

¿Quién es mi prójimo?

La parábola del Buen Samaritano (Le 10, 25-37) es aparentemente bien sencilla y se ha prestado a lo largo de la historia a la exaltación lírica y al ensayo de filosofía religiosa. Ya Maldonado nos ponía en guardia contra esta aparente simplicidad¹. Y recientemente Gerhardsson llega a decirnos que es una parábola «enigmática y complicada»².

¿A qué se debe esta dificultad que un estudio serio descubre en la parábola? A tres problemas principales con los que debe enfrentarse el intérprete que desea ahondar en su auténtico significado.

El primero es la *relación entre el diálogo inicial* (vv. 25-29) *y la parábola misma* (vv. 30-37). ¿Es una situación real, ocurrida tal y como se relata, o la unión de entrambos se debe a una elaboración redaccional de Le? La razón de plantear este problema se halla en el diálogo semejante referido por Mt y Mc (22, 34-40 = 12, 28-34, respectivamente) en un contexto diverso. Existen, sin embargo, diferencias claras entre los dos diálogos³. Los exégetas, consiguientemente, difieren en sus opiniones⁴. Un juicio sobre este problema no carece de importancia para una ulterior interpretación, y más adelante, de manera más bien breve, nos ocuparemos de él (cf. nota 67).

Además, según algunos (y éste es el segundo problema), la *interpretación misma de la parábola es problemática*. ¿Debe interpretarse cristológicamente o como un ejemplo ilustrativo de una

¹ J. MALDONATUS, *Commentarii in quatuor evangelistas*, Lugduni 1598, col. 1071E.

² B. GERHARDSSON, *The Good Samaritan. The Good Shepherd?* («Coniectanea Neotestamentica», XVI), Lund-Copenhagen 1958, p. 1.

³ A. PLUMMER, *The Gospel according to St Luke*⁵ (ICC), Edinburgh 1922, pp. 283-284, ofrece un resumen acertado de las diferencias.

⁴ T. W. MANSON, *The Sayings of Jesus*, London 1949, p. 169, se inclina por la historicidad. J. SCHMID, *Das Evangelium nach Lukas*⁴, Regensburg 1960, pp. 190-191, se inclina por la redaccionalidad.

verdad religioso-moral? ⁵ Dos estudios aparecidos recientemente abogan por una renovación de la interpretación patrística, que se colocaba, como hemos visto (cf. nota 5), en la línea cristológica ⁶. La mayoría de los exégetas modernos se inclinan a considerar la parábola como un «Beispielanzählung», i. e.: «una ilustración, por un ejemplo concreto, de una verdad religiosa de orden general» ⁷. Al final de su trabajo, Gerhardtsson ha pretendido unir estas dos interpretaciones basándose en un estudio analítico-filológico del método rabinico y de las expresiones que aparecen en la estructura de la parábola. Debemos decir que esta última tentativa, documentada y valiente, no ha hallado un gran eco ⁸.

Existe un tercer problema: *la discrepancia entre la pregunta del doctor en la Ley* (v. 29) y *la respuesta de Jesús*, hecha a su vez en forma de pregunta (v. 36) ⁹. Es una vieja dificultad que se ha intentado solucionar diversamente. ¿Responde Jesús a la pregunta del doctor en la Ley? ¿Qué sentido tiene el cambio de dirección que Jesús imprime a la respuesta?

De este problema nos ocuparemos —principalmente, no exclusivamente— en estas páginas. Bornkamm, en su obra *Jesus von*

⁵ Existe una curiosa divergencia entre la interpretación antigua y la moderna. «Los Padres de la Iglesia interpretaron esta parábola cristológicamente, te, representando el Buen Samaritano a Aquél que descendió a una humanidad herida para curarla y liberarla» (B. GERHARDSSON, *The Good Samaritan...*, p. 6). Esta interpretación es tan antigua y de una unanimidad tan perfecta que plantea el problema de si «el mismo Jesús quiso que tuviera tal sentido» (*ibid.*, p. 7). Tenemos, sin embargo, que notar lo siguiente. Al decir que los antiguos interpretaron la parábola cristológicamente, no decimos que descuidaron los aspectos de amor al prójimo que en ella se encierran. Pero es cierto que el énfasis y la interpretación auténtica los ponían en el simbolismo cristológico.

⁶ Cf. además de la obra de GERHARDSSON ya citada en las notas anteriores, J. DANIELOU, *Le Bon Samaritain* (Mélanges A. Robert), Paris 1957, pp. 457-465. Estos dos estudios aparecieron casi simultáneamente, siguen líneas de argumentación semejantes y son independientes entre sí. Las conclusiones son semejantes. La parábola del Buen Samaritano «no nos proporciona, según estos estudios, un ejemplo de amor verdadero al prójimo, sino que, de una manera veladamente alegórica, revela un misterio del Reino de Dios: que el verdadero jefe del oprimido Israel no son los pastores oficiales, sino que es el ignorado Hijo del Hombre quien cuida del rebaño disperso» (B. GERHARDSSON, *The Good Samaritan...*, p. 20). DANIELOU, por su lado, afirma: «La parabole... présente un résumé symbolique du dessein de l'Agape divin s'exprimant à travers les étapes de l'histoire du salut... c'est le Christ seul qui à la fin des temps opère ce salut...» (*art. cit.*, pp. 461-462).

⁷ M. HERMANIUK, *La parabole évangélique*. Enquête exégetique et critique, Brugues-Paris 1947, p. 252.

⁸ B. GERHARDSSON, *The Good Samaritan...*, pp. 22-30. Boismard: RB, 1959, pp. 275 ss., considera estos esfuerzos como «mucho menos convincentes».

⁹ Traducimos νόμιός indistintamente por «doctor en la Ley» y «escriba», dando a los dos términos el mismo significado: un perito en la Ley.

*Nazareth*¹⁰, ha renovado vitalmente la problemática que latía en esta discrepancia. Tras sus pasos hemos creído poder proporcionar un ahondamiento y una mejor comprensión en el sentido de esa respuesta, a primera vista tan llena de perplejidad, y así clarificar la parábola misma.

Metodológicamente es necesario estudiar la parábola en sí misma, sin detenerse en la pregunta que la originó. El que sea una respuesta, y cómo se ha de entender, vendrá necesariamente más tarde.

La historia (vv. 30-35) está escrita con rasgos sencillos y maestros. Es un pequeño drama lleno de interés. Un pobre hombre, asaltado de ladrones, yace a la vera del camino, medio muerto. Y por ese camino pasan, uno tras otro, un sacerdote y un levita. Ninguno de los dos hace nada por el herido. Lo ven y, apartándose, continúan indiferentes su camino. Un samaritano que iba de viaje se compadeció al verle y le ayuda a salir de aquel mal paso con entera y decidida solicitud.

No se dan elementos comparativos con otros pasajes que permitan apreciar el modo con que el autor elabora su material y de dónde se origina¹¹. Pero por la ley de contraste interno y la viveza de la situación descrita, nos hallamos ante una narración popular que es natural «suponer que se originó de una situación vivida»¹². Se distingue en ella, además, un rasgo característico de la «Sondergut» lucana en su material parabólico: propósito y aplicación se enderezan a exhortar¹³.

Nosotros seguimos la interpretación moderna. Consideramos la parábola como «un ejemplo ilustrativo». Lo único que en ella pudiera justificar la posición simbolista sería la capacidad represen-

¹⁰ G. BORNKAMM, *Jesus von Nazareth*, Stuttgart 1960, pp. 100-108. Cf. el artículo del mismo autor, *Das Doppelt Gebot der Liebe*, en «Mél. R. Bultmann», 1954, pp. 85-93.

¹¹ En 2 Chron 28, 1-15 se narra la victoria de los israelitas del norte sobre sus hermanos del sur. El haber atacado a los hermanos puede causar la ira de Yahvé. Por eso el profeta Obed les exhorta a que dejen sueltos a los prisioneros. Termina así esta narración (v. 15): «Y los hombres designados al efecto nominalmente fueron cogiendo a los prisioneros, y a todos aquellos que estaban desnudos los vistieron del botín; vistieronlos, pues, los calzaron, los dieron de comer y beber, los ungieron, transportaron en asnos a todos los desfallecidos y los condujeron a Jericó, ciudad de las palmeras...» ¿Antecedentes literarios?

¹² J. JEREMIAS, *Die Gleichnisse Jesu*⁶, Göttingen 1962, p. 19. Cf. L. SZCZEPANSKI, *Homo quidam descendebat ab Jerusalem in Jericho* (Lc 10, 30): «Verbum Domini» 1 (1921) 315-317. Describe lo abrupto y peligroso del camino y las posibilidades de un asalto por lo desierto del sitio. Al afirmar esto no prejuzgamos la historicidad estricta o la redaccionalidad de la situación íntegra (diálogo-parábola).

¹³ J. JEREMIAS, *ibid.*, p. 86.

¹⁴ Desde luego, la elección de los personajes parece apoyar esa capacidad

tativa de los personajes¹⁴, junto con una argumentación filológica demasiado sutil para convencernos¹⁵. No olvidemos las exageraciones alegóricas a que puede dar pie tal interpretación¹⁶. Para nosotros no es un argumento linear —historia de salvación— en el que los personajes simbolizan otra realidad. Es un *contraste entre personajes diversos para sacar una lección religioso-moral*. El uso de personajes límites (sacerdote-levita vs. samaritano) no sirve sino para agudizar el contraste y recalcar la lección¹⁷.

Esto lo ha notado Cerfaux¹⁸. Descubre este autor una afinidad bastante grande entre la presente parábola y las parábolas del Hijo Pródigo (Lc 15, 11-32) y del Fariseo y Publicano (Lc 18, 10-14). Las tres pertenecen al material exclusivo de Lucas. Se da en las tres un *género literario común*, que podría denominarse «*género ejemplar*», en el que los personajes representan un pequeño drama. Hay personajes que se deben evitar y personajes dignos de imitación. Siguiendo una ley de agudo contraste entre las «personae dramatis» y sus acciones se resuelve un problema religioso-moral de manera concreta e inmediata (el problema del perdón del pecador en el abrazo misericordioso del Padre, el problema de la actitud humana en la oración...).

Jesús recurre a ejemplarizaciones extremas para grabar más el sentido de sus respuestas. En nuestro caso se trata de una situación límite, de un contraste violento. La enemistad que existía entre judíos y samaritanos era proverbial y de todos conocida (cf. Jo

representativa de que hablábamos. Pero al mismo tiempo no existe en la misma narración una base crítico-filológica suficiente (cf. nota siguiente) para poder descubrir qué es aquello que los personajes simbolizan.

¹⁴ Como ejemplo concreto de argumentación, cf. DANIÉLOU, *art. cit.*, páginas 460-461. Especialmente las consideraciones sobre los verbos *σπλαγχνίζομαι* y *ἐπαγγέλλομαι* (vv. 33-35). Con muchos autores no nos parece suficientemente establecida tal línea argumentativa. Además, puede darse otra interpretación más en consonancia con la estructura de la parábola, como veremos más adelante.

¹⁵ Indudablemente que no negamos «las perspectivas profundas» que se abren en esta dimensión cristológica. Pero es de todos sabido la tendencia, en esta perspectiva alegórica, a encontrar significados ocultos aun en los detalles mínimos e intrascendentes. C. H. DOBBS (*The Parables of the Kingdom*⁹, London 1946), como introducción a su estudio nos propone, quizá demasiado irónicamente, los extremos a que puede llegar esta interpretación. D. SANCHEZ, *Samaritanus ille*: «Rech. Se. Rel.» 49 (1961) 407-409, da una interpretación más orgánica e intenta revalorizar la exégesis agustiniana. En líneas generales, consigue bastante. Pero no puede uno menos de plantearse la pregunta: ¿Es esto verdadera exégesis? Una respuesta nos introduciría en una problemática amplia que no es nuestro propósito tratarla ahora.

¹⁶ Una explicación algún tanto diversa en: CASTELLINO, C. R., *Il sacerdote e il levita nella parabola del Buon Samaritano*, «Divinitas» IX (1965) 134-140.

¹⁷ L. CERFAUX, *Trois réhabilitations dans l'Évangile*, en: *Récueil L. Cerfaux*, t. II, Grembloux 1954, pp. 51-59.

4, 9)¹⁹. En este contexto tenemos que dar solución a una dificultad exegética. ¿Era el hombre que cayó en manos de ladrones un judío?

Así lo suponen la mayoría de los exégetas. Para suponer lo contrario sería necesaria una indicación positiva en el mismo texto, que no aparece por parte alguna. El que en la parábola se diga tan sólo «homo quidam», no da pie para afirmar que «en estilo de parábola, cuando se dice un hombre, se hace abstracción de todo el resto y no se considera sino su pertenencia a la familia humana»²⁰. Esta interpretación tiende demasiado al simbolismo. Los exégetas que la defienden cometen una incongruencia. ¿Por qué el «homo quidam» es un personaje simbólico y los demás no? Todo esto nos parece que va contra la impostación concreta del ejemplo tal como hemos explicado. Con la mayoría pensamos que el herido era un judío.

Dos conclusiones se desprenden de lo que llevamos dicho: a) la parábola presenta un ejemplo concreto que hay que imitar concretamente; b) está presentado en una situación límite que se hace resaltar por el agudo contraste entre los diversos personajes y sus diferentes acciones.

Pero ¿qué es lo que hay que imitar concretamente? La respuesta nos la da el diálogo final (vv. 36-37). A la pregunta de Jesús —¿cuál es el exacto comportamiento para ser auténticamente prójimo?—, el doctor en la Ley hace hincapié en la actitud de donde brotaron: «El que hizo misericordia con el herido» (v. 37a). Las acciones de auxilio han de brotar de una actitud²¹. En la misma parábola, Jesús había usado un verbo henchido de significación: el samaritano «tuvo compasión», εσπλαγγισθη (v. 33). Este verbo traduce el «rahamin» bíblico y en los evangelios expresa preferentemente el amor compasivo de Jesús por los hombres (Mt 9, 36; 14, 14; Le 7, 13)²². Se aplica aquí al samaritano para hacer resal-

¹⁹ Un sencillo resumen de esta cuestión nos lo ofrece I. M. VOSTÉ, *Parabole selectae Domini Nostri Iesu Christi*², vol. II, Romae 1933, pp. 619-621.

²⁰ D. BUZY, *Les Paraboles* (Coll. «Verbum Salutis», VI), Paris 1932, p. 608. Le sigue en esta cuestión J. PIROT, *Paraboles et allégories évangéliques*, Paris 1929. En la p. 169, not. 1, afirma este autor que la conjetura de muchos exégetas de que el hombre era judío no se basa en nada. ¿Tampoco en la lógica interna del ejemplo?

²¹ Se nos podría preguntar: ¿Por qué esa insistencia en las acciones del Samaritano? ¿No indica esto, precisamente, lo contrario de lo que decimos? Creemos que esa exactitud detallista en la enumeración es una exigencia del género literario empleado. Sólo enumerándolas —así lo exige el arte narrativo— quedarán impresas en la mente de los que escuchan —o leen—. Además, no decimos que baste la actitud interior. Si es auténtica, necesariamente se ha de traducir en acciones. Y esta segunda afirmación también se encierra en lo detallado de la descripción.

²² Este es uno de los argumentos de DANÉLOU, *art. cit.*, p. 461, para defender la interpretación cristológica. Puede explicarse también perfectamente

tar su actitud interna. Lo que hace —que es también necesario— lo exigía la necesidad del herido. Pero lo ejecuta movido de una compasión interna, de una profunda misericordia —visceral— que crea la actitud imprescindible en toda relación con los demás, y que exige acción. Actitud que es «un amor que me obliga a la renuncia de mí mismo, al propio don realizado allí donde está el otro que me espera»²³.

El sentido auténtico del amor al prójimo no está en el objeto al que se dirige, sino en la esencia de una actitud interna hacia los demás. El objeto no puede condicionar la entrega o el rechazo del amor. Este tiene que haber sido ya dado sin limitaciones en una actitud previa. Las acciones del Samaritano —tan generosamente limpias— son inteligibles tan sólo en esa interiorización del amor que crea una actitud que empuja a la entrega.

¿Qué exigencias tiene tal actitud? Entresaquemos algunas de la parábola misma. La primera es de *universalización*. Quien anteriormente limita su don en la propia actitud, carece de la actitud amorosa. Todo esto se recalca en el ejemplo límite que Jesús propone: samaritano-judío. «Pues si el enemigo es prójimo del enemigo, hay que tener necesariamente por prójimo a todo hombre»²⁴. Así pone término Jesús a una manera de pensar generalizada entonces, y la sustituye con una afirmación totalmente nueva.

Exigencia también de *radical desinterés activo*. No basta la actitud tampoco. Debe desembocar en la acción desinteresada que socorre y ayuda²⁵. Aquí adquieren todo su valor y trascendencia las acciones del Samaritano. Acciones que le causan molestias, pérdida de tiempo, preocupaciones. Pero que indican y atestiguan —palpablemente— el desinterés activo que exige el auténtico amor al prójimo.

Finalmente, exigencia de *concretización*. Próximo es quien me sale al encuentro —para el judío también el samaritano—. A este que viene a mí, con quien me encuentro, a éste tengo que amar y no «como representante de la humanidad en general... El prójimo en abstracto es pura imaginación. Próximo —el mismo nom-

dentro de nuestra perspectiva. Además de los lugares citados en el texto y del verso que tratamos, aparece también este verbo en Mt 18, 27 (el Señor tuvo compasión del siervo que no pudo pagar su deuda), y en Le 15, 20, donde se aplica al Padre la parábola del Hijo pródigo.

²³ G. BORNKAMM, *Jesus...*, p. 102.

²⁴ «Nam si hostis hosti proximus est, omnem hominem omni homini habendum esse pro proximo». MALDONATUS, *Commentarii...*, col. 1074 A.

²⁵ «El verdadero amor al prójimo —nos dice Bornkamm— no puede dejar sitio alguno 'justificado' al amor propio, e ignora toda reserva, ni siquiera respecto del enemigo...» (*Jesus...*, p. 104).

bre lo dice— es el primero que me sale al encuentro, cualquiera...»²⁶.

Esta es la doctrina que Jesús predicó a lo largo de su ministerio. El amor al prójimo así entendido debe tomarse seriamente. En el juicio será la medida con que se nos medirá (Mt 25, 31-46). Es superior al culto, que carece de valor sin el amor al prójimo (Mt 5, 23 s.). Está por encima del sábado (Me 3, 1-7); exige la renuncia a la venganza (Mt 5, 38-42), y sobre todo exige amar al enemigo (Mt 5, 43-48)²⁷. Es el mandamiento nuevo que será la señal distintiva de los discípulos de Cristo (Jo 13, 34 s.); el mandamiento «suyo» por excelencia (Jo 15, 12)²⁸. Y seguramente la unión de los dos mandamientos (Dt 6, 5 y Lev 19, 18) como el supremo mandato de la Ley, se debe al mismo Jesús (Mt 22, 35-40 = Me 12, 28-34)²⁹.

La parábola nos ha descubierto su íntimo sentido. Pero ¿responde Jesús a la pregunta del doctor en la Ley? Los exégetas han notado el cambio de énfasis en la respuesta de Jesús³⁰. A la pregunta «quis diligendus», Jesús presenta un «aliquis diligens»; al «de quo diligendo» se responde con «de illo qui diligit»³¹. Es claro que el escriba interrogaba acerca del objeto del amor. La respuesta trata del sujeto que ama. ¿Por qué ese cambio de énfasis? Es lo que pretendemos dilucidar a continuación. Veremos primero las soluciones que se han dado al problema.

SOLUCIONES DE TIPO LÓGICO

Pretenden resolver el problema desde un punto de vista prevalentemente racional y lógico. Entre los mantenedores de esta opinión se encuentra principalmente Maldonado. Para éste no apa-

²⁶ S. KIERKEGARD, *Leben und Walten der Liebe* (Übersetz von Schrempf), p. 85. Citado por Bornkamm, *op. cit.*, p. 103.

²⁷ Cf. J. SCHMID, *Das Evangelium nach Lukas...*, pp. 193-195.

²⁸ Sería interesante, pero no nos es posible detenernos aquí, indicar el eco de esta enseñanza en la tradición cristiana primitiva y su evolución. Tan sólo recordemos el énfasis de San Pablo en Rom 13, 8-10; Gal 5, 14; las leyendas sobre el apóstol San Juan ya anciano; el «mirad cómo se aman»..., etc. Cf. algunos textos en K. ALAND, *Synopsis quattuor evangeliorum*, Stuttgart 1964, p. 264.

²⁹ SCHMID nota a este respecto (*op. cit.*, p. 190) los puntos siguientes:

1) No existe formulación expresa de esta unión en la literatura rabínica; 2) el precepto del amor al prójimo era considerado como uno de tantos; 3) existe junto a la tendencia sintetizadora, otra dispersiva y multiplicadora de preceptos.

³⁰ Este problema se plantea también en la hipótesis de la redaccionalidad de diálogo y parábola.

³¹ Cf., por ejemplo, VOSTÉ, *Parabolae...*, pp. 629 s.

rece claro quién sea el prójimo. Expone así nítidamente la dificultad:

«Huius parabolae hunc esse finem manifestum est, ut doceat Christus, qui vere proximus noster sit, sed quem esse proximum significaverit, id non satis apparet.»³²

Todo su esfuerzo se concentra en entresacar de la parábola misma el concepto que pueda responder lógicamente a la pregunta del escriba. En otras palabras, se esfuerza por determinar conceptualmente quién es mi prójimo, sin preguntarse si el cambio de la respuesta tiene otro sentido y suponiendo que Jesús responde directa y lógicamente a la pregunta.

Rechaza en primer lugar Maldonado tres posiciones que le parecen insuficientes: la de Beda (PL 92, 470 C), que afirma que prójimo es aquel que nos ayuda³³. No, dice por el contrario Maldonado, porque así caemos en el mismo error del escriba³⁴. La de quienes afirman que el prójimo es quien necesita de nuestra ayuda. Ni concuerda con la interrogación de Cristo (v. 36), ni está de acuerdo con todo el sentido, responde Maldonado³⁵. Tampoco le satisface la de S. Agustín, que es una variante de la anterior³⁶.

Termina Maldonado su exégesis proponiendo con claridad su opinión:

«Generaliter voluisse mihi videtur Christus omnem hominem proximum esse. Sed id accommodate ad legisperiti, quocum agebat, personam probavit.»³⁷

Todo hombre es mi prójimo. Esta es la respuesta que Maldonado halla en la parábola.

En una perspectiva cerradamente lógica, éste es el único camino de salida. Pero nos parece inexacto o insuficiente el planteamiento mismo de la dificultad. No negamos que la parábola enseñe esa universalidad del amor [cf. supra]. Tan sólo preguntamos: ¿Está bien planteado el problema en esa perspectiva que hemos

³² MALDONATUS, *Commentarii...*, col. 1072 E.

³³ Esta sentencia se ha renovado recientemente. Cf. J. C. GORDON, *The Parable of the Good Samaritan* (Lk 10, 25-37). A suggested reorientation, «Expos. Tim» 54 (1944-1945) pp. 302-304. No sin agudeza afirma el autor: «The crux of the story does not lie, as the popular interpretation has it, in the thought that my neighbour is he 'who needs my help'; it lies in the thought that my neighbour is he who 'helps my need'... Your neighbour is he who comes to your aid in your hour of need» (p. 304).

³⁴ Así sintetiza su respuesta M.: «Nos, ne iustum quidem iusto [como supone que hacían los judíos], sed tantum qui benefacit illi qui benefacit proximum esse dicemus» (*op. cit.*, col. 1073 B).

³⁵ Cf. MALDONATUS, *op. cit.*, col. 1073 B.

³⁶ La exposición de S. AGUSTÍN en: *De Doctrina Christiana*, I, 30, 31; Pl. 34, 31. La crítica de MALDONADO en la col. 1073 B-E de sus comentarios.

³⁷ MALDONATUS, *op. cit.*, col. 1074 A.

denominado lógica? ¿No hay en el cambio de énfasis de la respuesta de Jesús otro sentido? La exégesis de Maldonado limita el alcance de la parábola a la mera respuesta de una pregunta. No se preocupa de indagar su sentido. Por eso se cierra el camino a una solución satisfactoriamente completa.

SOLUCIONES DE TIPO SITUACIONAL

Las llamamos así porque se apoyan en diversos elementos, propios de la situación, para solucionar la discrepancia. Existen diversas tendencias dentro de esta característica común.

— *Jesús quiso evitar una polémica.* El cambio en la respuesta sería, pues, una táctica. Jesús aparece como un hábil polemista que sabe enderezar el problema por sus propios derroteros³⁸. Pero, y esto no se ha examinado, ¿era polémica la pregunta del escriba? Nos ocuparemos de esto en la solución³⁹.

— *Es la respuesta concreta a una cuestión abstracta, académica*⁴⁰. Jesús atiende a lo vital, a lo concreto, a lo importante para la práctica, dejando la teoría a un lado. Estos autores se han dejado impresionar demasiado por los lugares paralelos de Mt y Me. No han examinado de cerca la estructura de la pregunta del doctor en la Ley.

— *Es un ejemplo de método rabínico.* Se trata de una disputa de escuela. Jesús conocía la manera de argumentar rabínica, que consistía en dar una profundidad nueva a un pasaje de la Escritura, actualizándolo con una parábola. Jesús actualiza aquí Lev 19, 18 (v. 27b), dándole un significado cristológico. Esta actualización se basa en la semejanza de las palabras *rea'* (amigo, prójimo)-*ra'ah*

³⁸ C. A. V. LIEMP, *Parabola Boni Samaritani* (Le 10, 25-37), VD 11 (1931) pp. 262-263. VOSTÉ, *Parabola...*, p. 630. M. J. LAGRANCE, *Évangile selon Saint Luc*, París 1921. Una respuesta estricta a la pregunta, según Lagrange, «c'était provoquer une discussion délicate, où la raison pouvait objecter des difficultés plus ou moins plausibles» (p. 315). PIROT, *op. cit.*, p. 169: «ne soyons donc pas étonnés si, au lieu de faire une réponse directe, Jésus prend le détour d'une parabole et pose autrement le problème. Sans cette finesse la discussion eût été probablement interminable, et le docteur n'eût pas renoncé facilement à une controverse...» Como podemos apreciar, estos autores están persuadidos de que el escriba pretendía una polémica.

³⁹ ¿Es cierto —como quieren los autores mencionados— que, aunque no fuera estrictamente polémica, la pregunta podría haber dado ocasión a una larga disputa de escuela? Creemos que esto ocurriría solamente si la intención del escriba fuera polémica. Como veremos en la solución, la actitud del escriba estaba lejos de serlo así. Por lo tanto, no era verosímil ese peligro de discusión «interminable»...

⁴⁰ BUZY, *Les Paraboles...*, pp. 618 ss. JEREMIAS, *Die Gleichnisse...*⁶, aunque se inclina por otra solución, afirma también que «... der Unterschied ist nur, dass der Schriftgelehrte theoretisch fragt, während Jesus im Anschluss an das praktische Beispiel fragt» (p. 203).

(pastor). Se siente viva precisamente en esa discrepancia entre pregunta y respuesta.

Una cosa aceptamos. Es colocar la parábola en un contexto amplio de comentario escriturístico. Pero como para solucionar la discrepancia se apoya en la interpretación cristológica, no podemos aceptarla por las razones que hemos apuntado ⁴¹.

— Buzy apela también a la *mentalidad semítica* ⁴². Pregunta y respuesta están en la misma línea: amor al prójimo. El doctor en la Ley preguntaba sobre quién tenía derecho a su amor. Jesús señala a quién tiene el deber de amar. Expone, por tanto, el aspecto del problema que quedaba oscuro en la pregunta (derecho y deber son correlativos), y así obtiene la totalidad, que es rasgo de la mente semítica. Es una solución sugerente, pero demasiado extrínseca y general. El mismo Buzy ha buscado otra solución, como si ésta no le satisficiera demasiado.

SOLUCIÓN DE TIPO FORMAL

Minimiza y casi elimina la importancia de la discrepancia que hemos notado. «Ciertamente que ninguna definición de 'prójimo' se da en la parábola y esto por una razón de peso. La pregunta no se puede responder, ni debía haber sido preguntada. Pues el amor no comienza definiendo su objeto, sino que lo descubre» ⁴³. La discrepancia carece de problemática especial. «Es, simplemente, una inconsistencia formal, en la que no existe nada de sorprendente una vez que se penetra en los hechos filológicos: el término hebreo implica una relación recíproca, como nuestra palabra camarada. Cuando uno llama a otro 'su camarada', toma sobre sí la responsabilidad de tratarle como tal» ⁴⁴. La dificultad, sin embargo, permanece entera. ¿A quién debo llamar «mi camarada»? Este es precisamente el problema. El concepto «prójimo» en la mente judía era contrario al sentido que Jesús le daba en su mensaje ⁴⁵. Y esa diferencia es algo más que una mera inconsistencia formal.

⁴¹ GERHARDSSON, *The Good Samaritan...*, pp. 24 ss.: «The thesis that has been put forward as a new attempt to throw light on the vexed problem of the relation of this parable to its context, depends on the supposition that Jesus was well acquainted with the thecnic of rabbinic exegesis» (p. 30). Cf. SCHMID, *op. cit.*, p. 192.

⁴² BUZY, *Les Paraboles...*, p. 617.

⁴³ MANSON, *The Sayings...*, p. 261.

⁴⁴ JEREMIAS, *Die Gleichnisse...*⁶, p. 203.

⁴⁵ ThWNT, VI (1959) 312 s. (Fichtner) y 314 s.

SOLUCIÓN DE TIPO SICOLÓGICO-VITAL ⁴⁶

Quiere ver la situación desde adentro, penetrando en los personajes. Pone como base un principio: la esencia del amor no está en el objeto al que se dirige, sino en la actitud que crea en el sujeto. Desde este punto de vista, la respuesta de Jesús priva al escriba de la posibilidad de plantear el problema impersonalmente. El hombre natural y el judío plantean la pregunta desde el lado objetivo. Jesús trasciende este planteamiento: una ley no puede determinar los límites exigentes del amor. «Jesús coloca el Tu del otro en el centro de la cuestión» ⁴⁷. Por eso «la historia se relata desde el punto de vista del que cayó en manos de ladrones y obliga al oyente a ponerse en su lugar» ⁴⁸. Se vive así la experiencia del amor en acto, que se da en la compasión y en la misericordia. «Hace propia la situación del otro, se la aplica a sí mismo y aprende qué quiere decir amar al prójimo como a sí mismo» ⁴⁹. Porque «qué es el prójimo no se puede definir, tan sólo se puede serlo» ⁵⁰. La trasposición de la respuesta es natural, pues sólo entenderá alguien quién es su prójimo si entiende de quién él mismo es prójimo. La relatividad necesaria de la palabra prójimo —relación otro-yo— entra también en la explicación del cambio. Como decía muy bien Lagrange, la respuesta de Jesús es una «solución de corazón que resuelve de un golpe todos los casos posibles» ⁵¹.

Hay muchas cosas acertadas en esta explicación. El cambio de perspectiva al considerar toda la historia desde el punto de vista del herido; el énfasis en el aspecto subjetivo; la afirmación de que la parábola explica —y crea— una nueva concepción de «amar al prójimo como a sí mismo». Queda, sin embargo, sin clarificar el sentido de la pregunta del escriba. Bornkamm supone que la tonalidad de la pregunta es teorética. La impostación de la respuesta es la que hace cambiar esa tonalidad ⁵². No lo creemos así. Vemos en la pregunta algo más que una pregunta intelectual y teorética. El escriba —según nuestra opinión, que trataremos de fundamentar a continuación— plantea el problema desde otro punto de vista.

⁴⁶ BORNKAMM, *Jesus...*, pp. 101-108, es el principal expositor de esta tendencia. En el texto no hacemos sino resumir sus ideas, citándolas a veces al pie de la letra.

⁴⁷ Cf. SCHMID, *Das Evangelium nach Lukas...*, p. 192. BORNKAMM, *Jesus...*, p. 103.

⁴⁸ BORNKAMM, *ibid.*, p. 103.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 104.

⁵⁰ F. J. LEENHARDT, *La parabole du Samaritain*, en: *Aux sources de la tradition chrétienne, Mélanges offertes à M. Coguel (1950)* 132-138.

⁵¹ M. J. LAGRANGE, *L'Évangile selon Saint Luc...*, p. 315.

⁵² BORNKAMM, *op. cit.*, p. 102.

El punto oscuro que hemos hallado en todas las soluciones examinadas es éste: el sentido exacto de la pregunta del doctor en la Ley (v. 29b). ¿Cuál es su intención? ¿Busca una polémica, quiere una definición o trata de solucionar su problema religioso?⁵³

¿Tiene tal pregunta un carácter polémico? Dos razones principales aducen quienes defienden esta opinión: 1) la unión de este diálogo inicial (vv. 25-29) con el diálogo semejante en Mt y Me (22, 35-40 = 12, 28-34). En Mt y Me es claramente polémico⁵⁴. Luego también aquí; 2) la palabra «tentans» (v. 25a). Ninguna de las dos razones nos convencen.

En primer lugar, no está claro que las dos escenas se refieran a una misma situación real. El sentido de la pregunta es diverso en Mt y Me. En éstos tiene un tono marcadamente legalístico y de escuela (cf. Mt 22, 26; Me 12, 28). En Le adquiere un matiz y una orientación personalista, vital, práctica: ¿Qué *haré* para entrar en la posesión de la vida eterna? (25b). Exactamente la misma pregunta que el joven rico hace en Le 18, 18 y que Mt y Me reproducen (cf. paralelos de Le 18, 18) con el mismo matiz personal⁵⁵. Una segunda diferencia: la respuesta que une los dos mandamientos (Dt 6, 5; Lcv 19, 18), en Le la da el escriba (v. 25b); en Mt y Me, Jesús mismo⁵⁶. A pesar de que varios autores defienden la independencia entre esas dos escenas⁵⁷, no nos parece probable esta opinión⁵⁸.

Pero aunque esto no sea así, aunque las dos escenas respondan a una situación idéntica, no se sigue por eso el sentido polémico. Un análisis comparativo nos ayudará a verlo. Lucas, en su diálogo, omite todo aquello que se refiera a comparación entre los mandatos; de Me omite los vv. 29a y 31: «el segundo es éste... Ma-

⁵³ Un artículo de estos días afirma precisamente lo contrario. Cf. ROBERT W. FUNK, *How do you read?*, «Interpretation» 18 (1964) 56-62. La causa principal de tanta desorientación en la exégesis de la parábola es precisamente ese deseo de buscar un sentido a la pregunta del escriba. En parte tiene razón, porque se la ha considerado tan superficialmente que lo extraño ha sido que la desorientación no haya sido mayor aún.

⁵⁴ En Me el matiz polémico es menor. El escriba asiente y comulga con la respuesta de Jesús (Mc 10, 32-33). Y a esa respuesta sensata Jesús responde con estas profundas palabras de alabanza: «No andas lejos del reino de Dios» (v. 34). Este diálogo final lo recoge solamente Me.

⁵⁵ La pregunta del joven rico es literalmente la misma que la del escriba de nuestro paraje: *Didáskale [agathé = esta es la única palabra que falta en nuestro texto] tí poiesas tsôen aiônion kleronomesô?* (Le 18, 18). Como notaremos después, además del sentido personal hemos de destacar el sentido religioso que se encierra en la expresión: «heredar (entrar en posesión) la vida eterna». Mt en lugar de *kleronomesô* tiene *sjô*.

⁵⁶ Cf. PLUMMER, *The Gospel according to St. Luke...*, pp. 283-284.

⁵⁷ MANSON y JEREMIAS en las obras ya citadas anteriormente.

⁵⁸ Las razones de nuestra negativa las expondremos más adelante (cf. nota 67).

yor que éstos otro mandamiento no hay»; de Mt omite los vv. 38, 39a y 40⁵⁹. Como hemos visto, el tono de la pregunta es diferente. De lo que se desprende que Lucas tiene otra finalidad, pretende otra cosa que Mt y Me. Lucas imprime otro sesgo a la pregunta del escriba, omite toda alusión a la jerarquía entre los mandatos, centra la respuesta en lo esencial. Aparece claro que quiere hacer destacar los elementos personales-religiosos del diálogo, omitiendo lo que pudiera parecer disputa de escuela. Por lo tanto, la intención polémica del escriba no se prueba.

Los intérpretes que defienden un sentido polémico aducen una segunda razón que parece de más peso a primera vista. El verbo *ἐκπειραζειν* tiene como sentido primario tentar, poner a prueba alguien⁶⁰. Fácilmente ese poner a prueba puede convertirse —y el uso así ha evolucionado— en una expresión que connote cierta hostilidad, una intención siniestra. Puede tener ese sentido avieso. ¿Lo tiene aquí?

Examinando los diversos lugares en que aparece este verbo en los Evangelios, notamos inmediatamente una gran diferencia entre nuestro verso y los demás⁶¹. Una mera lectura comparativa confirma que el matiz de tentar en nuestro caso tiene otro sentido. Por eso algunos lo explicitan, añadiendo la limitación de «liciendo responso»⁶². Manson resume estupendamente: «La palabra griega 'tentar' no tiene por necesidad una connotación hostil. Puede significar simplemente 'preguntar', aunque con la idea de apreciar las cualidades de la persona a quien se pregunta. La pregunta (en nuestro caso) no contiene ninguna trampa. Es la pregunta religiosa por excelencia y, consiguientemente, la prueba suprema de un maestro religioso»⁶³.

Se nos puede objetar una tercera dificultad: el verbo *ἀνέστη*

⁵⁹ Cf. K. ALAND, *Synopsis quattuor evangeliorum*, Württembergische Bibelanstalt, Stuttgart 1964, n. 182 (pp. 263-265).

⁶⁰ LIDDELL-SCOTT, *A Greek-English Lexikon*, Oxford 1958, p. 515. Como segundo significado da el siguiente: «inquire, ask of another», aunque en este caso la construcción morfológica no sea la misma que la de nuestro verso 25. En la página 1354, en el verbo *πειραζειν*, sub II, cum acc. pers., distingue dos sentidos: «Try, tempt a person, put him to the test»; y en mal sentido: «seek to seduce».

⁶¹ Cf. A. SCHMOLLER, *Handkonkordanz zum griechischen N. T.* 7, Stuttgart, p. 156. (Cf. p. 396 bajo el término «peiratsein»).

⁶² F. ZORELL, *Lexikon Graecum N. T.* 3, Parisii 1961, examina todas las veces que esta voz aparece en el N. T. De Le 10, 25 dice lo siguiente: «*ekpeiratsôn auton*»: se. eliciendo a Jesu responso», col. 403. Cf. M. ZERWICK, *Analysis philologica N. T. Graeci*, Romae 1960, p. 164.

⁶³ MANSON, *The Sayings...*, p. 260. PLUMMER sostiene lo mismo: «*Ekpeiratsôn* no implica una intención siniestra de poner a Jesús una trampa» (*op. cit.*, p. 284). Por esto nos parece inexacta la traducción reciente de Valverde: «Luego, un doctor en la Ley se presentó para ponerle en un aprieto» (*Las buenas noticias del Reino de Dios*, Madrid 1960, p. 176).

(v. 25) sugiere que la situación era la de una «clase». Estaban sentados alrededor del maestro —Jesús— y el doctor se levantó para ponerle una dificultad. Dos anotaciones: 1) la vaguedad de la presentación de la escena en Lc (contraria al detallismo de Mt 22, 34), con la expresión transicional *Kai idóó*, no favorece tal interpretación; 2) lo mismo se diga del cambio brusco de oyentes: de un contexto en el que aparecen primordialmente los discípulos, pasa Lc a referirnos esta escena en la que aparece el escriba. Todo parece indicar una elaboración redaccional para introducir la parábola y su enseñanza⁶⁴.

El contexto también nos fuerza a abandonar el sentido polémico de la pregunta. En Lc nos hallamos en un contexto en el que Jesús trata preferentemente con sus discípulos, los instruye, enseña, exhorta, adoctrina. Antes de nuestra perícopa, describe Lc la misión y retorno de los 72 discípulos con la confesión final al Padre (Lc 10, 1-24). A continuación encontramos el episodio de Marta y María (Lc 10, 38-42) y la enseñanza sobre la oración (el Padre Nuestro) (Lc 11, 1-13)⁶⁵. Todo hace pensar en que también nuestra perícopa trata de una enseñanza —sobre el amor al prójimo— más bien que de una polémica. El contexto en que Mt y Mc insertan el diálogo es, por el contrario, marcadamente polémico⁶⁶. ¿No es esto también indicio de que Lc pretende otra cosa con la inserción del diálogo en este lugar?⁶⁷

Las razones dadas muestran que la pregunta del escriba no es

⁶⁴ Aunque se admita la situación como una clase, tampoco se sigue necesariamente el carácter polémico. ¿No podría tratarse de una búsqueda de clarificación al problema personal surgido de la misma enseñanza? El que Jesús se refiera a la Escritura (v. 26), no es sino la aplicación del método rabínico, que exigía que la respuesta la diera quien había hecho la pregunta. (Cf. SCHMID, *op. cit.*, p. 192). En los vv. 36-37 tenemos otro ejemplo de la misma técnica.

⁶⁵ Cf. K. ALAND, *Synopsis...*, nn. 177-185. En todos estos pasajes predomina el material exclusivo de Lc (10, 17-20. 29-37. 38-42; 11, 5-8), y el material de Q. Cf. LEON-DUFOUR, *Concordance des Évangile synoptiques*, Paris 1956, *in locis*, para una visión de conjunto.

⁶⁶ Cf. ALAND, *Synopsis...*, nn. 280-285.

⁶⁷ Realizados todos estos análisis podemos dar nuestra opinión sobre la relación diálogo-parábola. Le ha unido, según nuestra opinión, tres estratos de tradición diversos para impartir la enseñanza acerca del amor al prójimo. El diálogo sobre el mayor mandato de la Ley (Mt 22, 35-40 = Me 12, 28-34), la pregunta del joven rico (Le 18, 18 y paralelos) y la parábola del Buen Samaritano. Su preocupación primordial es explicar la doctrina del amor al prójimo en el mensaje de Jesús. Utiliza el diálogo acerca del mayor mandato de la Ley para probar su importancia extrema (se le equipara al «*Shema*»); la pregunta del joven rico, para imprimir el sesgo vital y religioso que están ausentes en el diálogo anterior; y la parábola, en la que se contiene el mensaje. Por eso Le readapta y elabora esos estratos diversos a su propia finalidad. Así encuadra de una manera dramática y viva la doctrina del amor al prójimo en el mensaje de Jesús. Esto es lo que entendemos por redaccionalidad.

polémica. ¿Predominará entonces el sentido teórico? La impostación de la pregunta no lo permite: «¿Qué haré para entrar en posesión de la vida eterna?» (v. 25). El sesgo es evidentemente vital —hoy diríamos existencial— y religioso. El verbo *κληρονομεῖν* se usa frecuentemente en los LXX al hablar de la ocupación de Canaán por los israelitas (Lev 20, 24; Dt 4, 1.22.26; 6, 1, etc.), de donde pasó a designar la perfecta posesión de los bienes mesiánicos (Ps 24, 13; 36, 9.11.22.29; Is 60, 21)⁶⁸. Es, pues, «la suprema cuestión religiosa» y su aplicación a sí mismo lo que interesa al doctor en la Ley.

El que sea éste quien une los dos mandamientos (v. 27) —unión que, como hemos apuntado (cf. nota 29), hay que referir a Jesús mismo en su predicación (cf. Mt 22, 37-39 = Mc 12, 29-31)— muestra que ya había oído hablar de Jesús. «Podemos, pues, mantener la hipótesis —afirma Manson— de que el escriba, en la historia de Lucas, da la respuesta que ya conoce ser la opinión de Jesús, y que lo hace para poder así plantear su pregunta ulterior, 'quién es mi prójimo'» (v. 29b)⁶⁹.

Lo dicho clarifica dos problemas: a) las dos preguntas del escriba están íntimamente ligadas y han de explicarse subordinadamente si queremos apreciar su sentido completo; b) queda así claro también el sentido de la expresión: «volens justificare seipsum» (v. 29a). No es una excusa por no haber cumplido su deber hasta entonces, o por haber preguntado una simpleza, o porque quiere mostrar que su pregunta es más difícil de lo que aparenta y no puede dejarse de lado con un sencillo recurso a la escritura⁷⁰. Quiere justificarse porque ha preguntado algo que ya era conocido de Jesús y porque aún no le ha comprendido perfectamente y quiere una mayor explicación. (¿Pide perdón por la molestia que causa? Sería como una fórmula de cortesía).

Podemos ya sacar algunas conclusiones:

1.—El escriba plantea una serie de preguntas de tipo netamen-

⁶⁸ ZORELL, *op. cit.*, col. 712, ofrece una completa descripción del significado religioso de este verbo: «Ex voluntate ac dispositione Dei alios. boni in perpetuum particeps fio, aliquid nanciscor». En todos los lugares en que aparece en el evangelio tiene ese matiz religioso-vital. Mc 10, 17 = Le 18, 18 usan la misma expresión en la pregunta del joven rico. Cf. también Mt 19, 29, donde se habla de la recompensa que tendrán quienes abandonan todo por seguir a Jesús. Este verbo traduce la expresión hebrea: «yaras 'et ha'ares».

⁶⁹ MANSON, *The Sayings...*, p. 260. Manson defiende la realidad de la situación. ¿Valdría la argumentación en nuestra hipótesis de la redaccionalidad? Afirmamos que *a fortiori*. Pues precisamente Lc utiliza este procedimiento literario para explicarnos el alcance del mandato del amor. Es una enseñanza a los discípulos (cf. lo que hemos dicho en el texto acerca del contexto y la nota 67). El escriba se considera como discípulo. Se supone que había oído predicar a Jesús.

⁷⁰ PLUMMER, *op. cit.*, p. 285; BUZY, *op. cit.*, p. 605.

te religioso-personal, y las plantea sinceramente, buscando la solución de una duda interna más bien que poniendo una trampa polémica o deseando una clarificación de tipo teórico.

2.—Su respuesta primera —uniendo los dos mandamientos (v. 27)— refleja un conocimiento de la doctrina de Jesús y está íntimamente ligada con la ulterior registrada en el v. 29b: ¿Quién es mi prójimo?

3.—Una solución recta ha de tener en cuenta estos dos elementos: la sinceridad personal del doctor en la Ley, y la relación entre sus dos preguntas sucesivas.

El escriba, pues, desea solucionar su duda acerca de la manera de entender Lev 19, 18. En este texto, el alcance de la palabra *rea'* —al menos en la interpretación y mentalidad judías— es diferente del que Jesús proponía⁷¹.

El doctor en la Ley había oído la predicación de Jesús, y la importancia enorme que éste daba al amor al prójimo, que se equiparaba al «*Shema'*» (Dt 6, 4 ss.; Mc 12, 29), base fundamental de la religión judía. Pero ¿cómo ha de entenderse? ¿Qué significa «prójimo» en este nuevo contexto? Cuando Jesús responde a su primera cuestión: «Muy bien respondiste. 'Haz esto y vivirás' (Lev 18, 5)» (v. 28), el escriba no puede menos de seguir preguntando para clarificar el problema en que se encontraba. Junto a la doctrina de Jesús sobre el amor del prójimo, la interpretación judía. ¿Cómo se ha de cumplir el mandato del amor si no existe claridad sobre este punto?

En la perspectiva del doctor en la Ley ésta es la dificultad base: ¿Qué significado y qué alcance tiene el mandamiento del amor al prójimo en el mensaje de Jesús? El escriba invita a Jesús a que explique ese significado más bien que pedirle una definición teórica del término «prójimo». Y la respuesta de Jesús clarifica —es evidente— lo que el escriba pedía. Es la respuesta definitiva.

Entonces, ¿por qué plantea la pregunta en el orden objetivo? Porque el término «prójimo», o «amigo», o «vecino» (Lev 19, 18) tiene que ser explicado. Pero no necesariamente de una manera lógico-objetiva, como podía pensar el escriba. En esta perspectiva de comentario escriturario el escriba plantea el problema en el ámbito de su mentalidad rabínica, dentro de los límites de su propia responsabilidad como judío. Pero intuía algo más profundo, que es lo que desea solucionar.

⁷¹ Cf. PIROT, *op. cit.*, pp. 166-168. STRACK-BILLERBECK resume así: «... dass mit der Liebe zum Nächsten, nicht die allgemeine Menschenliebe gefordert ist, sondern lediglich die Liebe zum Volkgenossen...». *Kommentar zum N. T. aus Talmud und Midrash*, München 1922, I, *Das Evangelium nach Matthäus*, p. 353. Cf. también la nota 45 de este trabajo.

Y Jesús responde en profundidad a esa percepción honda —pero imprecisa— que latía en la pregunta objetiva. En otras palabras: al problema religioso-vital que el escriba había planteado de manera objetiva. Jesús descubre la intención religiosa: ¿Qué dices tú de mi responsabilidad en el amor al prójimo?, y a esta intención dirige su respuesta.

Por eso muestra primariamente al escriba cómo hay que amar y le descubre los ilimitados horizontes de sus exigencias de una manera plástica y concreta. Se mantiene así en la misma línea —personal, religiosa, concreta— que Lc ha impreso en la escena: «¿Qué haré para entrar en posesión de la vida eterna?» (v. 25b); «Haz esto y vivirás...» (v. 28); «Ve también y haz tú lo mismo» (v. 37b).

Contemplada así la parábola del Buen Samaritano adquiere mayor autenticidad y cohesión interna. Las consideraciones que hemos hecho al desentrañar su sentido resaltan ahora con un valor situacional más vivo y concreto. Entendemos mejor la acertada exposición de Bornkamm. Es en el don de sí donde se descubre verdaderamente —y se entiende— quién es mi prójimo⁷². Este es el mensaje de Jesús.

La parábola es una respuesta sincera a una pregunta sincera. Su punto central: «Si alguno posee amor en su corazón, este amor le dirá quién es su prójimo»⁷³, responde en profundidad a lo que el escriba deseaba: una clarificación vital de ese nuevo modo de amar al prójimo que Jesús proclamaba, para ponerlo en práctica. Corrige, además, una mentalidad extendida entonces, que limitaba el prójimo al connacional y al amigo. Y, sobre todo, crea el concepto auténtico —cristiano— del amor al prójimo. Pues esta es «la parábola de la universal fraternidad humana, como el Padre Nuestro es la oración de nuestra filiación divina»⁷⁴.

JOSÉ R. DE DIEGO, S. J.

⁷² BORNKAMM, *Jesús...*, p. 104. Como dijimos, el punto débil de la interpretación de B. nos parecía el que consideraba la pregunta del escriba como una pregunta teórica.

⁷³ SCHMID, *Das Evangelium nach Lukas...*, p. 192.

⁷⁴ BUZY, *Les paraboles...*, p. 621.