44	«kêruxai» (dos veces), v.18
«eis tas sunagôgas», v.44	«sunagôgê», v. 15.16.20.28.33.38
«tês Ioudaias», v.44	«tên Galilaian», v.14

La conexión a nivel formal da pie para establecer una significativa relación semántica entre este sumario, 4,42-44, y las citadas escenas.

En primer lugar, con la expresión «tou mê poreuesthai ep'au-tôn», v.42, Lucas contrapone la acogida de Cafarnaún a Jesús, al rechazo de sus paisanos. Esta impresión queda confirmada por el empleo de la expresión «tais heterais polesin», v.43, que no sólo está en conexión con Cafarnaún, sino, sobre todo, contrapuesta a la «polis» (dos veces), v.29, que rechazó y quiso despeñar a Jesús.

¹⁷ Lucas transforma con habilidad a Mc 1,35-38 para establecer, sin duda, la conexión literario-teológica con las perícopas de Nazaret y Cafarnaún, cf. K. ALAND, *Synopsis Quattuor Evangeliorum*, Stuttgart 1965, p.56 n.39.

Con los términos «euaggelisasthai», «apostellô», v.43, y «kê-russô», v.44, Lucas establece una significativa conexión teológica con el v.18, que encierra la profecía de Is 61,1-2 y es el «leit motiv» de su propia perícopa. Esta conexión será clave, como veremos, para la interpretación de los v.18-19, tanto más que, a este nivel semántico, la partícula «dei», v.43, tiene su equivalencia en la expresión «sêmeron peplêrôtai», v.21. En efecto, tanto esta expresión como la citada partícula están directamente relacionadas con los términos «euaggelisasthai» y «apostellô» en sus respectivas perícopas.

Por último, la correspondencia formal entre «tês Ioudaias», v.44, y «tên Galilaian», v.14, es de carácter complementario. Precisamente porque las escenas de Nazaret y Cafarnaún tienen carácter programático respecto al ministerio público de Jesús¹⁸, con los términos *Judea*, v.44, y *Galilea*, v.14.

Lucas señala el área geográfica de su actividad profética¹⁹.

Quedaría por hacer una última observación: Lc 4,14-15 y

¹⁸ Siendo estas dos perícopas programáticas, cada una subraya, no obstante, un aspecto del profetismo de Jesús. La perícopa de Nazaret (aplicación a sí mismo de las palabras de Is 61,1-2; controversia con sus paisanos; no realiza ningún milagro), pone de manifiesto a Jesús como Profeta poderoso en palabras. La escena de Cafarnaún (milagro del endemoniado; curación de la suegra de Pedro; sumario de numerosas curaciones), subraya el otro aspecto profético de Jesús: poderoso en obras. No es casual que ambos aspectos aparezcan tanto en estas escenas programáticas como en el juicio retrospectivo de Lucas sobre Jesús: «Profeta poderoso en obras y en palabras», Lc 24,19.

¹⁹ La crítica textual considera prácticamente cierta la lectura de *Judea*, con los mss. P⁷⁵, S y B entre otros. Es corriente que los exegetas interpreten la alusión a Judea en Lc 4,44, como una especie de imprecisión geográfica del evangelista, por no ser originario de Palestina; en este sentido, Judea tendría un significado más amplio que dicha región en tiempo de Jesús; podría aludir a toda la Palestina, cf. J. SCHMID, *El Evangelio según San Lucas*, Herder, Barcelona 1968, p.172; W. J. HARRINGTON, *El Evangelio según San Lucas*, Ed. Studium, Madrid 1972, p.120-121; A. STÖGER, *Vangelo secondo Luca*, vol. I, «Commenti Spirituali del Nuovo Testamento», Roma 1966, p.143; H. CONZELMANN, *The Theology of Saint Luke*, London 1961, p.40-41, justifica el empleo de *Judea* por la finalidad teológica de Lucas, en que Judea y Jerusalén adquieren un relieve especial. De esta misma opinión es C. STUHLMÜLLER, *Evangelio según San Lucas*, «Comen. Bib. San Jer.», vol. III, Ed. Cristiandad, Madrid 1972, p.340. Por mi parte, excluyo la posible imprecisión o confusión lucana (cf. Hch 1,8, versículo fundamental, por encerrar el programa de Hechos); la explicación que me parece más plausible creo haberla dado ya: A través de la introducción y del sumario conclusivo de las dos escenas programáticas, Lucas señala el área geográfica del ministerio público de Jesús. El hecho de que Lucas esté siguiendo aquí a Marcos como fuente y que lo cambie deliberadamente, apoyaría esta interpretación.

Lc 4,44 son inclusiones literarias, con carácter, respectivamente, introductorio y conclusivo. Los términos clave son:

«edidasken», v.15 «ên kêrussôn», v.44
 «en tais sunagôgais», v.15 «eis tas sunagôgas, v.44
 «eis tên Galiláian», v.14 «tês Ioudaias», v. 44

Por todo ello queda de manifiesto, según creo, la unidad literario-teológica de Lc 4,14-44.

Carácter profético y alcance de Is 61,1-2

Visto ya el contexto más amplio en que se enmarca la escena de Nazaret, Lc 4,16-30, fijemos ahora nuestra atención en esta perícopa.

Puesto que Is 61,1-2 juega un papel importante en Lc 4,16-30, es conveniente ver primero el sentido de estos versículos en su contexto histórico, para entender, luego, a la luz del contexto lucano, el alcance que le da el tercer evangelista en su aplicación.

Los problemas que Is 61 ha presentado a los exegetas no han sido pequeños. ¿Forma una unidad con el contexto? ¿Pertenece más bien a los poemas del Siervo de Jahveh? ¿Quién habla en este monólogo, la comunidad de Jerusalén personificada o un discípulo de la escuela de Isaías? Hoy, después de laboriosos estudios llevados a cabo en las últimas décadas, se llega a resultados convergentes en puntos fundamentales:

— El profeta (el tritoisaías) habla de sí mismo²⁰, de su misión profética²¹, la que le ha tocado realizar en los albores del retorno del destierro de Babilonia²².

²⁰ P. E. BONNARD, *Le Second Isaïe*, Paris 1972, p. 415 y 514 n.13; L. ALONSO SCHÖKEL, *Isaías*, «Los libros sagrados», Madrid 1968, p.283; C. STUHLMÜLLER, *Jerome Biblical Commentary*, London 1968, p.383; J. FISCHER, *Das Buch Isaías*, II, Bonn 1939, p.179; R. KOCH, *Geist und Messias*, Wien 1950, p.120, donde recoge a la letra lo que ya había escrito en *Das Wirken des Geistes Gottes in der messianischen Zeit*, Rom 1946, p.49; E. M. PREVALLET, *The rejection at Nazareth: Lc 4,14-30*, Scripture 20 (1968) 6; esta es también la interpretación del Targum: «The Targum in fact, introduces this monologue with: 'Thus says the Prophet'», C. STUHLMÜLLER, o.c., p.383; cf. a este respecto, I. DE LA POTTERIE, *L'Onction du Christ*, NRTTh 80 (1958) 230.

²¹ P. E. BONNARD, *Le Second Isaïe*, Paris 1972, p.415; C. WESTERMANN, *Das Buch Jesaja*, Kap. 40-66, Göttingen, 1970, p.291; K. PAURITSCH, *Die Neue Gemeinde: Gott sammelt Ausgestossene und Arme (Jesaia 56-66)*, Anal. Bib., Roma 1971, p.127 n.47; A. PENNA, *Isaia*, «La Sacra Bibbia», Roma 1958, p.589; R. KOCH, *La Théologie de l'Esprit de Jahveh dans le*

— Se trata fundamentalmente de una salvación o liberación material para el que sufre cualquier tipo de opresión o injusticia: «Les malheureux ne sont pas à strictement parler les détenus enfermés dans une maison d'arrêt ou dans la prison de l'exil, enfin récemment ouverte, mais en général tous ceux qui ploient sous quelque joug que ce soit. Leur libération est présentée comme la proclamation d'un jubilé qui apporte aux esclaves leur affranchissement»²³.

— Como quiera que esta liberación ofrecida por Dios, a través del profeta, está en la esfera de lo religioso-espiritual, se podría afirmar con C. Stuhlmüller que el profeta proclama una salvación total: «Here, as throughout the poem, metaphors are abundant, but the basis idea looks to the total salvation of God's people bodily, spiritually, individually, and socially»²⁴.

— Que la salvación material en sentido de hacer justicia, liberar de la opresión, tener entrañas de misericordia con el prójimo necesitado, está presente en Is 61,1-2, queda de manifiesto, una vez más, por el paralelismo que exegetas de nota establecen entre Is 61,1-2 y 58,6. Así, P. E. Bonnard, explicando la terminología de Is 61,1, escribe: «Captifs... prisonniers... désignent ici d'une manière générale ceux qui souffrent de diverses oppressions (cf. 58,6)»²⁵. C. Westermann, interpretando el mismo pasaje, Is 61,1, escribe a su vez: «Bei der Befreiung der Gefangenen wird nicht an die Exilierten, sondern an Schuldgefangenschaft und ähnliches zu denken sein wie in 58,6»²⁶.

En efecto, Lc 58,6 y su contexto ponen de manifiesto que el verdadero ayuno, como expresión de religiosidad, consiste en hacer justicia, rechazando toda clase de injusticia y dedicarse al servicio del prójimo²⁷. L. Alonso Schökel, comentando a Is 58,6, escribe:

livre d'Isaïe, «Sacra Pagina», *Miscellanea Biblica Congressus internationalis catholici de re biblica*, Paris 1959, p.432.

²³ P. E. BONNARD, o.c., p.416; C. STUHLMÜLLER, o.c., p.383.

²⁴ P. E. BONNARD, o.c., p.416-417; cf. también a este respecto C. WESTERMANN, o.c., p.292; G. VON RAD, *Old Testament Theology*, II, London 1967, p.279.

²⁵ C. STUHLMÜLLER, o.c., p.383.

²⁶ P. E. BONNARD, *Le Second Isaïe*, Paris 1972, p.416 n.6.

²⁷ C. WESTERMANN, *Das Buch Jesaja*, Kap. 40-66, Göttingen 1970, p.292.

²⁸ P. E. BONNARD, o.c., en la p.370 afirma que Is 58 tiene una «réelle unité» y en la p.371 hace ver la contraposición «in crescendo» entre el ayuno, como práctica religiosa vacía de contenido, v.1-5, y el verdadero ayuno, es decir, la práctica de la justicia y de la caridad con los oprimidos y los que sufren, v.6-7; J. FISCHER, *Das Buch Isaias*, II, Bonn 1939, p.163, comentando Is 58,6, escribe: «... Doch gibt es nach seiner Überzeugung

«Por séptima vez suena la raíz 'ayuno', y esta vez es el auténtico, que consiste en obras de justicia y de caridad, 'obras de misericordia'; entre ellas ocupa espacio mayor y puesto primero el liberar a los cautivos; el don de la libertad se siente más después de la esclavitud de Babilonia»²⁸.

P. E. BONNARD, comentando a Is 58,6, insiste también en este último aspecto: «Eux qui viennent de ployer sous le joug babylonien (42,3), doivent tout faire pour libérer ceux qui ploient sous d'autres jougs (v.9), pour briser les liens et les courroies avec lesquels les hommes enchaînent leur semblables afin de les exploiter»²⁹.

Lc 4,18-19: *Su carácter profético*

El primer paso para descubrir la intención de Lucas es ver lo que el Evangelista cita y cómo lo hace. En líneas generales se puede afirmar que Lucas cita a Is 61,1-2a y un estico de Is 58,6, según los LXX.

Descendiendo a los particulares se constata:

- Lucas omite: «iasasthai tous suntetrimmenous têi kardiai», Is 61,1.
- El Evangelista añade a la cita de Is 61,1: «aposteilai tethraumenous en aphesei», tomada de Is 58,6.
- Lucas concluye la cita con la frase: «kêruxai eniauton kuriou dektion», tomada de Is 61,2a³⁰.

Sabiendo que los cambios en sus citas hay que atribuirlos con frecuencia al mismo Lucas, ya sea para acomodarlas al contexto, ya para expresar su concepción teológica³¹, es conveniente ver si estos cambios son aquí significativos y, en caso afirmativo, por qué lo son.

Parece significativo el que Lucas suprime un estico que podría ser fácilmente interpretado sólo en sentido espiritual, «iasasthai tous suntetrimmenous têi kardiai», y lo sustituya por un estico de Is 58,6, que, como se acaba de ver, hace referencia a la liberación

etwas, das viel wichtiger ist als Fasten, nämlich Gerechtigkeit und Nächstenliebe.»

²⁸ L. ALONSO SCHÖKEL, *Isaías*, «Los libros sagrados», Madrid, 1968, p.272.

²⁹ P. E. BONNARD, o.c., p.374.

³⁰ Lucas ha cambiado el verbo «kaleô» de Is 61,2, por «kêrussô» en Lc 4,19.

³¹ M. RESE, *Alttestamentlichemotive in der Christologie des Lukas*, Gütersloh, 1969, p.144.

material de toda clase de injusticia: «aposteilai tethrausmenous en aphesei».

Parece, asimismo, deliberado el que Lucas termine toda la cita con Is 61,2a, omitiendo «kai hêmeran antapodoseôs», y presentando la salvación en Cristo como un año jubilar en que se realiza la liberación de los esclavos³².

Jesús, terminado de leer en la sinagoga el citado texto de Isaías³³, se lo aplica a sí mismo³⁴, afirmando de esta manera su perfecto cumplimiento: «Sêmeron peplêrôtai he graphê hautê en tois ôsin humôn», 4,21. Esta breve homilía manifiesta el cuño lucano, ya que encierra un tema teológico por el que Lucas siente verdadera predilección³⁵. En efecto, el término «sêmeron» refuerza el contenido escatológico encerrado en Is 61,1-2; de ahí la importancia del hoy en Lc 4,21: Jesús se presenta como el Profeta escatológico, inaugurando así la época definitiva de salvación³⁶. Es evidente que no todos los «sêmeron» tienen la misma importancia, pero jalonan y dan realce a las etapas más importantes que, en su conjunto, constituyen la época definitiva de Jesús como tiempo definitivo de salvación³⁷.

³² Esta liberación podría referirse tanto a Dt 15,12 y Jr 34,8-17, después de cada siete años, como a Lv 25,10, después de cada 49 años, cf. P. E. BONDARD, o.c., p.417, n.1.

³³ No se puede afirmar con certeza si Jesús escogió el texto por sí mismo o si el texto estaba programado. Mientras A. GEORGE, *La prédication inaugurale de Jésus à la synagogue de Nazareth*, BibVieChrét 96 (1970) 43, escribe: «On admet en général qu'au temps de Jésus la lecture des Prophètes à l'assemblée du sabbat ne suivait pas un programme fixe», apoyándose en H. L. STRACK-P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament*, IV, München 1928, p.169-170; C. MASSON, *Vers les sources d'eau vive*, Lausanne 1961, p.48, sostiene la misma opinión; A. GUILDING, por el contrario, defiende la lectura programada en *The Fourth Gospel and Jewish Worship*, Oxford 1960, p.7-10, 21-22, 125-126.

³⁴ «... quelle que soit la liberté de Luc dans sa rédaction, il présente ici un texte que Jésus s'est appliqué à lui même», A. GEORGE, o.c., p.51.

³⁵ Es el tema del Designio de Dios que se manifiesta en el cumplimiento de lo anunciado anteriormente en Cristo. Las dos palabras clave son «sêmeron» (Hoy), que subraya la conexión de la profecía con el ministerio de Jesús, y «peplêrotai», que pone de manifiesto el tiempo de la realización, el tiempo definitivo de la salvación; el término «sêmeron» se usa once veces en Lucas (2,1; 4,21; 5,26; 12,28; 13,32-33; 19,5,9; 22,34.61; 23,43; se encuentra, además, en Lc 3,22 en el ms. D) y otras nueve veces en Hechos; Mateo lo emplea ocho veces y Marcos una sola vez; el término «plêroô», a su vez, lo usa Lucas nueve veces (1,20; 2,40; 3,5; 4,21; 7,1; 9,31; 21,24; 22,16; 24,44) sin tener en cuenta los compuestos de «plêroô»; lo emplea, además, 16 veces en Hechos.

³⁶ Cf. C. MASSON, *Vers les sources d'eau vive*, Lausanne 1961, p. 49; H. SCHÜRMMANN, *Das Lukasevangelium*, vol. I, Freiburg 1969, p. 231.

³⁷ Cf. a este respecto H. ZIMMERMANN, *Jesus Christus, Geschichte und Verkündigung*, Stuttgart 1973, p.153ss.; W. GRUNDMANN, *Das Evangelium*

Así pues, *el Hoy* de Lc 4,21 señala el comienzo de la misión profética de Jesús³⁸ con carácter programático para su ministerio³⁹. El objetivo fundamental es la liberación total del hombre, a la luz de Is 61,1-2: la Promesa se ha hecho realidad palpable en Jesús de Nazaret. El tiempo queda cualificado (salto cualitativo)⁴⁰: ha dejado de ser Promesa para hacerse realidad salvífica. Al aplicarse Jesús el texto de Is 61,1-2, entramos en el «kairos», que es el tiempo definitivo de la visita salvífica de Dios, «kairos tês episkopês sou»⁴¹.

El «peplêrôtai» de Lc 4,21, en íntima relación con el «sêmëron», además de señalar el tiempo del cumplimiento, recalca el Plan de Dios. La salvación definitiva que Cristo nos ofrece forma parte del Designio salvífico de Dios. Se comienza así la etapa definitiva de salvación con la garantía del respaldo de Dios: el programa de liberación anunciado por Jesús de Nazaret lleva, pues, en sus entrañas la garantía de la realización y de la eficacia⁴².

Por otra parte, el Año Jubilar, Lc 4,19, imperativo legal inoperante en la época de la Promesa, deja de ser utopía y pasa a ser realidad en Xto. El programa de liberación que entraña, se convierte así en ideal cristiano: abolición de toda esclavitud, pro-

nach Lukas, Berlin²1961, p.83.151.359.434-435; H. W. BEYER, «Episkeptomai» y «Episkopê», en TWNT II, p.597-598; H. SCHÜRMAN, o.c., p.285; E. FUCHS, «sêmëron», en TWNT, VII, p.273; J. SCHMID, *Das Evangelium nach Lukas*, Regensburg³1955, p.287; P. GRELOT, «Aujourd'hui tu seras avec moi dans le paradis» (Lc 23,43), RB 74 (1965) 194-197; O. CULLMANN, *Christ et le temps, Temps et histoire dans le christianisme primitif*, Neuchâtel-Paris²1966, p.17.

³⁸ A. GEORGE, *Tradition et rédaction chez Luc, La construction du troisième Evangile*, en *De Jésus aux Evangiles, Traduction et rédaction dans les Evangiles synoptiques*, «Donum Natalicum J. Coppens», Gembloux-Paris 1967, p.106; el «êrxato de legein» en Lc 4,21, tiene el sentido fuerte de la teología del «archê» en Lucas, cf. Hch 10,37.

³⁹ J. DUPONT, *Etudes sur les Actes des Apôtres*, «Lectio Divina», n.45, Paris 1967, p.405.

⁴⁰ Cf. Lc 1,48; 2,11.29; 19,42.

⁴¹ Lc 19,44; cf. también Lc 1,68 y 7,16: «Un gran profeta ha surgido entre nosotros», «kai hoti epeskepsato ho theos tou laou autou»; Lc 19,44; Mc 1,15: «peplêrôtai ho kairos».

⁴² A través del verbo «plêroô» y sus compuestos, Lucas hace ver cómo el proyecto salvífico de Dios se hace realidad palpable en Cristo y cómo se va actualizando para cada generación cristiana, cf. Lc 1,1: «peplêrophorênon en hêmîn». Con frecuencia está conectado con el Misterio Pascual, como etapa culminante de la época definitiva de salvación, cf. Lc 9,31.51; 23,44; Hch 13,32-33. En Hch 2,1 el verbo «sumplêrousthai» está señalando el comienzo de la Iglesia por el bautismo del Espíritu Santo, Hch 2,4, y ello como realización del plan de Dios: «Está sucediendo lo que dijo el profeta Joel: 'En los últimos días, dice Dios, derramaré mi Espíritu sobre todo hombre'», Hch 2,16ss.

moción de la justicia, defensa de los derechos fundamentales del hombre.

El Año Jubilar, Lev 25,8-17.23-25, se celebraba cada cincuenta años, después de siete semanas de años. Al son de la trompeta se anunciaba la liberación a todos los habitantes del país: «Las tierras quedaban en reposo, cada cual volvía a entrar en posesión de su patrimonio, es decir, los campos y las casas que se habían enajenado volvían a su primitivo propietario... los deudores insolventes, los esclavos israelitas eran liberados»⁴³.

Las motivaciones religiosas de tal medida son: «La tierra no puede venderse para siempre, porque la tierra es mía», Lev 25,23; «Te acordarás de que tú fuiste esclavo en el país de Egipto y que Jahveh tu Dios te rescató», Dt 15,15. La aplicación de esta ley ha encontrado enormes obstáculos y, de hecho, se puede afirmar que no se cumplió nunca⁴⁴. Encierra, sin embargo, un ideal de justicia y de derechos humanos fundamentales que, a través de Is 61,1-2 llega hasta Lc 4,18-19 para convertirse en programa de Cristo y en ideal cristiano. Este dato invita, pues, a una interpretación también material del texto, ya que los problemas de justicia y los derechos humanos son valores perennes y están asumidos por el Evangelio⁴⁵.

Jesús, aplicándose en Lc 4,18-19 las palabras que el Tritoisaías

⁴³ R. DE VAUX, *Instituciones del Antiguo Testamento*, Herder, Barcelona 1964, p.246; R. NORTH, *Sociology of the Biblical Jubilee*, Rome 1954, p.109-134.

⁴⁴ «La mayoría de los críticos consideran esta ley como una pura construcción teológica prácticamente inaplicable. De hecho, las protestas de los profetas contra el acaparamiento de los bienes de los pobres por los propietarios ricos (por ejemplo, Am 8,4ss; 5,11; 4,1; Is 1,16ss; 2,7; 3,14; 5,8; I Re 21) prueban que no ha tenido ninguna aplicación», en P. VAN IMSCHOOT, *Teología del Antiguo Testamento*, «Actualidad Bíblica», n.12, Ed. Fax, Madrid 1969, p.575-576. En lo referente a la manumisión de esclavos, quizá por lo inoperante de la medida (¡liberación después de cincuenta años de esclavitud!), quizá también porque de hecho nadie la practicaba, lo cierto es que la esclavitud de los israelitas llegó a ser temporal. Los esclavos varones, Ex 21,26, y los de ambos sexos, Dt 15,12-17, tenían que ser puestos en libertad después de seis años de esclavitud; aun así, se seguía esclavizando al hermano, de ahí la dura requisitoria contra los nobles que mantenían esta situación de injusticia, Jr 34,16-22.

⁴⁵ Es evidente que el subrayar una y otra vez el carácter material de la profecía de Is 61,1-2, tanto en su contexto histórico como en su aplicación a Jesús, no excluyó el sentido espiritual que encierra. La exégesis, si ha pecado por algo, ha sido por subrayar *sólo* el sentido espiritual, por ello hacía falta este complemento; es necesario, pues, considerar la liberación del hombre de manera indivisible, como un todo. Hay que hablar de *liberación total del hombre* cuando se tiene como punto de mira la liberación que Jesucristo ha proclamado y realizado.

había dicho de sí mismo y de su misión profética, aparece, a su vez, ungido Profeta por el Espíritu Santo, o Espíritu del Señor. No se trata de una unción material, ni en Is 61,1 ni en Lc 4,18⁴⁶. Se podría, pues, afirmar que el Profeta que anuncia su misión en Is 61,1-2 es tipo de Jesús que, en Lc 4,18-19, anuncia con idénticas palabras su propia misión profética⁴⁷. J. Dupont, sin hablar expresamente de tipología, afirma claramente el carácter profético de la misión de Jesús a través de la cita de Isaías: «Placée en exorde du discours inaugural de Jésus, la citation d'Is 61-1-2, constitue, chez Luc, le programme prophétique du ministère de Jésus»⁴⁸.

El contexto inmediato a Lc 4,18-19 confirma también la interpretación profética:

— En primer lugar, Jesús se aplica a sí mismo el título «prophétês» en Lc 4,24. Este versículo contiene la respuesta de Jesús a sus paisanos que le piden hacer en Nazaret lo que había realizado en Cafarnaún, v.23, conectando así expresamente su actividad taumatúrgica con su carácter profético.

— Introduce, además, el tema de la «apertura a los gentiles», a través de la tipología de Elías, 4,25-26 y Eliseo, 4,27, que eran también profetas taumaturgos. Sus oyentes lo entienden y lo rechazan, 4,28-29, dando así, por primera vez, cumplimiento a las palabras de Jesús: «Ningún profeta es bien recibido en su tierra», 4,24.

Alcance de «euaggelisasthai» en Lc 4,18 y paral.

El significado fundamental de «evangelizar», tanto en Is 61,1 como en Lc 4,18, es el de la proclamación o anuncio profético. La proclamación queda subrayada en Lucas que usa dos veces el verbo «kêrussô», sustituyendo una vez al «kaleô» de los LXX. Pero

⁴⁶ R. KOCK, después de afirmar que la unción (material) es propia de los reyes y sacerdotes, refiriéndose a Is 61,1, escribe: «Doch trägt der Sprechende hier nicht königliche, wohl aber ausgesprochen prophetische Züge. Nach dem ganzen Zusammenhang ist er gesandt, die Frohbotschaft vom kommenden Heile zu verkünden, und das ist Sache des Propheten. Zu dem ist die Geistesmitteilung bei den alt. Propheten nie an leibliche Salbung geknüpft», en *Das Wirken des Geistes Gottes in der messianischen Zeit*, Rom 1946, p.54. Es probable que Lucas en 4,18, esté interpretando el descenso del Espíritu Santo sobre Jesús en el bautismo, como unción profética.

⁴⁷ Cf. a este respecto, R. KOCH, *Geist und Messias*, Wien 1950, p.124; J. FISCHER, *Das Buch Isaias*, II, Bonn 1939, p.179; R. KOCH, *Das Wirken des Geistes Gottes in der messianischen Zeit*, Rom 1946, p.56.

⁴⁸ J. DUPONT, *Les Béatitudes*, II, Paris 1969, p.92 n.2.

fética, encerrada en el verbo «evangelizar» se puede considerar tal si es eficaz⁴⁹. En el horizonte histórico de Is 61,1-2, el Profeta se presenta con una misión fundamentalmente liberadora. Sabe que ha sido enviado para llevar a los pobres la buena noticia; sólo será buena esta noticia, en la medida en que realice la liberación de los oprimidos.

Si, como se acaba de ver, Is 61,1-2 encierra una misión profética que incluye directamente la liberación material de los oprimidos, no se ve por qué algunos exegetas atribuyen a Lc 4,18-19, que contiene sustancialmente dicho texto de Isaías, una significación puramente espiritual⁵⁰.

⁴⁹ C. WESTERMANN escribe: «Durch seine Verkündigung soll der Prophet Wunden heilen und Gefangenen die Freiheit bringen», en *Das Buch Jesaja, Kap. 40-66*, Göttingen, 1970, p.292; T. H. ROBINSON, comentando a Miq 3,5-8, escribe a su vez: «Heil 'verkündigen' ist also fast soviel wie Heil 'aufbieten', 'bewirken'», en *Die zwölf kleine Propheten*, Tübingen 1954, p.138.

⁵⁰ Hablan de liberación en este orden espiritual, interno, A. GEORGE, *La prédication inaugurale de Jésus à la Synagogue de Nazareth*. BibVieChrét 96 (1970) 52: «Il (Jésus) va s'adresser de préférence aux pauvres, aux souffrants, aux opprimés (l'idée est particulièrement chère à Luc); il leur apporte la libération spirituelle, la vue du dessein de Dieu»; J. COPPENS escribe a este respecto: «Jésus a dû utiliser le texte trito-isaien dans un sens transposé. lui accordant, au-delà de son sens littéral, une signification spirituelle en le situant dans une perspective spirituelle de salut, dans la ligne du Royaume de Dieu», en *Le Messianisme et sa relève prophétique*, Bibl. EphTheolLov, n.38, Gembloux 1974, p.190-191; es verdad que, a renglón seguido, matiza esta interpretación espiritualista en sentido más global: «En d'autres termes, le simple 'euaggelizesthai' est à comprendre en fonction de l'expression plus complète 'euaggelizesthai tèn basileian'. Dès lors, il ne s'est pas agi pour Jésus d'annoncer des bienfaits purement temporels, matériels, terrestres, mais de proclamer ceux qu'une interprétation prophétique, spiritualisante de plus en plus l'avènement du Royaume de Dieu, tendait à énoncer et à envisager pour l'ère messianique», *ibidem*, p.191; E. EARLE ELLIS, *The Gospel of Luke*, London 1966, p.97, escribe: «Jesus brings redemption through a message, not a social or political reform; through a word not a war. The 'poor', 'captives', 'blind', 'oppressed', represent the righteous remnant in the nation.» Extraña, sin embargo, que una afirmación tan categórica no esté apoyada en ningún tipo de razones; cabe decir lo mismo del juicio emitido por J. SCHMID, quien, comentando a Lc 4,18, escribe: «Die Situation, in der das Isaiaswort von Jesus angeführt wird, fordert seine geistig-symbolische Deutung», en *Das Evangelium nach Lukas*, Regensburg ³1955, p.111; este juicio llama tanto más la atención cuanto que, a renglón seguido, afirma: «Beim Propheten dagegen ist an die Befreiung aus der Babylonischen Gefangenschaft und an leibliches Elend gedacht», *ibidem*, p. 111; personalmente no entiendo el porqué de esta desconexión entre la misión del profeta y su aplicación a Jesús, sin razones que la avalen; R. KOCH parece pronunciarse en la misma dirección. Hablando de que el profeta de Is 61,1-2, es tipo de Jesús (Lc 4,17-19), afirma que éste «der Welt die viel höhere Befreiung aus der Knechtschaft der Sünde gebracht hat», en *Geist und Messias*, Wien 1950, p.124; Digo «parece» porque, hablando R. Koch de «liberación del pecado», habría que

Por eso no faltan exegetas que, al estudiar a Lc 4,18-19, lo interpretan como una liberación total del hombre; no hacen sino sacar las consecuencias del texto de Is 61,1-2⁵¹.

Personalmente creo que Lc 4,18-19 debe ser interpretado como *liberación total* del hombre, y que el verbo «euaggelisasthai» significaría no sólo la proclamación sino también la realización del mensaje proclamado.

En efecto, en el cuadro de la p.4 podemos constatar que Lc 4,42-44 es un sumario conclusivo. Resume, pues, los temas más importantes desarrollados a partir de Lc 4,16ss. Los términos más significativos que establecen la conexión entre Lc 4,18-21 y 4,42-44 son: «euaggelisasthai», «dei»⁵², «tên basileian tou theou» y «apostellô».

La expresión «*He sido enviado («apostellô») a anunciar el reino de Dios*», 4,43 (sentencia global, complexiva, como corresponde a un sumario conclusivo), había quedado especificada y clarificada anteriormente:

«... *me ha enviado (también «apostellô») para anunciar la libertad a los cautivos,
y la vista a los ciegos,
para poner en libertad a los oprimidos,
para proclamar el año de gracia del Señor.»*

Lc 4,18-19.

conocer lo que el autor piensa sobre el pecado, su dimensión social, el mal organizado por el hombre contra el hombre, etc.

⁵¹ C. MASSON, *Vers les sources d'eau vive*, Lousanne 1961, p.48, escribe: «Les 'pauvres' sont tous ceux qui en Israël souffrent matériellement et spirituellement du présent état de choses, et qui en sont réduits à tout attendre de Dieu. Dans le passage d'Esaië ils sont représentés par les 'captifs', les 'aveugles', les 'oprimés' auxquels est promise la délivrance»; F. Hauck, a su vez, comentando a Lc 4,18, escribe: «Jesus ist der Heiland der Armen. Unter diesen sind die sozial Armen gemeint, die zugleich die still wartenden, duldenden Frommen (1,51ss; Ps 34,11), aber auch die von den stolzen Musterfrommen verachteten Sünder sind. Jesu Predigt ist nicht Gerichtspredigt (bei Jes 61,2 bricht der Text ab), sondern Verkündigung vom Anbruch der Heilszeit. Zeichen wunderbarer körperlicher Genesung bestätigen deren Anbruch», en *Das Evangelium des Lukas*, Leipzig 1934, p.64; en el fondo F. Hauck considera, con razón, la unidad más amplia del ministerio de Jesús en Nazaret y Cafarnaún.

⁵² Hemos visto la importancia teológica del cumplimiento en Cristo del plan de Dios, a través de los términos «sémeron» y «pléroô»; la partícula «dei» está en íntima conexión con esta perspectiva teológica, señalando *la necesidad ineludible* del cumplimiento del proyecto de Dios y la aceptación de dicho designio por Jesús, cf. Lc 2,49; 4,42-43 (a la luz de 4,18-21); 9,22 (la partícula «dei» abarca todos los verbos); 13,33; 17,24-25; 19,5; 24,7.26-27.44-47.

A través del verbo «apostellô» (en toda la obra lucana referido sólo aquí, Lc 4,18 y 4,43 a la misión de Jesús), el tercer evangelista establece la equivalencia entre «evangelizar el reino», 4,43, y «libertar a los oprimidos», 4,18. Por otra parte, la conexión existente entre «evangelizar a los pobres», 4,18, y «evangelizar el reino de Dios», 4,43, señala a los pobres («ptôchoi») como los destinatarios y beneficiarios del reino de Dios⁵³. Podemos, pues, afirmar que la expresión «evangelizar a los pobres», 4,18a, anuncia la misión profética de Jesús, especificada en 4,18b, como proclamación y realización de la liberación de los oprimidos; es decir, «evangelizar» abarca aquí tanto la enseñanza como la actividad liberadora de Jesús. Todo ello queda resumido en la frase «evangelizar el reino de Dios», 4,43. Téngase en cuenta que el v.43 es la respuesta de Jesús al gesto de los habitantes de Cafarnaún que querían retenerlo y que en Cafarnaún, aparte de los v.31-32, que hacen de introducción, sólo se narran milagros de Jesús. Por eso la respuesta de Jesús «también a otros pueblos tengo que *evangelizar el reino de Dios*», establece, sin duda, la conexión entre «*evangelizar el reino de Dios*» y los milagros obrados en Cafarnaún: su actividad liberadora es, en efecto, *evangelización del reino*.

La partícula «dei», 4,43, expresa, en labios de Jesús, la necesidad de realizar el plan de Dios y tiene su equivalente en la expresión «sêmeron peplêrôtai», 4,21, como comienzo efectivo de dicho proyecto salvífico.

La primera bienaventuranza, «Dichosos vosotros *los pobres* («hoi ptôchoi», como en 4,18) porque vuestro es *el reino de Dios*», Lc 6,20 (la misma expresión que en 4,43), hay que interpretarla, pues, a la luz del discurso programático de Nazaret y del Sumario conclusivo (sobre todo del v.43). Jesús proclama dichosos a los pobres, porque con El les ha llegado el Libertador; el reino de

⁵³ Cf. J. DUPONT, *Les Béatitudes*, vol. II, Gabalda, Paris 1969, p.19-51 (sobre todo, p.39ss), donde el citado exegeta establece el paralelismo con Is 61 y otros textos del profeta. En las p.47-48 escribe: «Nombreux sont les textes qui associent le pauvre et l'affligé, le pauvre et l'affamé, le pauvre, l'orphelin et la veuve, ceux aussi qui joignent à la faim (et à la soif) la nudité. En voyant les béatitudes grouper les pauvres, les affligés et les affamés, on ne saurait oublier tous les termes qui servent à désigner des gens qui se trouvent dans une situation analogue.» Y en las conclusiones de esta sección, p.49: «Dans le contexte biblique ceux-ci (les pauvres) ne nous apparaissent pas précisément comme des hommes qui ont trop peu de biens pour assurer leur subsistance; il s'agit plutôt de petites gens incapables de résister et de se défendre contre des hommes puissants ou violents» (el subrayado es mío); cf. también T. STRAMARE, *Beati i poveri*, RivBib 13 (1965) 179-186.

Dios les pertenece y la presencia de este reino se manifiesta en la proclamación y liberación de los oprimidos. Pero el liberar de las garras de los opresores sería muy poco si Jesús no ofreciera al mismo tiempo unas garantías de mantener la libertad conquistada; por eso, al anunciar el año jubilar, Lc 4,19, Jesús proclama y exige *la condición de libertad* para todo hombre.

El contexto de esta primera bienaventuranza clarifica, según creo, cuanto vengo diciendo: A los doce, que acababan de ser elegidos por Jesús, Lc 6,12-16, se une un buen número de discípulos («mathêton»), 6,17, y una muchedumbre del pueblo («laos»), «17, que venían a oírlo y a ser curados, 6,18⁵⁴. El poder («dunamis») de Jesús los curaba a todos, 6,19. Estos son, pues, los signos de la presencia del reino en favor de los pobres, a quienes se va a dirigir Jesús en 6,20.

Por otra parte, el anatema contra los ricos, 6,24, es realmente dramático. Lo dicho hasta aquí y el antagonismo con Lc 6,20, hacen ver en ellos los opresores de los pobres, (cf. Lc 19,1ss)⁵⁵; su drama está en que son esclavos e idólatras de su propia riqueza⁵⁶.

Así pues, los pobres son, en el plan de Dios, los destinatarios y beneficiarios del reino que Jesús proclama y realiza. Jesús los libera de las garras de los potentados y les restituye su condición de seres libres; los ricos, por el contrario, quedan marginados del reino, aprisionados en su propia riqueza, sin capacidad de valorar los derechos humanos y sin estímulo ante el ofrecimiento y urgencia del reino de Dios. La condición de los ricos es desesperada; queda, no obstante, la posibilidad, aunque muy difícil, de su conversión: Dios puede cambiar su corazón de piedra por un corazón de carne, Ez 36,26.

⁵⁴ La semejanza con Lc 4,40-41 es innegable. En las dos partes sólo Lucas distingue cuidadosamente entre enfermos y endemoniados, cf. Lc 4,40-41 con Mc 1,32-34.

⁵⁵ T. STRAMARE escribe: «Luca contrappone alla prima beatitudine una maledizione... Tale maledizione ci indica che Luca per «'anāwīm» intende i poveri in senso sociale, como classe opposta ai ricchi», en *Beati i poveri*, RivBib 13 (1965) 181.

⁵⁶ Esta esclavitud aparece clara en la parábola del rico que amontona riqueza, Lc 12,16-21 (cf. v.19: ¡vivir para poseer!); se presenta también la riqueza como fuente de idolatría (yo diría que sutil e irónicamente como causa de ateísmo, en cuanto que incapacita para la práctica de la justicia y para percibir los bienes de orden superior), Lc 16,13: «No podéis servir a Dios y al dinero» (*doouleuein*). No obstante, y aunque sea muy difícil, la misericordia de Dios llega también a los ricos, cf. Lc 19,1-10 y 18,18-30, donde se da el motivo de esta posible conversión: «Lo que el hombre no puede, lo puede Dios», Lc 18,27.

Así pues, la «evangelización del Reino de Dios» se debe interpretar como la liberación total de los oprimidos, como misión específica de Jesús. La liberación material de cualquier tipo de opresión, fruto de la injusticia, pertenece al mensaje bíblico como valor religioso esencial. Los profetas, dada su sensibilidad ante la injusticia reinante en las clases dirigentes, o a causa de la experiencia del destierro, le dan un relieve especial. *Pero esta liberación del oprimido no pertenece al ropaje cultural de la Biblia, sino a su mensaje central y perenne.* No veo, pues, por qué la cita de Is 61,1-2 deba perder este valor humano-religioso cuando se aplica al carácter profético de Jesús.

Por lo demás, Jesús libera al endemoniado de Cafarnaún fundamentalmente en cuanto Profeta, 4,31-37. Aparece, asimismo, realizando su misión en Cafarnaún como Profeta que libera de toda clase de ataduras: «Haz también aquí en tu tierra, lo que hemos oído que has hecho en Cafarnaún», 4,23. Ahora bien, las perícopas de Nazaret y Cafarnaún están relacionadas literaria y temáticamente; por eso las palabras de Lc 4,18-19, que indican su misión profética, no pueden ser ajenas a la actividad de Jesús en Cafarnaún. Es decir, lo que se anuncia en Lc 4,18-19 se realiza en Lc 4,31ss.

Especialmente significativo es el paralelismo entre Lc 4,18-19 y 7,21-22. Ante la delegación de Juan Bautista Jesús hace numerosas curaciones, v.21, que atestiguan su carácter mesiánico («¿eres tú el que ha de venir?», v.19-20) en línea profética, v.22. En efecto,

— Las expresiones «tuphloi anablepousin» y «ptôchoi euagelizontai», v.22, ponen a este pasaje en conexión directa con Lc 4,18.

— En la frase «ha eidete kai êkousate» se refiere a los milagros realizados por Jesús anteriormente, en la misma línea del «hosa êkousamen genomena»... en Lc 4,23⁵⁷. El uso del verbo «akouô» en este sentido, constituye un nuevo lazo de unión con Lc 4,16-30.

— Que el «êkousamen» del v.22 se refiere no a los milagros del v.21 sino a los portentos obrados anteriormente, quedaría confirmado con la frase «nekroi egeirontai», v.22, que, con toda pro-

⁵⁷ M. J. LAGRANGE, *Evangile selon Saint Luc*, Paris 1921, p.215, afirma: «Jésus ne dit rien que les disciples de Jean n'aient pu constater dans le moment même («eidete») ou qu'ils n'aient entendu dire («êkousate») auparavant par de témoins dignes de foi.»

babilidad se refiere a la resurrección del hijo de la viuda de Naín en el contexto inmediato, Lc 7,11-17. Es de notar que el título dado a Jesús en esta perícopa es también el de «prophêtês», Lc 7,16.

Jesús, tanto por los milagros que acaba de realizar como por los prodigios a los que hace alusión a través del «êkousate», se coloca en una línea mesiánico-profética en que la liberación material aparece en primer plano por medio de los verbos del v.22: «anablepousin... peripatousin... katharizontai... akouousin... egeirontai... euaggelizontai»⁵⁸. No veo por qué se deba privar de esta significación al verbo «euaggelizontai», que forma parte de esta enumeración y se refiere también al v.21. Es más, dado que en Lc 4,18 la frase «euaggelisasthai ptôchois» abre la enumeración y en 7,22 la concluye, se podría quizás afirmar que en ambos pasajes posee un carácter global de compendio: anunciando en 4,18 el tema que va a ser explicitado, y resumiendo en 7,22 el tema que acaba de ser desarrollado.

— Se puede, pues, afirmar que Lucas intenta relacionar, una vez más, el anuncio de la actividad profética de Jesús, 4,18-19, con su realización concreta. Lucas dice a los discípulos del Bautista: Jesús es el Mesías-Profeta, porque lo que ha anunciado sobre su persona en Nazaret, 4,18-19, lo está realizando, «como habéis visto y oído».

— El término «euaggelisasthai» de 4,18 y 7,22 hace, pues, referencia a la misión liberadora que Jesús ha realizado como auténtico profeta (en 4,18 con carácter programático; en 7,22 realizando ese programa), y contiene ya germinalmente esta acción liberadora. Es que proclamar proféticamente (con eficacia) equivale a realizar la liberación que se anuncia.

Relación entre Lc 4,16-30 y 4,31-37

Visto el alcance profético de Lc 4,16-30, poseemos el marco adecuado para establecer una relación con Lc 4,31-37, tratando de iluminar y comprender el alcance del título «ho hagios tou theou», de la citada perícopa.

En la escena de Cafarnaún aparece el nombre de Jesús matiza-

⁵⁸ J. M. CREED, *The Gospel according to St. Luke*, London 1957, p.106, comentando a Lc 7,22, escribe: «The preceding verse makes it clear that Lk. understans 'the blind receive their sight, etc.' literally.»

do por el adjetivo «nazarénos», 4,34. Pienso que este término no tiene un relieve teológico especial, ya que el título cristológico aplicado a Jesús por boca del espíritu inmundo es «El Santo de Dios», en el mismo v.34. El «Nazarénos», que matiza el nombre de Jesús, tiene en el contexto actual un valor geográfico-existencial y relaciona 4,16-30 con 4,31-37.

En efecto, en la primera de estas dos perícopas se lee: «Vino a Nazaret, donde se había criado», 4,16, con manifiesta referencia a Lc 2,39.51. Esta relación existencial de Jesús con Nazaret aparece aún más clara en el v.23, dado el carácter polémico de este versículo. Jesús, interpretando los sentimientos de sus paisanos, dice: «Seguramente me vais a decir... todo lo que hemos oído que has hecho en Cafarnaún hazlo también aquí *en tu tierra.*»

Es verdad que Lucas emplea en 4,34 la expresión «Iésou Nazarêne» porque la ha encontrado en la fuente original⁵⁹, pero no es menos verdad la insistencia lucana en relacionar a Jesús con Nazaret desde los comienzos. Por ello se puede afirmar que Jesús es designado «Nazarénos» en 4,34, porque «se había criado en Nazaret», 4,16, porque Nazaret era «su tierra», 4,23, «su ciudad» («polin»), que lo vio crecer y fortalecerse, 2,39, y «progresar en sabiduría, estatura y gracia ante Dios y ante los hombres», 2,51.

Además de los lazos de unión entre ambas escenas, ya destacados en las p.5-9, sería conveniente poner de relieve aún otros elementos que ayudan a reforzar dicha conexión:

— La entrada de Jesús en las dos ciudades se describe con el mismo verbo:

4,16: «kai êlthen eis Nazara»

4,31: «kai katêlthen eis Kapharnaoum».

Esta conexión reviste mayor importancia si, como parece, es Lucas el que cambia el verbo «eisporeuontai» que emplea Marcos en 1,21.

— A las coordenadas espaciales («sunagôgê», «polis»), se une una coordenada temporal de gran relieve religioso y en íntima

⁵⁹ Cf. Mc 1,24 en K. ALAND, *Synopsis Quattuor Evangeliorum*, Stuttgart 1965, n.36; Marcos, más primitivo, es aquí la fuente de Lucas: «L'utime Rédacteur lucanien reprit ce récit complexe du Mc intermédiaire, moyennant un certain nombre de retouches littéraires», en P. BENOIT-M. E. BOISMARD, *Synopse des quatre Evangiles*, vol. II, Ed. du Cerf, 1972, p.96, III.

conexión con la Sinagoga: *el Sábado*. Jesús enseñó en Nazaret y liberó al endemoniado de Cafarnaún *en Sábado*:

4,16: «en tēi hēmerai tōn sabbatōn»

4,31: «en tois sabbasin».

A todo ello hay que añadir un tema central de capital importancia, que relaciona estas dos perícopas: *la Palabra profética* de Jesús. En efecto, «ho logos» está en conexión directa con la unión profética de Jesús por el Espíritu Santo en la sinagoga de Nazaret, 4,22, y aparece con un *poder operativo propio* en Cafarnaún, 4,32.35.36. En ambos casos esta Palabra profética suscita diversas reacciones entre la gente, Lc 4,15.22 y 4,32.37.

En las dos escenas, la Palabra profética de Jesús se manifiesta potente e interpelante, es decir, suscita en el auditorio una respuesta, ya sea de repulsa, ya de asombro o admiración:

— Lc 4,22a: «Todos se declaraban en contra, extrañados de que mencionase sólo las palabras sobre la gracia»⁶⁰.

— Lc 4,36.37: «Quedaron todos pasmados y se decían unos a otros: «¡Qué palabra es ésta!...» «Y su fama se extendía por todos los lugares de la región.»

Lc 4,34: «ho hagios tou theou»

Hemos visto que el título fundamental de Jesús en la escena de Nazaret es el de Profeta. El título de Jesús en la escena de Ca-

⁶⁰ J. MATEOS, *Nuevo Testamento*, Ed. Cristiandad, Madrid 1974. Esta traducción parece preferible a la tradicional de «dar testimonio en favor de Jesús»; desde hace algún tiempo ya había sido defendida por J. JEREMIAS, *Gleichnisse Jesu*, Zurich 1947, p.106, n.286; el citado autor en otra obra más reciente, *Jésus et les païens*, Neuchâtel-Paris, 1957, p.39-40, sigue manteniendo la misma traducción; por el contrario, C. MASSON, *Vers les sources d'eau vive*, Lausanne 1961, p.50, escribe: «'martureô' employé absolument avec le datif de la personne, signifie: 'rendre un bon témoignage à quelqu'un, formuler à son sujet un jugement favorable'»; en la nota 3 de la p.50 cita, en apoyo de su opinión, a W. BAUER, c.974 y a STRATHMANN, *TWNT*, vol. IV, p. 501; la afirmación de MASSON, debería ser matizada; en efecto, Mt 23,31 usa el verbo «martureô» con dativo de persona («martureite heautois») y significa «testimoniar en contra»: «Con esto atestiguáis en contra vuestra...»; estimo como más probable la traducción de J. MATEOS: estaría de acuerdo con la cita de Is 61,1-2a, ya que Lucas corta bruscamente dicha cita, dejando fuera a Is 61,2b: «día de venganza de nuestro Dios»; supuesta la traducción contraria, nadie da una razón convincente sobre el cambio tan brusco que se observa a partir de Lc 4,22b; además, el rechazo de Jesús por sus paisanos es reiterativo en la perícopa, tanto en torno al refrán, 4,23-27, como al final de la escena, 4,28-30; es más, el rechazo es algo esencial en la perícopa, por ser ésta prefigurativa del rechazo de Jesús por su pueblo.

farnaún es «El Santo de Dios». A causa de la estrecha relación establecida con la perícopa de Nazaret, se puede sospechar el carácter profético de este último título.

La dificultad de establecer el carácter del «ho hágios tou theou» en la citada perícopa resulta evidente al ver la disparidad de opiniones. Así, mientras J. M. Creed⁶¹ y F. Hauck⁶² se pronuncian de una forma genérica, H. Schürmann afirma que «Jesus ist hier speziell wie Sanson Ri 13,7 (vgl. auch 16,7) LXX beschrieben»⁶³.

Hay otros exegetas que afirman su carácter sacerdotal⁶⁴. A. Plummer duda entre el carácter sacerdotal y el profético, por parecerle ambos aceptables⁶⁵. A. R. C. Leaney, sin excluir la posibilidad del sentido sacerdotal, a través del Sal 106,16, se inclina, no obstante, por el carácter profético⁶⁶.

Estos autores prescinden, en general, del contexto inmediato. Buscan una posible conexión con el A. T., pero, siendo este título plurivalente, los resultados, por falta de sólida argumentación, son inciertos y fluctuantes.

⁶¹ J. M. CREED, *The Gospel according to St. Luke*, London 1957, p.70: «To a christian reader 'the consecrated of God' would suggest the Christ.»

⁶² F. HAUCK, *Das Evangelium des Lukas*, Leipzig, 1934, p.66: «Messiasbez. Ps 16,10».

⁶³ H. SCHÜRMAN, *Das Lukasevangelium*, vol. I, Freiburg 1969, p.249; un poco más adelante escribe: «Man wird hier an das von heiligen Geist im Mutterschoß geschaffene 'Heilige' Lk 1,35... denken sollen, das Luk dort mit dem 'Sohn Gottes' identifiziert» (!), *ibidem*, p.249.

⁶⁴ En este sentido escribe FRIEDRICH: «Heilig ist ein Ausdruck dafür, daß Personen oder Sachen zur göttlichen Sphäre gehören. Diese Gottzugehörigkeit kommt in besonderer Weise im Kultus zum Ausdruck. Darum wird gerade von den Priestern Heiligkeit gefordert und Heiligkeit von ihnen ausgesagt. Sie müssen sich heiligen bzw. sie werden von Gott geheiligt. Sie sind «hagioi tōi Kuriōi» und selten als Heilige 2 Chron 23,6... Aaron wird Sir 45,6 «hagios» genannt wie Gott es ist, und Ps 105 (106 16, heißt er direkt «ho hágios kuriou», en *Beobachtungen zur messianischen Hohepriestererwartung in den Synoptikern*, ZthK 53 (1956) 276. Pero en el texto de Lucas no se encuentra traza alguna de un posible paralelismo con la figura de Aarón; H. SCHÜRMAN niega el carácter sacerdotal al «ho hágios tou theou» en Lc 4,34: «... nicht priestlich verstanden werden sollte, weil sie auch von Propheten und Charismatikern, auch vom Messias ausgesagt wird», en *Das Lukasevangelium*, vol. I, Freiburg 1969, p. 249; J. M. CREED, *The Gospel according to St. Luke*, London 1957, p.70, aunque reconoce que «In Ps 105 (106) 16, Aaron is spoken of as 'ho hágios kuriou'», no obstante para el lector cristiano no tiene este carácter sacerdotal: «to a christian reader 'the consecrated of God' would suggest the Christ», *ibidem*, p.70.

⁶⁵ «It may mean either 'consecrated to God' or 'consecrated by God'. In a lower sense Priests and Prophets are called «hagioi tou theou» or «kuriou» (Ps 106,16)», en *The Gospel according to St. Luke*, Edinburgh 1956, p.134.

⁶⁶ «The phrase... as well as that which begins the cry of the demons, may designedly connect with Elijah and Elisha», en *The Gospel according to St. Luke*, London 1971, p.121.

⁶⁴ M. E. Boismard, interpreta el título «ho hagios tou theou» de Lc 4,34 como título profético: «L'expression 'Le Saint de Dieu' n'est pas à proprement parler un titre messianique mais plutôt un titre 'prophétique'»⁶⁷. Las razones que él aporta son de diversa índole, complementarias a las aducidas en los puntos anteriores.

En las palabras que el demonio dirige a Jesús, «¿qué tienes tú con nosotros, Jesús de Nazaret? ¿Has venido a destruirnos?», 4,34 (Mc 1,24), ve Boismard un probable paralelismo con el encuentro entre la viuda de Sarepta y Elías, I R 17,18⁶⁸. La expresión «Hombre de Dios», con que la viuda de Sarepta llama a Elías, se convierte en «Santo hombre de Dios» en el pasaje paralelo que tiene a Eliseo como protagonista, 2 R 4,9. Por lo demás, esta idea de *Santo* correspondería a la idea de consagración profética (consagrado, separado para...), Jr 1,5; Jn 10,35-36⁶⁹.

El segundo argumento que Boismard considera más preciso⁷⁰, me parece, sin embargo, más cuestionable. Su argumentación se apoya en el hecho de que la tradición judía ha asociado con frecuencia «prophêtês» y «nazirs» o «naziréens», y que los LXX en varias ocasiones traducen la expresión «Nazir de Dios» por «Santo de Dios». Al aplicar esta argumentación a Lc 4,34 (Mc 1,24), Boismard cuenta con la posibilidad de la expresión aramea «Nazir de Dios» en vez de «Santo de Dios», en boca del demonio, 4,34. Se trataría de un juego de palabras en relación a la expresión «Jesús Nazareno», del mismo v.34⁷¹.

Esta hipótesis, además de basarse en la conjetura de una posible expresión aramea, «Nazir de Dios», cuenta, a mi juicio, con otra seria dificultad: Sería el único paso de todo el N.T. en que se aplicara a Jesús esta expresión. Además, en el Evangelio las características del «Nazir»⁷² no aparecen en relación con la per-

⁶⁷ P. BENOIT-M. E. BOISMARD, *Synopse des Quatre Evangiles*, vol. II, Les Ed. du Cerf, Paris 1972, p.95, II, 1, b.

⁶⁸ P. BENOIT-M. E. BOISMARD, o.c., p.95, II, 1, b. Este paralelismo confirmaría, una vez más, la relación temático-literaria que he establecido entre las escenas de Nazaret Lc 4,16-30 y Cafarnaún, 4,31-37. En ambas perícopas aparece Cristo como profeta, a la luz de la tipología de Elías: explícitamente en Lc 4,25ss; de manera más velada en 4,34.

⁶⁹ P. BENOIT-M. E. BOISMARD, o.c., p.95, II, 1, b.

⁷⁰ P. BENOIT-M. E. BOISMARD, o.c., p. 95, II, 1, b: «Mais une allusion plus précise se cache peut-être sous ce titre» («El Santo de Dios»).

⁷¹ P. BENOIT-M. E. BOISMARD, *Synopse des Quatre Evangiles*, vol. II, Les Ed. du Cerf, Paris 1972, p. 95, II, 1, b.

⁷² Núm 6,1ss. Se reducen a «abstenerse de vino y de bebidas alcohólicas», v.3; a no cortarse el cabello: «no pasará navaja por su cabeza», v.5, y a evitar el contacto con cadáveres, «no se acercará... a ningún cadáver», v.6

sona de Jesús, sino con la de Juan el Bautista⁷³. El mismo Boismard debe haber percibido algunas dificultades —aunque no las formula— en su argumentación, ya que concluye afirmando: «Quoi qu'il en soit de ce dernier point plus précis, el reste probable qu'en nommant Jésus 'Le Saint de Dieu', l'esprit impur le reconnaît pour un prophète, en raison de l'Esprit qu'il a reçu au Bapême»⁷⁴.

Por mi parte, creo que el contexto inmediato es fundamental para la interpretación. Ya hemos visto la conexión temático-literaria entre la perícopa de Nazaret y ésta de Cafarnaún. En Nazaret se presenta Jesús como Profeta e inicia su ministerio en esta dirección. En Cafarnaún sigue estando en primer plano el carácter profético de Jesús. En efecto,

— Jesús, interpretando los pensamientos de los habitantes de Nazaret, expresa su múltiple actividad en Cafarnaún de la siguiente forma: «hosa êkousamen *genomena* eis tèn Kapharnaoum *poiêson* en têi patridí sou», 4,23b. Esta actividad de Jesús, expresada por «*genomena*» y «*poiêson*», es, sin duda su poder taumáturgico: liberación del endemoniado, 4,31-37; curación de la suegra de Pedro, 4,38-39, que cierra el ciclo de su actividad en Cafarnaún, ya que en 4,42 se lee: «Al hacerse de día salió y se fue a un lugar solitario», y en 4,44 se nos habla de su misión evangelizadora por diversas sinagogas.

Ahora bien, Jesús, al negarse a realizar en su tierra lo que había hecho en Cafarnaún, conecta expresamente esta actividad taumáturgica con su carácter profético: «*Ningún profeta* es bien recibido en su tierra», 4,24. Dicho en otras palabras: Jesús define su propia actividad de Cafarnaún como *actividad profética*.

Por otra parte, no debe extrañar que Lucas exprese el carácter profético de Jesús con el título «El Santo de Dios». La venida del Espíritu Santo sobre Jesús en el Bautismo es interpretada por Lucas como la unción profética de Jesús: «*Pneuma Kuriou ep'eme*». Cristo, ungido profeta por el Espíritu *Santo*, es llamado el «*Santo de Dios*», ya sea para expresar su carácter profético, ya sea para indicar su profunda relación con el Espíritu Santo. En efecto,

— La liberación del endemoniado se presenta como la confrontación o choque de dos fuerzas antagónicas: con la unción

⁷³ Lc 1,15-17. Es de notar que la dinámica del Evangelio de la Infancia resulta de la búsqueda contraposición entre Juan Bautista y Jesús. El v.15, «*kai omon kai sikera ou mê piêi*», hace referencia a Num 6,3.

⁷⁴ P. BENOIT-M. E. BOISMARD, o.c., p.95, II, 1, b.

de Jesús ha comenzado la lucha del Espíritu Santo contra los espíritus impuros. Jesús, con la potencia del Espíritu, instaura el reino de Dios. Los demonios saben que ha comenzado su derrota definitiva⁷⁵.

— En la sinagoga había un hombre que tenía «pneuma dai-moniou akathartou», 4,33. En el encuentro con Jesús se hace inevitable el choque entre los dos Espíritus. El espíritu impuro presente y formula su derrota como algo definitivo, haciéndola extensiva a los demás espíritus: «¿has venido a destruirnos?», 4,34. El «has venido» («êlthes»), relaciona esta derrota con el comienzo de la actividad pública de Jesús, 4,16.34.

— El poder de Jesús contra los espíritus impuros está vinculado aquí al título de «El Santo de Dios», 4,34: El que ha sido constituido Profeta por la unción del Espíritu Santo, tiene poder contra los espíritus impuros.

La Palabra liberadora

Jesús libera al hombre de la posesión diabólica por la fuerza de su Palabra: «legôn... exelthe ap'auton», 4,35. Es más, Lucas anuncia el tema del poder de la Palabra en 4,32, donde, a diferencia de Mc 1,22 (cf. Mt 7,28) relaciona la «exousia» con el «logos», siendo *la Palabra* el sujeto de la oración gramatical: «en exousia ên ho logos autou».

Una vez realizada la liberación del endemoniado, los presentes atribuyen el hecho «al Poder y a la Fuerza de su Palabra», 4,36, que, de nuevo, y a diferencia de Marcos (cf. Mc 1,27), es también sujeto de «epitassei» y queda así relacionada con «en exousia kai dunamei», 4,36. El «dunamei» tampoco se encuentra en Marcos y hace, con toda probabilidad, relación directa a la fuerza del Espíritu que obra en Jesús (cf. Lc 4,14). La traducción podría ser, pues, «¡Qué Palabra es ésta, que (referido a Palabra) manda con autoridad y poder a los espíritus inmundos y salen!»

La figura central de esta escena es el Jesús-Profeta que libera del demonio por la fuerza de su Palabra y al que el espíritu in-mundo llama «El Santo de Dios». Jesús es Profeta cuando evangeliza o proclama la salvación y cuando libera de cualquier atadura o limitación humana en virtud de la fuerza de su Palabra profética.

⁷⁵ P. BENOIT-M. E. BOISMARD, o.c., p.94, II, 1, a; p.95, II, 1, b.

Lc 24,19 y 4,16ss

Hemos visto al comienzo de este artículo la excepcional importancia del juicio de Lucas sobre el Jesús histórico en Lc 24,19: «Profeta poderoso en obras y palabras ante Dios y ante todo el Pueblo.» El hecho de ser un resumen de la actividad de Jesús durante su vida pública, le confiere un relieve especial en la tarea de iluminar y descubrir la intención teológica de Lucas.

Los discípulos de Emaús hablan fundamentalmente del Jesús terrestre como de un Profeta. Dado que éste es el carácter con que se presenta Jesús también en Nazaret y, como tal, aparece liberando al endemoniado de Cafarnaún, cabe preguntarse si existe una relación temático-literaria entre Lc 24,19 y las dos citadas perícopas.

La respuesta es afirmativa, ya que hay elementos comunes y de relieve que avalan esta relación:

«Iêsou tou Nazarênou», 24,19

«Iêsou Nazarêne», 4,34.

Es de notar que Lucas, en toda su obra, sólo emplea la expresión «Jesús Nazareno» (con el adjetivo «Nazarênos») en estos dos pasajes de su Evangelio⁷⁶.

«anêr prophêtês», 24,19

«oudeis prophêtês»... (aplicado por Jesús a sí mismo), 4,24

«dunatos en ergôi kai logôi», 24,19

«tis ho logos houtos, hoti en exousia kai dunamei»..., 4,36.

Por lo demás, la expresión «dunatos en ergôi kai logôi» parece resumir también el carácter profético de Jesús en Nazaret (poderoso en Palabras, cf. 4,22) y en Cafarnaún (poderoso en obras). El paralelismo temático-literario parece, pues, innegable.

Por otra parte, Hch 1,1 es clarificador en esta materia e indica hasta que punto Lucas ha mantenido conscientemente el carácter profético de Jesús, como una de las líneas fundamentales de la primera parte de su obra. En efecto, hablando de su Evangelio, escribe: «En mi primer libro... traté de todo lo que *hizo y enseñó* Jesús...», empleando, respectivamente, los verbos «poiein» y «didaskhein».

⁷⁶ En los Hechos de los Apóstoles no se emplea el abjetivo «Nazarênos» sino «Nazôraios»: Hch 2,22; 3,6; 4,10; 6,14; 22,8; 24,5; 26,9.

La referencia a Lc 24,19 es manifiesta. En ambos pasajes se da un juicio global sobre Jesús y su misión terrestre:

- «dunatos en ergôî kai logôî», 24,19
- «êrxato... poiein kai didaskein», Hch 1,1.

En los dos versículos se pone de relieve una única actividad de Jesús: su actividad profética.

Este juicio encuentra una ulterior confirmación al comprobar que la enseñanza profética de Jesús en Nazaret, Lc, 4,15, y su actividad en Cafarnaún, 4,23, se expresan en la misma terminología de Hch 1,1:

- Hch 1,1: «poiein» Lc 4,23: «poiêson»
- Hch 1,1: «didaskein» Lc 4,15: «edidasken»

Téngase, además, en cuenta que Lucas en Hch 1,1 hace alusión al comienzo de Jesús de Nazaret con el mismo término «êrxato», Lc 4,21, con que Jesús se aplica a sí mismo las palabras de Is 61,1-2; se trata, pues, del verdadero comienzo («archê») de su ministerio público en Nazaret como Profeta.

A la luz de lo expuesto hasta aquí se podrían resumir así los principales puntos:

- El carácter profético de Jesús es central en la visión teológica de Lucas.
- La misión terrestre de Jesús-Profeta se puede resumir en una palabra clave, rica de contenido: *Evangelizar*.
- Las virtualidades del término *Evangelizar* las expresa Lucas en una doble dirección:

Proclamación de la buena noticia.

Liberación de toda clase de opresión (como realización de lo proclamado).

— En la obra lucana hay tres momentos de singular relieve que muestran con claridad esta doble vertiente:

1. Lc 4,16-30 y 4,31-37: La primera de estas dos perícopas, auténtica investidura del carácter profético de Jesús, es programática, encierra el título de «prophêtês» y lo realiza en la línea de la *Evangelización-Enseñanza*. La segunda, que contiene el título profético «El Santo de Dios», constituye la primera realización explícita en la línea de la *Evangelización-Liberación*. Esta Liberación hay que entenderla como *Liberación total* del hombre. En

Lc 7,21-22, Jesús pone de relieve esta doble vertiente de su actividad profética ante los discípulos del Bautista.

2. Lc 24,19: Los discípulos de Emaús «definen» la figura de Jesús histórico, que acaba de consumir su misión, en esta doble línea profética. Los contactos temático-literarios existentes entre estos pasajes evangélicos avalan esta apreciación.

3. Hch 1,1: Este versículo, de neto cuño lucano, confirma la impresión de ser ésta una línea maestra de su obra; Lucas la pone de manifiesto en la elaboración de sus fuentes.

La expresión «El Santo de Dios», a la luz del contexto inmediato, es un título cristológico con carácter profético, en cuanto que Jesús, ungido y movido por el Espíritu *Santo* (Lc 3,21; 4,1.18), libera de la posesión de los espíritus impuros por *la Fuerza* («*du-namis*», «*exousia*») de *su Palabra*.

CARLOS ESCUDERO FREIRE

Sevilla, mayo de 1976.