

La parábola de los dos deudores Lc 7, 39-50

«Videns autem Phariseus, qui vocaverat eum, ait intra se dicens: Hic si esset propheta, sciret utique, quae, et qualis est mulier, quae tangit eum: quia peccatrix est. ⁴⁰Et respondens Iesus, dixit ad illum: Simon, habeo tibi aliquid dicere. At ille ait: Magister, dic. ⁴¹Duo debitores erant cuidam foeneratori: unus debebat denarios quingentos, et alius quinquaginta. ⁴²Non habentibus illis unde redderent, donavit utrisque. Quis ergo eum plus diligit? ⁴³Respondens Simon dixit: Aestimo quia is, cui plus donavit. At ille dixit ei: Recte iudicasti. ⁴⁴Et conversus ad mulierem, dixit Simoni: vides hanc mulierem? Intravi in domum tuam, aquam pedibus meis non dedisti: haec autem lacrymis rigavit pedes meos, et capillis suis tersit. ⁴⁵Osculum mihi non dedisti: haec autem ex quo intravit, non cessavit osculari pedes meos. ⁴⁶Oleo caput meum non unxisti: haec autem unguento unxit pedes meos. ^{47a}Propter quod dico tibi: Remittuntur ei peccata multa, quoniam dilexit multum. ^bCui autem minus dimittitur, minus diligit. ⁴⁸Dixit autem ad illam: Remittuntur tibi peccata. ⁴⁹Et coeperunt qui simul accumbabant, dicere intra se: Quis est hic, qui etiam peccata dimittit? ⁵⁰Dixit autem ad mulierem: Fides tua te salvam fecit: vade in pace.» (Texto de la *Vulgata* según MERK.)

El fondo, tan humano y sugestionador de esta perícopa, junto con los diversos problemas de exégesis que plantea, nos ha movido al estudio de los siguientes puntos principales, controvertidos por los muchos comentaristas que nos han precedido:

I.—Algunas observaciones sobre la forma externa: vocabulario, sintaxis...

II.—Fuerza teológica del v. 47a.

III.—Inconsecuencia aparente en la aplicación de la parábola, ya que en ella el amor es efecto del perdón, pero según el v. 47a, parece al contrario, que el perdón es efecto del amor.

IV.—Otras notas complementarias.

I.—ALGUNAS OBSERVACIONES SOBRE LA FORMA EXTERNA

Para una mejor inteligencia del texto que nos ocupa, es interesante tener en cuenta que «amar» (ἀγαπάω: amar por una razón objetiva = diligo; distinto de φιλέω = amo, que se refiere más bien al sentimiento subjetivo) tiene en arameo, como en hebreo, un sentido más amplio, con él se expresa también la idea de agradecimiento, para la cual no tiene término propio. Por el contexto vemos aquí, que sería más exacto traducir por: estar agradecido, ya que lógicamente esto deben hacer los deudores perdonados.

Pecado a su vez, se expresa en arameo con la idea de deuda; perdonar, por; abandonar, condonar la deuda; y pecadores, por: deudores. Influjo de esta concepción hay también en S. Lucas en 13, 4, donde emplea «deudores» por «pecadores»¹. Esta concepción debió dar en el original una fuerza especial a la parábola, y hacer su aplicación más evidente.

«Ex quo intravit», en los códices griegos se encuentra preferentemente: «intravi», según lo cual, la pecadora entraría con Jesús; pero esto parece inadmisibles, sobre todo comparándolo con el v. 37: «Ut cognovit quod accubisset in domo Pharisei...», por ello preferimos la lección «intravit». Se podría explicar el «intravit» como repetición del «intravit» anterior, del v. 44.

Al «remittuntur» de la *Vulgata*, corresponde en griego un pretérito: ἀφέωνται, aunque también admite a veces la traducción por presente, aquí es preferible: han sido perdonados, por el sentido de la perícopa, como veremos.

Por fin, el v. 47 presenta dos problemas de sintaxis: 1) Propter quod (οὗ χάριν) ¿a qué se refiere?, y 2) ὅτι (quoniam) ¿qué sentido tiene?

1. οὗ χάριν:

a) οὗ referido a lo siguiente, i. e. a ἀφέωνται = porque le han sido perdonados...²

b) οὗ referido a lo anterior, i. e. a las manifestaciones de la pecadora. Aunque los comentadores no suelen distinguir más, todavía en este supuesto, οὗ χάριν puede regir:

— a λέγω: por lo cual yo te digo: se le perdonan... i. e. sus manifestaciones hacen que yo te diga³:

¹ Cf. demostraciones y bibliografía P. JOÜON: *Reconnaissance et action de grâces dans le N. T.*: Rech. sc. relig. 29 (1939) 112-411.

² Así lo entiende V. ROSE: «C'est parce que des péchés en grand nombre lui ont été pardonnés, je te la déclare qu'elle a beaucoup aimé». *Evangile selon S. Luc*, 3 ed. Paris 1904. Le siguen CAMERLYNCK A. y COPPIETERS C. *Synopsis iuxta Vulgatam* 2.^a ed. Burgiis, 1910, p. 40.

³ SUÁREZ: *De Gratia* l. VIII c. 10 (edit. Vives, t. 9 p. 355 s.).

— a ἀφένονται: por lo cual yo te digo que se le perdonan sus pecados. (punto) (o: por lo cual, yo te lo digo, se le perdonan...).

Y aún caben aquí dos variantes, según que dichas manifestaciones sean:

- causa ontológica del perdón de sus pecados ⁴, o
- causa lógica de la que se puede deducir el perdón de sus pecados ⁵.

2. ὅτι puede ser:

a) Explicativo: = διότι (= por lo cual), que incluso algunos creen fuese lo escrito por el evangelista ⁶.

b) Expletivo ⁷.

c) Causal lógico (puesto que, ya que, porque): i. e. daría la razón lógica o premisa, de la que se deduce el perdón, aunque éste no fuese efecto de ella. Así decimos, por ejemplo ⁸: «Cicerón es docto porque escribe con erudición», siendo el escribir con erudición efecto de ser docto.

d) Causal ontológico (porque): i. e. afirmar que el amor es la razón ontológica del perdón de la pecadora.

Por estas variantes, solamente en el v. 47a, según la significación que se dé a οὐ γάρ y a ὅτι, pueden hacerse doce combinaciones, de las cuales al menos ocho son posibles.

II.—FUERZA TEOLOGICA DEL V. 47a.

Son muy diversas las aplicaciones dogmáticas sacadas de este pasaje narrado por S. Lucas ⁹, pero la más importante es para probar

⁴ G. M. PERRELLA: *La parabola dei due debitori et la dottrina della contrizione perfetta*: Div. Th. Pi 42 (1939) 553-8.

⁵ J. PIROT: *Paraboles et allégories évangéliques*, París, 1949, p. 72; J. GAGNEIUS: *In quatuor Sacr. Evang. necnon in Act... scholia*, Parisiis, 1631, p. 405.

⁶ P. DULAU: *Remittuntur ei peccata multa quoniam dilexit multum*: Div. Th. Pi. 43 (1940) 156-161, al cual se adhiere Perrella, supone que el original ΠΟΛΛΑΙΔΙΟΤΙ se convirtió en ΗΟΛΛΑΙΟΤΙ por haplografía; su única razón es en contra de todos los códices, que así hay un mayor paralelismo en la parábola. Para confirmarlo aduce el ejemplo de Mt 6,28 donde αὐτὸ ξάνουσι (crecen), única lectura hasta ahora, se ha cambiado por οὐ ξάνουσι (no cardan) más conforme con el contexto, gracias al descubrimiento hecho por rayos ultravioletas en el código sináitico. El cambio aquí nos parece, sin embargo, inadmisibile, aparte de su fundamento poco científico, por las razones que expondremos para rechazar el ὅτι como meramente explicativo.

⁷ Según la interpretación de οὐ γάρ de ROSE, citada antes.

⁸ SALMERÓN: *Comment. in ev. t. IV De historica vita D. N. J. C. Coloniae Agrippinae*, 1602, p. 305.

⁹ Cf. *Sacrae Theologiae Summa* S. J. de la BAC: t. 2: p. 237, J. C. Iudex univresalis; t. 3: p. 72, J. C. veri corporis; p. 142, Concursus physicus

contra los protestantes, la eficacia de la contricción perfecta en el perdón de los pecados: «se le han perdonado muchos pecados *porque* ha amado mucho». Esta aplicación sacada ya como indiscutible por Santo Tomás¹⁰ y seguida por Suárez¹¹, etc., ha sido repetida hasta principios de siglo por los tratadistas de dogma¹².

La posibilidad o no de hacer dicha aplicación ha tenido un gran influjo en la exégesis de esta parábola, buscando en general los protestantes evitarla, negando al ὅτι sentido de razón ontológica, y precisamente por ello haciendo muchos católicos esfuerzos para probar este sentido de causa verdadera. MALDONADO¹³ llega a exclamar refiriéndose a la sentencia contraria: Quod utinam nemo catholicorum secutus esset!

III.—INCONSECUENCIA APARENTE DE LA PARABOLA

Llegamos al punto central de las discusiones y de nuestro trabajo. Por lo expuesto hasta aquí dividiremos las diversas sentencias, en primer lugar, según que admitan o no el valor probativo del ὅτι, haciendo al perdón efecto del amor.

A.—EN LA HIPÓTESIS AFIRMATIVA SE DAN LAS SIGUIENTES SOLUCIONES

1. *Cambiar el sentido de la parábola.*—MALDONADO¹⁴ explica modificando el sentido del v. 42; para él, el futuro ἀγαπήσει tiene significación de pretérito, como suele suceder al proponer las cuestiones. «Así decimos: éste dio su vida por Cristo y aquél su fortuna; ¿quién será más santo?», queriendo preguntar: ¿quién *ha sido* más santo? Por tanto a la pecadora, como a los deudores de 50 y 500 denarios, se le perdona porque amó. Cita en su apoyo a S. Agustín, sermón 99, 3¹⁵.

La explicación de MALDONADO ha tenido muy poca aceptación, y actualmente está totalmente abandonada. Las principales razones son: a) Que deja el problema en su estado inicial, ¿cómo entender en este supuesto el v. 47b? b) Y la pregunta hecha por el Señor a Simón ¿quién le amaba más?, no tendría respuesta razonable. Es lógico que

humanitatis Cti; p. 575, dispositio ad iustificationem —perperam!—; p. 601, ut difficultas pro identificatione gratiae et caritatis; t. 4: p. 395, ad probandum Christo datam fuisse potestatem remittendi peccata.

¹⁰ I, q. 21, a. 4, 1; et 3, q. 49, 1 c.

¹¹ Cf. nota 3.

¹² En la Summa de la BAC citada, ya no se encuentra, aunque en la cita del t. 3, p. 575, se la supone todavía el sentido causal ontológico, a pesar de ser tantos los que lo niegan.

¹³ *Commentaria in quatuor evangelistas*, Barcinonae, 1881, t. VI, p. 166.

¹⁴ Op. c., nota 13, p. 168.

¹⁵ ML 38, 595 (citado a veces: *in lib.* 50, hom 23).

a mayor beneficio corresponda mayor agradecimiento, pero una (mayor o no) misericordia, no demuestra en el deudor ningún amor precedente. Suárez¹⁶, a quien le parece probable esta sentencia, responde a la dificultad con el ejemplo de un padre que divida la herencia desigualmente entre sus hijos, ¿por qué lo habrá hecho?, porque un hijo le amaba más que el otro. Pero como se ve, el caso es muy distinto. En la distribución de un capital, a un mayor amor puede corresponder una mayor herencia, pero en la condonación de una deuda, por más tiernamente que el deudor de 50 denarios amase a su acreedor, a éste es imposible que le perdone más de 50 denarios, luego no se sigue que porque le perdone sólo 50, le haya amado antes menos que el otro a quien perdona 500. Además sabemos por experiencia que los hijos, como tales, suelen amar a sus padres, pero nunca los deudores al acreedor. c) ¿Y cómo se le hubiese ocurrido a Simón pensar que ἀγαπήσει se refería al pasado? ¡Qué rebuscada y difícil hubiera sido en este supuesto, la comparación de la Sabiduría Eterna, y qué perfectamente inútil la torsión del v. 47b!

2. *Admitir plenamente la inconsciencia.*—a) SUÁREZ¹⁷, en el caso de no aceptar la solución anterior, siempre para salvar que el perdón es efecto del amor, defiende que el v. 47a no es una aplicación de la parábola, cuyo fin sería únicamente «ut ostendere potuisset mulierem illam multum diligere licet multa peccata antea commisisset». Son varias las razones que hacen a esta teoría suareciana: 1.º Literariamente equivocada: dicha inconsecuencia es incompatible con el género literario parabólico hebreo empleado por el Señor; además de hecho se aplica la segunda parte en el v. 47b, luego ¿por qué no se ha de aplicar la primera parte? 2.º Defectuosa metodológicamente: se deja llevar de su ingenio especulativo, y del afán de combatir a los protestantes, por ello no plantea el problema en forma exegética: qué quiso decir el Señor según las circunstancias, sino que parte de la defensa *a priori* del ἔτι causal ontológico, y luego intenta explicar la parábola. 3.º Falta de pruebas: las aducidas por él son: a) la autoridad de Santo Tomás en primer lugar; b) la pecadora no sabía que estaba perdonada antes que se lo dijera el Señor, luego no podía amar por agradecimiento, como supone la sentencia contraria; c) con el ejemplo que traen para probar la posibilidad de ἔτι como premisa lógica, no hay paridad: «hay fuego porque hay humo»; en éste —continúa Suárez— hay dos elementos, de los cuales uno, el humo, es «causa dicti», pero en el v. 47 hay tres elementos: el perdón, las señales dadas por la pecadora y el amor interno de ellos; las señales son «causa dicti», luego el amor ya no puede serlo. A estos argumentos hay que indicar: a) respecto a Sto. Tomás, lo que diremos después de los Santos Pa-

¹⁶ Op. c., nota 3, p. 355.

¹⁷ Op. c., nota 13, p. 356 y 360.

dres; b) esto más adelante lo estudiaremos con detención; c) para deshacer este sofisma bastaría poner un tercer elemento en el ejemplo: v. c., «estas señales son de humo, por lo cual te digo: hay fuego porque hay humo». Las señales serían «causa dicti», y sin embargo no varía el sentido del «porque».

b) J. PIROT¹⁸, incluso en el método y en la exposición, sigue a Suárez (aunque quizá sin conocerlo, pues no lo cita), ya que parte de la demostración de $\delta\tau\iota$ como causal ontológico, y afirma que el fin de la parábola «est d'affirmer la suréminence de l'amour»¹⁹ o que lo importante no es la pureza legal, como pensaba el fariseo, sino el amor. No se trata, por tanto, sino de una «hábil transición», una vez que levanta el raciocinio de Simón al plano del amor, el pensamiento no vuelve atrás, ni hay que buscar en ella, por tanto, una «argumentation scolastique» (es decir: no hay que extrañarse de la inconsecuencia). Para juzgar esto último basta tener en cuenta lo que decíamos antes en 1.º y 2.º

A sus dos razones para probar el $\delta\tau\iota$ causal ontológico²⁰: que siempre tiene valor causal, si no es epexegetico, y que en caso contrario hubiese empleado el presente: «ama mucho», haremos notar que $\delta\tau\iota$ es verdad, cuando no es epexegetico es causal, pero cuando es causal lo mismo exactamente sirve para indicar la razón ontológica y la razón lógica. En los casos por él citados no siempre es tan claro que se trate de razón ontológica, y en Lc 11, 18, y Act 5, 38 por ejemplo²¹, es cierto que no indica causa ontológica; i. e. Si fuese verdad lo que decís (Lc 1. c.), «el reino de Satanás está dividido, porque ($\delta\tau\iota$) afirmáis que yo echo los demonios en su nombre». Donde se ve claro que la razón expresada por $\delta\tau\iota$ de la que arguye el Señor para deducir la división del reino de Satanás, es razón lógica, no ontológica; ésta sería la división, y el efecto que el Señor echase los demonios por Belcebú. Y cuando²² Gamaliel defiende a los apóstoles diciendo: dejadlos en paz, pues ($\delta\tau\iota$) si su intento es humano, se deshará, y si es divino, no podréis nada contra ellos; evidentemente la frase introducida por $\delta\tau\iota$ es razón lógica, no causa ontológica. Y en el mismo cap. 7, v. 39, $\delta\tau\iota$ peccatrix est, tiene claramente sentido lógico, lo mismo que en Jo 9, 16²³: «Non est hic homo a Deo, $\delta\tau\iota$ sabbatum non custodit»; y en I Jo 3, 14²⁴: «Nos scimus quoniam traditi sumus de morte ad vitam, $\delta\tau\iota$ diligimus fratres.»

¹⁸ Op. c., nota 5.

¹⁹ P. 82.

²⁰ P. 76.

²¹ Como muy bien anota R. CRESPO, *Le fueron perdonados sus muchos pecados porque amó mucho*: CiencTom 20 (1919) 289-300, cf. p. 298.

²² Act 1. c.

²³ Referido también por R. CRESPO, p. 298.

²⁴ Citado ya por SALMERÓN; op. c., nota 8, p. 305.

Que se encuentre más veces para expresar causa ontológica que razón lógica, es natural, por la sencilla razón que en el lenguaje es más frecuente la primera que la segunda. El argumento de PIROT tendría fuerza si probase que para la razón lógica S. Lucas emplea siempre otra partícula, lo cual, por otra parte, ya hemos demostrado que no es así.

Con respecto a su segunda razón en contra: en ese caso hubiese empleado el presente «ama mucho», disentimos de él. La razón de la que arguye el Señor es pasada, aunque se refiera a un pasado próximo, y en esto estriba su fuerza de reproche: «tú ya lo has visto, y sin embargo has pensado mal»; en presente no tendría ninguna fuerza: «tú ya lo ves, y sin embargo has pensado mal».

c) M. J. LAGRANGE²⁵ en su comentario de S. Lucas sostiene su opinión basándose en la refutación de la sentencia opuesta, en la cual sería preciso admitir —arguye— que la pecadora conocía ya su perdón, si no ¿cómo iba a agradecerlo? Y esto, dice, no se puede admitir, ya que hasta después no lo dirá el Señor. Objeción que más adelante estudiaremos detenidamente. Por lo demás, acerca del valor de la parábola y su inconsecuencia, únicamente añade: «La parabole avait mené les choses à ce point: qui celui qui avait plus péché pouvait aimer davantage»²⁶, en lo cual, como se ve, sigue a SUÁREZ.

d) E. PRAT, en la *Vida de J. C.*, sigue a LAGRANGE, a quien cita largamente. Solamente añade que la aplicación de la parábola varía porque «es raro que un acreedor tenga en cuenta el afecto de sus deudores para perdonarles las deudas, pero el caso de la pecadora es totalmente diferente»²⁷, lo cual equivale a decir que la parábola estaba mal escogida, pues se la trae para un caso «tout different».

Lo mismo dice J. SCHMIT en la *Biblia* de Regensburg²⁸: «No se puede negar la desigualdad entre la parábola y su aplicación.» La razón que da para no admitir su aplicación lógica, es que esto implica hacer la inaceptable suposición de otro encuentro anterior, en el cual hubiera sido perdonada. Por tanto hay que tomar el v. 47a como suena. Esta doctrina se corrobora por 1 Petr 4, 8. Por otra parte, las lágrimas de la pecadora son también de agradecimiento.

J. LEAL²⁹, admite: «cierta inconsecuencia entre la parábola y la aplicación», pero su aplicación de las diversas sentencias, y su propia solución, no están muy claras, parece que quiere compaginarlo todo sin conseguirlo. Se comprende mejor esta sentencia conocido el autor anterior a quien sigue sin citarlo, incluso en la referencia a 1 Petr 4, 8.

²⁵ *Evangile selon S. Luc*, 6.^a París, 1941.

²⁶ P. 232.

²⁷ *Jésus Christ*, 3.^a ed., París, 1933, t. 1, p. 28.

²⁸ *Dasevangelium nach Lukas*, Regensburg, 1951, p. 124.

²⁹ En su comentario a S. Lucas. *La Sagrada Escritura. Nuevo Testamento*: BAC Madrid 1961, p. 646.

e) P. JOÛON³⁰: En la aplicación de la parábola a la pecadora entran dos elementos de orden interior que Simón no podía conocer, sobre todo el primero: el perdón que Jesús había concedido a la pecadora en su interior, y que va a manifestar; además el gran amor que ésta le tiene. Por tanto es preciso que Jesús haga conocer estas dos cosas a Simón. Esto lo hace en el v. 47a: «clave de la parábola». Luego Jesús no saca la conclusión lógica de ella, porque una vez en posesión de la clave, ya la puede sacar Simón. Además, el v. 47a, «conclusión de facto» es extraparabólico, pero totalmente necesario para evitar que se creyera que Jesús perdonaba los pecados independientemente de la disposición interna de la pecadora.

En esta explicación falta el confrontar la intención de Jesús al empezar la parábola, por el contexto; no deja de ser también raro que el Señor no saque la conclusión de la parábola; pero sobre todo ¿qué conclusión iba a sacar Simón por sí solo, y con qué objeto?, es decir: después de haberle dicho que se le han perdonado sus pecados porque ha amado mucho —y esto no como aplicación de la parábola—, ¿para qué sirve ésta?, ¿para que Simón dedujese lógicamente que ahora amaba mucho porque se la había perdonado mucho? No es de creer que se le ocurriese sacar esta consecuencia, ya de ningún interés —sabiendo que incluso antes de ser perdonada había amado mucho, es superfluo decir que después ha seguido amando—, ni para esto hubiera propuesto el Señor una parábola. La necesidad del v. 47a para evitar que se creyera que Jesús perdonaba los pecados independientemente de la disposición interna, no parece admisible, porque: 1.º, el que no indique la causa del perdón, no excluye la disposición interna; 2.º, ¿quién se podría equivocar?, ¿la posteridad? No, por todo el conjunto del evangelio. ¿Simón? Tampoco, pues a él sólo le arguye «ad hominem» por su juicio temerario, como diremos después. (Cf. praeterea J. GAGNEIUS postea.)

f) G. RICCIOTI, en su *Vida de J. C.*³¹, escribe: «No han faltado profesionales de la lógica que hayan descubierto una conclusión ilógica en el razonamiento de Jesús... La objeción supone que Jesús se propusiera enseñar el modo de presentar los correctos silogismos "en forma" sustituyendo a Aristóteles en tales menesteres, cuando Jesús tenía que hacer cosas muy distintas y razonaba siguiendo la lógica práctica de todos los hombres, los cuales muy frecuentemente, saltan a la conclusión final prescindiendo de algunas premisas fácilmente comprensibles». Desenvolviéndola del fárrago retórico, la razón que da para defender la inconsecuencia de la parábola, es la práctica común de saltar a la conclusión prescindiendo de premisas sobreentendidas. Tra-

³⁰ *La pêcherèse de Galilée et la parabole des deux débiteurs*: Rech. sc. rel. 29 (1939) 615-619; Cf. etiam *L'Évangile de N. S. Jésus-Christ*, París 1930.

³¹ Trad. esp. Barcelona, 1944, p. 377.

tándose de un género literario no tan común, como es el parabólico, más acertado hubiera sido aducir la práctica judía que la común; aunque precisamente en aquella no sea tan fácil encontrar una inconsecuencia como la admitida por él. Pero además, una cosa es prescindir de premisas sobreentendidas, y otra concluir precisamente en contra, no de premisas sobreentendidas, sino bien explícitas, como son las de la parábola. Y para rechazar esta sentencia, más oratoria que científica, no creemos necesario añadir más.

3. *Explicar la inconsecuencia.*—a) MALDONADO³² menciona también otra explicación que le agrada: aplicación de la parábola en sentido inverso: «Así como aquél amó mucho porque se le había perdonado mucho, al contrario a esta mujer, porque amó mucho se la perdonó también mucho.» Esta misma opinión sigue A. LAPIDE, quien razona: «Verum voluit Christus convertere parabolam modo iam dicto, ut ostenderet Magdalenae non tantum remissa esse peccata, sed modum ac viam quo remissa sunt, nimirum per dilectionem.» Inversión totalmente gratuita, ininteligible para Simón, y que deja tan inadecuada la parábola, que en esta hipótesis creemos el Salvador hubiera propuesto otro ejemplo.

b) J. BOVER³³ sigue de cerca a SUÁREZ, pero como su solución le parece «que deja un punto obscuro, es a saber, la conexión entre la parábola y la sentencia», da otra, según dice, ya insinuada también por SUÁREZ: «La mente del Divino Maestro» es expresar por la parábola «la proporción cuantitativa: a mayor beneficio mayor amor, ya sea el amor causa, ya efecto del beneficio». Se explica que utilizase una parábola «así indiferente y ambigua» por la imprecisión de la lengua aramea, sin ir en nada contra la lógica, ya que «en su proporción cuantitativa se mantiene la más estricta coherencia y unidad». Nos parece, sin embargo, que va en contra del mismo sentido literal de la parábola tomar como término de la comparación entre ella y la realidad una proporción cuantitativa tan ambigua y contradictoria (a mayor beneficio mayor amor = a mayor amor mayor beneficio). Así resultaría la parábola francamente mediocre, por no decir mal construida. Ni basta recurrir a la falta de matices de la lengua aramea, pues una cosa es el ejemplo de la conjugación que aduce él, y otra el estilo parabólico, en el cual se muestra muy rica. Además esta explicación de la parábola no encaja demasiado en el contexto, de lo cual trataremos más tarde; ni es posible de entender por Simón.

c) ST. GALLO³⁴. Sigue la trayectoria de JOÜON: el v. 47a es únicamente un inciso. La aplicación lógica de la parábola: «Cui multum

³² Op. c., nota 13, p. 167.

³³ *Le son pardonnés sus muchos pecados porque amó mucho: Razón y Fe* 49 (1917) 184-8.

³⁴ *Peccatrix in civitate: VerbDom* 27 (1949) 84-93.

dimittitur multum diligit, cui autem minus dimittitur minus diligit», tiene lugar en su segundo miembro explícitamente, en el primero inciso o «digressio reflexiva» es «ut firmaret fidem Simonis», el cual además, supone que «obtinuit remissionem peccatorum». Su interpretación, como él mismo admite: «non syntaxi consonat», «filium ratiocinandi consilio rupit», esto, unido a lo poco convincente de sus pruebas, hacen rechazable la explicación.

d) JUAN GAGNE o GAGNEIUS († 1549)³⁵ parece tener una sentencia semejante y más cercana a la de SALMERÓN: «Sed ista plus me dilexit quam tu; ergo plus ei quam tibi remissum est. Hoc est enim quod postea concludit: Propter quod dico tibi, remittuntur ei peccata multa quia dilexit multum.» A primera vista podría ser la misma sentencia de CALVINO y SALMERÓN, y así lo afirma CASTRILLO-AGUADO³⁶, pero a continuación claramente se refiere al amor como a causa del perdón, «quae peccatrix esse desierat, remissis sibi propter ingentem dilectionem omnibus peccatis». Sin duda, como predicador del Rey de Francia, GAGNE conocía la sentencia de CALVINO, expuesta en el libro dedicado a su rey (cf. postea); de seguirla expondría su explicación, pero si ésta no le convence, es evidente que no se aparta de la opinión común.

Con lo que dice: «Probat autem ex humanitatis obsequiis hic enumeratis, quae sibi mulier praestitisset; ex qua dilectione concludit plus illi remissum esse», evita la inconsecuencia, y parece indicar, para armonizarlo con lo anterior, que el «quoniam dilexit multum» sería un inciso explicativo. Prescindiendo de éste, la argumentación quedaría: De dos deudores, al que se le perdona más ama más; al que se le perdona menos ama menos. La pecadora ha amado mucho, luego es señal que se le ha perdonado mucho.

Dentro de la hipótesis de mantener el valor causal ontológico de ἕτι, esta explicación juzgamos la más acertada, y en un principio la creíamos verdadera. Pero el argumento en contra nos parece demasiado fuerte: el paralelismo del versículo..., peccata multa..., dilexit multum; ...minus remittitur..., minus diligit, excluye la posibilidad de un inciso, por otra parte sin pruebas suficientes.

e) CAYETANO³⁷, seguido entre otros por JANSENIUS GANDAVEN-SIS³⁸, A. BISPING³⁹, P. SCHANZ⁴⁰, J. KNABENBAUER⁴¹, L. FONCK⁴²,

³⁵ Op. c., nota 5, pp. 404-5.

³⁶ *Remittuntur ei peccata multa quoniam dilexit multum: EstBibl 2* (1930) 354-376; cf. p. 375, nota.

³⁷ *In quatuor Evang. Comment.*, Parisiis, 1546.

³⁸ *Comment. in Concordiam Evang.*, Lugduni, 1577.

³⁹ *Exegetisches Handbuch zum N. T.*, 3 v. Münster, 1864-5.

⁴⁰ *Commentar über das Evang. des heiligen Lucas*, Tübingen, 1883.

⁴¹ *Comment. in Luc.* (Cursus Scrip. Sac.) Parisiis, 1905.

⁴² *Die Parabeln des Herrn 4.^a ed.* Innsbruck, 1927, 773-779.

L. C. FILLION⁴³, LE CAMUS⁴⁴, etc., e incluso por los ascéticos H. J. HOLTZMAN⁴⁵ y A. LOISY⁴⁶, es expuesto modernamente por J. M. VOSTÉ⁴⁷. «Utique eo maior erit dilectio gratitudinis quo plura debita fuerunt condonata; at simul ubi maior est dilectio, ibi abundantior erit remissio. Licet utrumque inferre: quoniam remittuntur peccata eius multa, ideo diligit multum; quod ex dictis inferendum erat, sed ultra hoc docuit Jesus in his verbis rationem causalitatis. Ne itaque intelligeremus similitudinem de remissione debitarum pecuniarum per omnia concurrere cum remissione peccatorum, mutavit Jesus causalitatem.» En cuya sentencia, como se ve, están contenidas en germen muchas de las explicaciones posteriores que hemos visto.

f) J. LEBRETON, en su famosa *Vida de J. C.*⁴⁸, refiere en una nota poco documentada, las dos sentencias, y añade en el texto: «El amor de la pecadora ¿se presenta como la causa o como el efecto del perdón? Tal vez no sea menester buscar oposición entre las dos interpretaciones: sin duda que el primer paso de esta mujer fue inspirado por su admiración y adhesión hacia Cristo, a quien quiso tributar un obsequio: pero desde que se pone a sus pies, su contricción crece con su amor, rompe a llorar, baña con su llanto los pies del Señor y los enjuga con sus cabellos: ¿se ha de ver aquí únicamente su reconocimiento para con aquel que la ha perdonado?, es una interpretación mezquina. La piedad cristiana no se engaña, y ella contempla en este caso el modelo del arrepentimiento, que está consagrado por la respuesta de Cristo: «Tus pecados te son perdonados», «tu fe te ha salvado, vete en paz.» Su amor le merece el perdón, y este perdón concedido con tanta misericordia, redobla su amor.» Esto es todo lo que dice, y que se suele presentar como conciliando las dos sentencias según sus mismas palabras del principio. Más exacto sería decir que ni se presenta el problema crucial: significado del ὄτι. Pues aunque «no sea menester buscar oposición entre las dos sentencias», es demasiado evidente para no verla: el ὄτι tiene valor lógico o no. Lo que hace es sencillamente trasladar el problema a un campo donde no existe, y allí conciliar dos sentencias que no se oponen, ya que todos están de acuerdo en que realmente precedió el amor al perdón, y que obtenido éste se aumentó aquél: lo acabamos de ver en CAYETANO: «Licet utrumque inferre, etc.» Olvida que se trata de un problema de exégesis: qué

⁴³ *Évangile selon S. Luc.* (La sainte Bible) París, 1925.

⁴⁴ *Los orígenes del cristianismo. Vida de Jesús* t. 2 (trad. esp.) Barcelona, 1909, p. 32.

⁴⁵ *Die Synoptischen Evangelien*, Leipzig, 1863.

⁴⁶ *Les Évangiles Synoptiques*, Ceffonds, 1907.

⁴⁷ *Parabola Selectae* 3.^a ed. Romae, 1933, p. 599.

⁴⁸ *La vida y doctrina de Cristo Nuestro Señor* (trad. esp.) t. 1 Madrid, 1942, p. 226.

dice el evangelio; no qué sucedió en la realidad, pues no todo lo que sucedió ni sus causas anotan los evangelistas.

A. SUYS⁴⁹, sigue en la misma línea y con el mismo desenfoque de método: «Amat qui gratus est, sed beneficium accipit qui amat. Ipse amor est beneficium et radix beneficii ulterioris, et fons gratitudinis», «mulier haec ostendit amorem... hoc signum est maioris doni antecedentis, et ansam praebet maiori beneficio». A él mismo le parece su disertación demasiado escolástica.

A. FERNÁNDEZ, en su *Vida de J. C.*⁵⁰, da la misma interpretación.

g) G. M. PERRELLA⁵¹, distingue entre la aplicación parabólica: amor efecto del perdón; y aplicación histórica: el Señor quiso extenderla, y da la razón de su perdón: el amor (algo así como el inciso de que hablan otras sentencias). No resulta una argumentación muy profunda, y el mismo autor cambia de sentencia, adhiriéndose a la ya citada de Dulau.

h) T. GARCÍA DE ORBISO dice⁵²: «Notetur inversio terminorum in applicatione parabolae: amor debitorum parabolae erga creditorem erat sequela et effectus condonationis debiti; amor autem mulieris videtur poni ut causa remissionis peccatorum suorum. Sed haec inversio nihil obstat ideae principali parabolae, quae est haec: 'habetur debitum quod condonatur, et amor debitoris erga creditorum'. Nexus inter hos terminos est res secundaria, quae in applicatione poterat vel omitti, vel diverso ordine proponi: in casu autem praesenti, natura rei postulabat ut ordo inverteretur.»

Es decir: el único punto de la igualdad entre la parábola y su aplicación es que se da una deuda condonada, seguida del amor del deudor al acreedor. Esto implica la consecuencia de que no se adapta bien al caso la parábola, pues tan precaria es su aplicación. Añade, como CAYETANO, que el amor del pecador es causa y efecto del perdón, pues Dios debe empezar dando la gracia para la conversión. Pero esto es una deducción teológica; aquí tratamos *de lo que dijo* en aquel momento el Señor.

B.—EN LA HIPOTESIS NEGATIVA

I. e. excluyendo el valor ontológico de ὄν: se dan las siguientes explicaciones:

⁴⁹ *Simon, habeo tibi aliquid dicere: VerbDom* 12 (1932) 201-2.

⁵⁰ *Vida de N. S. Jesucristo*, Madrid, 1948, p. 246-7.

⁵¹ *Op. c.*, nota 5.

⁵² *Praelectiones exegeticae de Novo Testamento-I: Evangelia*, Romae, 1956, p. 235.

1. ὅτι *explicativo* = διότι: Es la explicación ya mencionada de DULAU, y aceptada por PERRELLA⁵³. Dejando a un lado la posibilidad de un error de copista, esta suposición salva muy bien el sentido y el paralelismo del v. 47: «Se le han perdonado muchos pecados, por lo cual ha amado mucho, al que menos se le perdonan ama menos.» Sentido además consecuente con la parábola, pero presenta como punto débil su conexión con el contexto: ¿qué valor tiene en este caso οὗ χάριν? Si se traduce: por lo cual yo te digo: (dos puntos), no tiene sentido; si: por lo cual yo te digo que se le perdonan sus pecados, y por esto, etc., se rompe el paralelismo del v. 47, ni viene a qué el «por esto ha amado mucho» a pesar de ser la aplicación directa de la parábola.

2. ὅτι *expletivo*: según la sentencia de ROSE, ya expuesta en I⁶⁴. Extorsiona demasiado la frase al referir οὗ χάριν a ἀφέωνται y desconecta totalmente el v. 47 de los anteriores. Se comprende que haya sido pronto abandonada.

3. ὅτι *razón lógica*: El primero en negar el valor causal ontológico al ὅτι fue CALVINO, llevado de sus prejuicios contra la contricción perfecta⁵⁵.

«Touchant du lieu de Saint Luc, ceux qui auront leu de sain jugement la parabole qui est la proposée de nostre Seigneur, ilz ne nous feront nul combat. Le Pharisien pensoit en soy mesme que la femme pécheresse n'estoit point cognue de nostre Seigneur, puis qu'il avoit si facilement advisé a soy. Car il estimoit qu'il ne l'eut jamais receüe, s'il l'eust cognue pécheresse comme elle estoit. Et de cela il inféroit qu'il n'estoit pas Prophète, puis qu'il se pouvoit ainsi abuser. Nostre Seigneur, pour nonstrer qu'elle n'estoit pas plus pécheresse depuis que ses péchez luy avoient esté remiz, luy proposa ceste similitude: «Un usurier avoit deux debtors; dont l'un luy devoit cinquante francs, l'autre cinq cens. Il remist la debte a tous deux: lequel luy devoit sçavoir plus de gré? Le Pharisien respond: «Celuy certes auquel la plus grand a esté quietée.» Nostre Seigneur réplique. De cela considère, que beaucoup de péchez ont esté remiz a cete femme, veu qu'elle a beaucoup aymé.» Par lesquelles parolles comme on voyt clairement, il ne fait pas la dilection d'icelle femme cause de la remission de ses péchez, mais probation seulement. Car elles son prinses de la similitude du debteur, auquel avoient esté quietez cinq cens francz. Or il ne dit pas qu'ilz luy eussent esté quietez pource qu'il eust bien aymé; mais el dit qu'il doit bien aymer pour tant qu'ilz luy ont esté quietez. Et fault appliquer celles parolles a la similitude en ceste maniere: «Tu estimes ceste femme icy pécheresse; mais tu la devois recognoistre pour autre, puis que ses péchez luy ont esté pardonnez. On la

⁵³ Cf. nota 3 y 11.

⁵⁴ Cf. nota 2.

⁵⁵ *Institution de la Religion Chrestienne (Oeuvres complètes de Calvin, t. 2, de Penitence, par J. PANNIER) Paris, 1937, p. 241, n. 1536.*

remission de ses péchez te devoit estre manifestée par sa dilection; de laquelle elle rend grâces pour le bien qui luy a esté fait.» Et est un argument qu'on appelle. Des choses subséquantes (a posteriori), par lequel nous démontrons quelque chose par les signes qui s'en ensuyvent. Finalement nostre Seigneur testifie évidemment, par quel moyen la dicte pécheresse obtinst pardon de son péché: «Ta foy (dit-il) t'a sauvée». Nous impetrons donc par foy remission, et par charité nous rendons grâces et recognoissons la liberalité de nostre Seigneur»⁵⁶.

A. SALMERÓN († 1585), al comentar este pasaje⁵⁷, tuvo la amplitud de espíritu de defender esta explicación impulsado por sus razones intrínsecas, a pesar de su origen, y de las controversias entonces candentes con los protestantes. Lo mismo hizo TOLEDO († 1596)⁵⁸. Más tarde, por el influjo de MALDONADO († 1583)⁵⁹, SUÁREZ († 1617)⁶⁰, A. LAPIDE († 1637)⁶¹ y el ambiente de reacción antiprotestante, prevaleció la interpretación contraria, que tenía además la ventaja de servir como argumento para probar el valor de la contricción perfecta; aunque en el siglo XVIII A. CALMET († 1757)⁶² sigue a SALMERÓN.

Modernamente ha sido resucitada y defendida por: F. C. CEULEMANS⁶³ (1899), J. J. LA TORRE⁶⁴ (1909), D. BUZY⁶⁵ (1912),

⁵⁶ El libro está dirigido al rey de Francia, editado en latín en Basilea en 1536, y en Ginebra en 1541, traducido y revisado por el mismo Calvino, cuyo texto es el transcrito.

⁵⁷ Op. c., nota 8.

⁵⁸ *Commentaria in sacr. 7. C. D. N. Ev. sec. Luc. Venetiis*, 1601, p. 490. El primero fue SALMERÓN y no TOLEDO como suele decirse. Aquél murió en 1585 y TOLEDO en 1575 publicó su última obra filosófica, en 1588 el Comentario a S. Juan, y estaba comentando el capítulo 12 de S. Lucas cuando murió en 1596. Estos se editaron en 1600 (Romae); en cambio las obras de SALMERÓN no se editaron hasta 1598-1602 (Matriti) y 1602, 1612 (Coloniae), lo cual ha podido ser la causa de la confusión de muchos autores.

Incluso nos parece probabilísimo que TOLEDO manejase los manuscritos de SALMERÓN (sin citarlo, pues no estaba editado). Nos consta que tuvo gran interés en consultar cuantos autores pudo, y no dejaría de hacerlo tratándose de uno tan estimado y familiar suyo. (Cf. HURTER *Nomenclator* t. 1, Oeniponti, 1871, p. 155 y 182; y NIEREMBERG, *Varones ilustres de la Compañía de Jesús*, t. 5. Bilbao, 1890 p. 78).

⁵⁹ Op. c., nota 13.

⁶⁰ Op. c., nota 3.

⁶¹ *Comment. in Luc. Parisiis*, 1862.

⁶² *Commentarius litteralis in omnes libros V. et N. T.*, t. 7, Lucae, 1736, pp. 534-6.

⁶³ *Commet. in Luc.*, 3.^a ed. Mechliniae, 1928.

⁶⁴ *Nuevo Test. griego-esp.*, Friburgo de Brisgovia, 1909.

⁶⁵ *Les paraboles*, 2.^a ed., París 1932, y *Les deux débiteurs*: Rev. Bibl. 14 (1917) 184-8.

M. SAINZ ⁶⁶ (1915), R. CRESPO ⁶⁷ (1919), G. PAPINI ⁶⁸ (1921), A. CRAMPON ⁶⁹ (1923), A. VALENSIN-J. HUBY ⁷⁰ (1927), CASTRILLO AGUADO ⁷¹ (1930), J. RENIE ⁷² (1930), H. LUSSEAU-M. COLLOMB ⁷³ (1932), J. SICKENBERGER ⁷⁴ (1932), L. MARCHAL ⁷⁵ (1935), THIBAUT ⁷⁶ (1940), H. SIMÓN-G. DORADO ⁷⁷ (1947), J. STRAUBINGER ⁷⁸ (1948), E. OSTY ⁷⁹ (1948), J. M. DÍAZ ⁸⁰ (1949), *La Sainte Bible*, edit. Maredsous (1950), S. PÁRAMO ⁸¹ (1952), A. TRICOT ⁸² (1952), J. JEREMIAS ⁸³ (1954), R. GINNS ⁸⁴ (1957).

Como se ve, numerosos críticos se han inclinado a esta sentencia, aunque todavía es más común la contraria, de los más recientes ya hemos citado a J. SCHMID ⁸⁵ (1951), T. GARCÍA DE ORBISO ⁸⁶ (1956), J. LEAL ⁸⁷ (1961).

Respecto de los Santos Padres, ninguno ha hecho exégesis completa sobre este punto. Algunos, lo mismo que muchos autores antiguos, citan el v. 47 en el sentido obvio que tiene separado del con-

⁶⁶ *Las parábolas del Evangelio*, Bilbao, 1915, p. 533 s. Que, por cierto, como anota SIMÓN-DORADO (op. c., nota 77, p. 378) no es exacta la afirmación de VOSTÉ, que sea traducción de FONCK, y en esta ocasión precisamente sostienen sentencias contrarias.

⁶⁷ Op. c., nota 21.

⁶⁸ *Historia de Cristo* (trad. esp.), 9 ed. Madrid, 1941, p. 334.

⁶⁹ *La Sainte Bible*, París, 1894-1904, traduce: «parce qu'elle a beaucoup aimé», no parece por tanto que tenga nuestra sentencia. Pero en el comentario a los evangelios anotado por el canónigo AUZET (*Les Saints Evangiles*, París, 1922) éste cita y sigue a BUZY. Las ediciones siguientes comentan en el mismo sentido. TRICOT, bajo el título *Biblia de Crampon*, presenta una traducción nueva del Nuevo Testamento, en la que dice: «puisque qu'elle a montré beaucoup d'amour».

⁷⁰ *Evangile selon S. Luc*, 41 ed., París, 1952, pp. 149-150. Veían «entre l'amour de la femme repentante et la remission des péchés non pas tant une relation de cause a effet qu'un rapport de signe a chose significée» (p. 143), aunque en las ediciones posteriores a la revisión de HUBY, 1941, ha cambiado de sentencia por influjo del artículo citado de P. JOÜON.

⁷¹ Op. cit., nota 36.

⁷² *Les evangiles*, Lyon-París, 1930.

⁷³ *Manuel d'Etudes Bibliques. IV Les Evang.* París, 1932, p. 461.

⁷⁴ *Leben Jesu*, Münster, 1932.

⁷⁵ *Evangile selon S. Luc*. (Biblia de L. PIROT, t. X), París, 1935.

⁷⁶ *Les sens des paroles de Christ*, París, 1940, p. 73.

⁷⁷ *Praelectiones Biblicae*, Taurini, 1947, t. 1, p. 569 s.

⁷⁸ *El Nuevo Testamento*, Buenos Aires, 1948.

⁷⁹ *L'Évangile selon Saint Luc*, París, 1948.

⁸⁰ *Anotaciones sobre las parábolas del Evangelio*, Bogotá, 1949, pp. 461-483.

⁸¹ *Los cuatro evangelios*, Santander, 1952.

⁸² Op. c., nota 69.

⁸³ *Die Gleichnisse Jesu*, 3 ed. Zürich, 1954.

⁸⁴ *Commentari on Holy Scripture* (Nelson), London, 1953, 753 g.

⁸⁵ Cf. nota 28.

⁸⁶ Cf. nota 52.

⁸⁷ Cf. nota 29.

texto, para probar el valor del amor en el perdón, verdad por otra parte perfectamente demostrada; sin que se pueda decir, ni mucho menos, que constituyan en este caso testimonios de la tradición. Fijémonos en los textos que se suelen citar:

SAN AGUSTÍN ⁸⁸, citado por MALDONADO en su favor, es verdad que emplea el pretérito «dilexit» en vez del presente; pero de su modalidad: ¿quién de los dos deudores le amó más?, no se deduce necesariamente: ¿quién le amó más *antes* del perdón?, ya que puede entenderse perfectamente: ¿quién le amó más *después* del perdón?, en contra de la interpretación de MALDONADO.

Tampoco los textos citados por TOLEDO ⁸⁹, BUZY ⁹⁰, CRESPO ⁹¹, etc., en su favor, tienen fuerza:

SAN GREGORIO MAGNO ⁹²: «Dimissa ei peccata multa, quia dilexit multum. Quomodo autem fuerint remissa, in hoc *etiam* monstratum est, quod postmodum est secutum, quia ad pedes Domini sedebat.» TOLEDO hace incapié en el *etiam*, pero S. GREGORIO MAGNO, que trata de consolar a una señora dudosa de que estuviesen perdonados sus pecados, le pone el ejemplo de cómo le fueron perdonados a la pecadora: 1.º «quia dilexit», lo cual excluye ya la sentencia de TOLEDO, 2.º «quia ad pedes Domini sedebat»; es decir, lo que muestra S. GREGORIO es la manera cómo consiguió el perdón (para ser imitada por la intranquila señora); pero de ninguna forma afirma que «quod postmodum est secutum» sea señal de agradecimiento, más aún, aunque así fuese, de eso no se puede inferir que su frase «quia dilexit» tenga valor de razón lógica.

Los otros textos: «Cui plus dimittitur plus diligit» (S. AGUSTÍN ⁹³); «Cui plus dimissum est plus diligit» (S. J. CRISÓSTOMO ⁹⁴); «Cui plus dimittitur plus diligit» (aducido por S. CIPRIANO ⁹⁵, para probar «plus ab eo diligi Deum, cui baptismo plura peccata dimittuntur»); «plus diligit cui donatur amplius» (S. AMBROSIO ⁹⁶); y otros semejantes pueden explicarse fácilmente de conformidad con los vv. 42-43: «Quis ergo plus diligit?... is, cui plus donavit.» Además, aunque se concediese que los Padres se referían a que la pecadora tuvo amor de agradecimiento por el perdón, esto nadie lo niega, ni exige que se haya

⁸⁸ Cf. nota 13 (cita serm. 99, 3; en ML 38, 595).

⁸⁹ Op. c., nota 58, p. 491, annotat. LXXIII.

⁹⁰ Op. c., nota 65, p. 252 s.

⁹¹ Op. c., nota 21, p. 295.

⁹² ML 67, 877.

⁹³ Serm. 99,3; ML 38, 595.

⁹⁴ Según SUÁREZ (Op. c., nota 3, p. 359), en la homil. 38 *ad Popul.* Esta cita, tan difícil de verificar, es repetida por otros sin más. Corresponde a la homil. XXX de Act. Apost.: MG 60, 225.

⁹⁵ ML 4, 778-9.

⁹⁶ ML 15, 1675.

de entender el $\delta\tau\iota$ como razón lógica, sobre todo en la explicación de J. GAGNE.

SAN ALBERTO MAGNO⁹⁷ comenta el «quoniam dilexit multum» diciendo: «quia charitas operit multitudinem peccatorum», por lo cual se ve claro que entiende el «quoniam» en sentido causal ontológico, y la caridad causa del perdón. Por tanto tampoco es exacta la referencia de SALMERÓN que lo presenta como partidario de su sentencia.

Se explica que al exponer por primera vez sus opiniones, quisieran defenderlas con la autoridad de los Santos Padres, sobre todo siendo opiniones sustentadas por los herejes como contrarias al dogma. Pero extraña un poco que los modernos las sigan repitiendo sin suficiente crítica, y aun con frases ambiguas, como por ejemplo BUZY, según el cual parece que S. AGUSTÍN y otros, cuyos textos no cita, defienden su sentencia. Hoy nos bastan las veinticinco citas de autores católicos de plena solvencia, para que podamos defender con toda seguridad la interpretación propuesta por CALVINO, siguiendo la norma escolástica «amicior veritati». Y pasemos ya a las pruebas directas.

En primer lugar, para interpretar la parábola tendremos presente la regla dada por los Santos Padres⁹⁸: buscar ante todo el fin que Cristo quiere obtener con la comparación, sin fijarse en lo secundario. En nuestro caso está bien claro: Jesús propone la parábola como respuesta al pensamiento de Simón: «Et respondens Iesus...»; y el pensamiento fundamental de Simón era: «quia peccatrix est», con una consecuencia injuriosa: «si esset propheta sciret...». La parábola, pues, responde al pensamiento, es natural que responda a lo fundamental del mismo, y no a la consecuencia, sin que su propio contenido deje lugar a dudas. Sin embargo, también de ella se desprenderá otra consecuencia rehabilitante, contestación a la anterior: es profeta, pues sabe... y hasta perdona.

Jesús, ¿intenta únicamente corregir el objeto del juicio de Simón, demostrándole que aquella mujer ya no es pecadora, o quiere corregir incluso su modo temerario de juzgar, haciéndole ver que ha razonado mal? La parábola nos da la respuesta, pues en ella lo que se propone es precisamente el modo de razonar, y eso alaba el Señor en Simón: «recte iudicasti» = ahora has sabido juzgar. Además Jesús continuamente en el Evangelio corrige la manera farisaica de juzgar, sus juicios temerarios (porque no respeta el sábado, porque no ayunan sus discípulos, porque se dice Hijo de Dios...), en los cuales, atendiendo a las razones a su alcance, debían juzgar de muy distinta manera. No iba a desaprovechar esta ocasión. Ni en caso contrario se ve la finalidad

⁹⁷ *Enarrationes in primam partem Ev. Lucae (I-IX). Opera omnia*, v. 22. Parisiis, 1894.

⁹⁸ S. IRENEO: MG 7, 520; ORÍGENES: MG 13, 357; S. JUAN CRISÓSTOMO: MG 58, 613; S. JERÓNIMO: ML 22, 380; Cf. L. FONCK, *Le parabole del Signore nel Vangelo* (trad. ital.), Roma, 1924, p. 49 s.

de la parábola, para decirle a Simón únicamente que aquella mujer ya no era pecadora, bastaba comenzar en el v. 47.

Así fluye más el pensamiento: Primero propone la parábola: un amor mayor o menor es señal de un mayor o menor perdón (primera premisa del razonamiento), luego hace ver el mucho amor de la pecadora y el poco del fariseo (segunda premisa) y por fin saca la conclusión perfecta: este amor es señal de su perdón; e implícitamente se contiene: así como en la parábola «recte iudicasti» tomando al mayor amor como señal del mayor perdón, aquí también podías haber hecho lo mismo, y ver que el mayor amor de la pecadora es señal de su mayor perdón, y el poco tuyo señal de lo poco que se te ha perdonado.

Esto mismo es lo que dice SALMERÓN: «Ad maiorem explicationis praesentis parabola, primo praemittendum est eius scopum esse ostendere sanctionem esse peccatricem phariseo, et ipse esse Deum»⁹⁹. TOLEDO: «Cum ex mira eius gratitudine ac dilectionis magnis argumentis debuisses colligere multa eius peccata ei esse remissa... Christus... ex signis dilectionis... exhibitis, deducit mulieri esse peccata remissa»¹⁰⁰. Y. R. CRESPO: «El intento de Jesús... es convencer a su interlocutor... que aquella mujer está ya justificada, y que, por tanto, no es indigno de un profeta el dejarse tocar de ella»¹⁰¹; lo cual prueba J. C.: ama mucho, luego le fueron perdonados muchos pecados.

Esta explicación evita la inconsecuencia del razonamiento, mantiene el paralelismo del v. 47, y revaloriza el contenido psicológico de la parábola, llena de matices hasta la filigrana; y junto con las refutaciones detenidas que hemos hecho de las otras opiniones, queda ésta suficientemente confirmada. La dificultad que para SUÁREZ, LAGRANGE, etcétera, ha sido decisiva, es, como hemos indicado antes, que en nuestra sentencia el Señor arguye del amor de gratitud de la pecadora perdonada, es decir, se toma el agradecimiento como señal del perdón, ahora bien, esto exige que la pecadora supiese que había sido perdonada (si no, ¿cómo iba a agradecerlo?), pero en realidad no lo sabe, y quizá ni es perdonada, hasta el v. 47. SALMERÓN no se propone esta dificultad; TOLEDO responde que no es necesario que la parábola se acomode en todo¹⁰²; BUZY, a quien siguen otros, admite la necesidad de que la pecadora se conociese perdonada, pero esto, añade, lo dedujo por la manera de ser del Señor, y de acogerla a ella; puesto que la dejaba hacer, ¿no había de estar perdonada?¹⁰³ La dificultad es seria, y estas

⁹⁹ Op. c., nota 8, p. 302.

¹⁰⁰ Op. c., nota 58, p. 490.

¹⁰¹ Op. c., nota 21, p. 291.

¹⁰² Op. c., nota 58, p. 492 annot. LXXIII «Respondeo non esse necessarium ut in omnibus similitudo procedat».

¹⁰³ Op. c., nota 65, p. 258 «objection redoutable que le P. LAGRANGE a élevée naguère contra cette interprétation». Como hemos visto, la dificultad se propuso unos siglos antes que el P. LAGRANGE, por SUÁREZ.

soluciones no son satisfactorias. La pecadora no estaba en aquellos momentos, en que los golpes del corazón le llenaban los ojos de lágrimas, para hacer deducciones a lo BUZY; tanto es así, que después de decirselo a Simón, tiene el Señor que volvérselo a repetir a ella dos veces: «remittuntur tibi peccata», y poco después: «Fides tua te salvam fecit: vade in pace.» La respuesta de TOLEDO: la parábola no se acomoda en todo, puede significar que su sentencia se caiga por la base, ya que se funda precisamente en la semejanza que debe existir entre la parábola y su aplicación.

Jesucristo, creemos nosotros, no intentaba dar la razón por la cual muestra amor la pecadora: «dilexit quia remissa sunt ei peccata», sino que arguye «ad hominem», según el fin pretendido de mostrar a Simón que no era pecadora, y basándose en la respuesta anterior de Simón: «¿No has afirmado en la parábola que si uno ama mucho puede ser señal de que se le ha perdonado mucho?, pues por el amor que en ella ves (οὐ γάρῃν), podías haber deducido: se le ha perdonado mucho, ya que (ὅτι) ha amado mucho», para lo cual, como se ve, no es necesario que la pecadora sepa que se le han perdonado sus pecados, ni siquiera que su amor sea de agradecimiento. Nos movemos en un plano no ontológico, sino lógico, aunque es verdad que responde a la realidad del perdón.

Además los judíos admitían que se pudiese alcanzar el perdón directamente de Dios, por ello, tampoco es necesario suponer un encuentro anterior para que se le perdonasen sus pecados, como veremos inmediatamente.

IV.—OTRAS NOTAS COMPLEMENTARIAS

1. *¿Cuándo se le perdonan los pecados?*—Según la doctrina católica: en el momento que tuvo contricción perfecta. Probablemente aun antes de llegar a Jesús. Le vio, oyó su palabra penetrante, y se convirtió. Sintió entonces una deliciosa paz en la conciencia, y un amor inmenso a Cristo. Así se explica que la grosería de Simón de no hacer que le lavasen los pies, le hiriese tan en lo vivo, que ella misma se arrojó a ungírselos. El hecho de decidirse a poner por obra aquel acto tan humillante y heroico, no se comprende sin amor de contricción. Jesús, como el confesor en casos semejantes, únicamente declaró que estaba ya perdonada, al decir: «remittuntur» por primera vez, y evidentemente lo mismo al repetirlo. Ni hay por qué perderse en disquisiciones sobre cuándo perdonó la culpa y cuándo la pena, o si el perdón fue no efecto del amor, sino premio a la fe¹⁰⁴; lo cual sólo puede entenderse rectamente en el sentido que no tuvo sino atricción, opinión que acabamos de rechazar y es contraria a la piedad cristiana que ha visto siempre en la pecadora un modelo de arrepentimiento

¹⁰⁴ R. CRESPO, Op. c., nota 21, p. 297.

verdadero y profundo. Además en la realidad se verifica exactamente el argumento empleado por el Señor «ad hominem», pues las manifestaciones del amor sobrenatural, son desde el primer momento señal del perdón, ya que éste se concede en el mismo momento en que se pone el acto de amor, el cual, sin duda, precede a sus manifestaciones externas. Esta verificación en la realidad del argumento «ad hominem» o «ex concessis», aunque de suyo estos argumentos no lo exijan, es un detalle más de la riqueza de contenido y la maravillosa adaptación de la parábola a todas las circunstancias.

2. *¿Qué aplicación tiene la parábola a Simón?*—Hay quien niega toda alusión, y quien incluso quiere ver en la frase «Cui minus dimittitur minus diligit», que Simón recibió a su vez el perdón de los pecados, aunque éstos eran pocos, exactamente la décima parte que los de la mujer. Analicemos: En la primera premisa (parábola), se habla de *dos* deudores; en la segunda (vv. 44-46), explícitamente, es referida su actuación junto con la de la pecadora; sería ilógico en la conclusión dejar al aire la frase «Cui minus dimittitur minus diligit», sin aplicársela a él, a quien tan bien cuadra, a quien servía de aviso saludable (a ti poco se te ha debido de perdonar, a juzgar por lo poco que amas), y a quien sin duda, también Jesús venía a llamar a penitencia, si no, ¿para qué ir a comer a su casa? Pero es natural que tratándose de su huésped y de una aplicación dura, ésta sea implícita, aunque fácil de comprender, sobre todo por la alusión de los vv. 44-46. Para decir que se le perdonan sus pecados, o que éstos fueron pocos, en el contexto no hay ningún fundamento. La frase «Cui minus dimittitur minus diligit», aún aplicada a Simón, no exige que se le hubiera perdonado algo; como por ejemplo, puedo yo decir a uno: «a ti poco te debo por el favor que me has hecho», incluso en el supuesto que no haya hecho ningún favor, y por tanto no le deba nada.

3. «*Plus diligit... cui plus donavit*». «*Cui autem minus dimittitur, minus diligit*».—Aquí inmediatamente salta una dificultad a la vista: ¿Para amar mucho al Señor es preciso que se le haya perdonado a uno mucho?, ¿y la Santísima Virgen? S. AGUSTÍN¹⁰⁵, con su fecundo ingenio, da una solución que es seguida por muchos, y que SALMERÓN¹⁰⁶ la concreta: debe amar más «ratione praeservationis quam remissionis». Sin embargo resulta demasiado rebuscado decir que a uno se le ha perdonado, porque se le ha preservado de pecar.

Otra solución es la expuesta, por ejemplo, por el P. PRAT, en consonancia con su interpretación de la parábola¹⁰⁷: «Cui minus dimittitur minus diligit», es decir: el que se le haya perdonado menos es señal de que ama menos. Pero está en franca contradicción con la parábola, donde ciertamente el amor es efecto del perdón.

¹⁰⁵ ML 38, 598.

¹⁰⁶ Op. c., nota 8, p. 307.

¹⁰⁷ Op. c., nota 27, pp. 304-5.

Por estas razones J. PIROT¹⁰⁸ da un sentido particular a dichas expresiones, es decir: valen únicamente en aquellas circunstancias, y no se pueden tomar en un sentido universal. Esto creemos que desvaloriza la parábola, además está sin pruebas, en contra del sentido claramente universal de la frase.

Se puede proponer una solución más obvia. CAGNEIUS¹⁰⁹ explica: «Cui minus dimittitur minus diligit» non est simpliciter intelligendum, sed inter debitores et eos non ingratos; es decir: «ratione dimissionis», ya que a la luz del conjunto, éste es precisamente el supuesto implícito en la parábola: «¿Quis ergo eum plus diligit?», «ratione dimissionis», sino, no tiene sentido la pregunta, pues por otra razón, v. c., porque le adopta por hijo, es evidente que le puede amar el deudor de 50 denarios más que el de 500. Y perfilando más, la interpretación que el mismo Simón le debió dar realmente, en vista del contexto, sería: El amor es señal del perdón; ésta me ha amado mucho, tú poco; el amor de ésta es señal de su perdón, pero «cui minus dimittitur minus diligit», es decir: el que uno ame poco es señal de que se le ha perdonado poco. Como ya hemos insinuado poco antes, al interpretar esta frase: «a ti poco se te ha debido de perdonar, a juzgar por lo poco que amas».

Por tanto, el caso de uno a quien habiéndosele perdonado poco ame mucho, no se opone al sentido de la afirmación de Jesús. Queda la hipótesis de uno, a quien habiéndosele perdonado mucho ame poco, en contra de los vv. 42-43, y de la interpretación que hemos dado al v. 47, «dilexit multum quia remittuntur ei peccata multa», pero que rechazamos por imposible, ya que si no hubiera amado mucho, no se le hubiera perdonado mucho (sobre todo que aquí se prescinde del valor sacramental de la confesión).

4. *Identificación de la pecadora.*—El anónimo en que la deja San Lucas ha suscitado multitud de conjeturas y controversias acerca de su identidad. La tradición y la liturgia latina favorecen la identificación de esta mujer con la Magdalena y la hermana de Lázaro, y la Universidad de París en el siglo XVI llegó a no tolerar la opinión contraria¹¹⁰. Los Padres Griegos, en cambio, favorecen más la distinción. Nosotros expondremos las razones que se dan.

En primer lugar, María de Betania, la hermana de Lázaro, parece claro que no puede identificarse con esta mujer pecadora, ni con María Magdalena. El mismo nombre ya parece indicarlo. ¿Por qué a la hermana de Lázaro, que vivía en Betania, probablemente en su casa,

¹⁰⁸ Op. c., nota 5, p. 81.

¹⁰⁹ Op. c., nota 5, p. 405.

¹¹⁰ Cf. J. B. SOLLERIUS, *Sta. Maria Magd. Act. Sanct. Bolland. Julii 2*, t. 5, p. 189, donde está copiada la sentencia de la Sorbona condenando a Faber Stapulensis (Lefèvre d'Étaples).

diríamos: solariega; y ciertamente de una familia muy conocida en Jerusalén, se la iba a llamar: de Magdala? Las hipótesis, para explicarlo, son demasiado rebuscadas. Si heredó allí tierras ¿no heredaría también su hermana a quien nunca se llama Magdalena?, ¿basta el haber vivido una temporada en una ciudad para recibir su nombre? ¡Y qué gratuito es el imaginar herencias, viajes...!

Los evangelistas cuidadosamente evitan mezclar los nombres, ni llaman nunca a la hermana de Lázaro Magdalena. Separación de nombres inexplicable si se tratase de la misma persona. Más aún, implícitamente la distingue S. Lucas (y nos parece el argumento decisivo, que no admite otra sentencia), pues al narrar en 10, 38 que Jesús entró en casa de Marta, añade: «la cual tenía una hermana llamada María», evidentemente si esta María fuese la Magdalena, *no la hubiese presentado como a una desconocida*. Lo mismo S. Juan en 11, 2, al presentar a María, hermana de Lázaro, si ésta fuera la Magdalena, la presentaría con el nombre con que era más conocida, y que luego la da en su mismo evangelio: María Magdalena.

El carácter de ambas tiene además notas bien distintas: La hermana de Lázaro, contemplativa, es poco activa, por eso Marta se queja de ella; no se atreve a pedir al Señor que resucite a su hermano; parece que espera siempre en su casa al Señor, no que le acompañase sirviéndole. Por estas mismas razones no creemos posible suponerla antes pecadora.

Hay una dificultad seria por Io 11, 2, que dice al presentar a la hermana de Lázaro: «la que ungió al Señor», luego parece se refiere a la unción de la pecadora, ya que la unción de Betania sucedió después, y S. Juan la cuenta en el cap. 12. Sin embargo, por todo lo dicho anteriormente, preferimos interpretar: «la que vosotros sabéis ungió al Señor», pues dicha unción, según la profecía del Señor: «ubicumque praedicatum fuerit hoc evangelium in toto mundo, diceretur et quod haec fecit in memoriam eius» debía ser especialmente conocida ya por los cristianos. Además es raro que contando S. Juan una sola unción, aludiera a otra distinta de la contenida en su evangelio. Para ungió los pies, y secarlos con sus cabellos, si no era costumbre, pudo inspirarse en la acción de la pecadora, sin duda conocida por ella.

¿Podría ser esta mujer pecadora María Magdalena? El argumento más fuerte en contra, aducido por PRAT¹¹¹, es: inmediatamente después de la pecadora, el evangelista muestra a María Magdalena sin suponer entre las dos ninguna relación. Se podría decir que no las identifica por tomar su relato de fuentes diferentes, pero en vez de suponer esto, será necesario dar la razón, lo cual no se hace. Este es el único argumento que se repite, así, por ejemplo: SCHMIT¹¹²,

¹¹¹ *Jésu-Christ*, t. 2, París, 1938, p. 503.

¹¹² Op. c., nota 28, p. 129.

GINNS¹¹³, LEAL¹¹⁴, aunque éste, en su libro *Sinopsis concordada de los cuatro Evangelios*, decía: «No parece probable que María de Betania se puede identificar con la pecadora o María Magdalena. La pecadora y María Magdalena se pueden identificar más fácilmente»¹¹⁵.

Esta opinión, de identificar a la pecadora con la Magdalena, y distinguirla de la hermana de Lázaro, el primero que la defendió, según nuestras investigaciones, fue CALMET en 1736¹¹⁶. Hoy la sostiene también F. M. WILLAM¹¹⁷. Incluso la sentencia antes común entre los latinos y en la liturgia, de la identificación de las dos Marías con la pecadora, la siguen sosteniendo hoy, entre otros, BRUCKBERGER¹¹⁸ y GARCÍA DE ORBISO¹¹⁹.

No es definitiva la razón aducida por PRAT. San Lucas al narrar la predicación de Galilea, la toma de S. Marcos casi al pie de la letra desde el 4, 31 al 6, 19; y desde el 8, 4 al 9, 50. El trozo 6, 19-8, 3 es propio de S. Lucas, no está en S. Marcos; así se explica que cuando introduce en el ministerio galileo su alusión a las mujeres servidoras de Jesús, lo haga dentro de la parte adicional suya. Sin querer de ninguna manera indicar que inmediatamente después de la conversión de la pecadora, la Magdalena le servía ya de antiguo.

También se explica que por delicadeza, al hablar de la pecadora, calle S. Lucas su nombre. Sin embargo, el carácter es idéntico al de la Magdalena: activo y audaz para entrar en la sala del banquete rompiendo con todo, como fue activo y audaz para ir al sepulcro a pesar de la piedra, los guardias... y pedirle luego al jardinero que le diese el cuerpo de su Señor si él se lo había llevado. Le gusta derrochar perfumes para ungir los pies o su cadáver. Siempre obra impulsada por un gran amor al Maestro, que se asoma en abundantes lágrimas por sus ojos¹²⁰ y con facilidad la arroja a sus pies¹²¹.

La pecadora, que al encontrar la paz a los pies del Señor, conoce el profundo significado de la frase de Isaías repetida por S. Pablo¹²²:

¹¹³ Op. c., nota 84.

¹¹⁴ Op. c., nota 29.

¹¹⁵ Madrid, 1954, p. 172.

¹¹⁶ *Dissertatio in tres Marias*, en op. c., nota 62, p. 455 s. SIMÓN-DORADO, en la magnífica obra citada, en la nota 77, p. 575, le atribuye equivocadamente otra sentencia, i.e.: identificar a la hermana de Lázaro con la Magdalena y distinguirla de la pecadora. Pero al final del Art. II: «Mariam Magdalenam et feminam flagitiosam unam feminam esse a Maria sorore Marthae distinctam», escribe: «Ceterum sententiam hanc non veluti assertam, sed tanquam probabiliorem defendimus» (p. 457).

¹¹⁷ *La vida de Jesús en el país y pueblo de Israel* (trad. esp.), Madrid, 1954. Cf. el índice y p. 388.

¹¹⁸ R. L. BRUCKBERGER: *Marie Madeleine*, París, 1952.

¹¹⁹ Op. c., nota 52, p. 236.

¹²⁰ «rigavit pedes meos» (Luc 7, 44) y «Maria... plorans... dum fleret... Maria, quid ploras?» (Jo 20, 11 s.).

¹²¹ «quae tangit eum» (Luc 7, 39) y «Noli me tangere» (Jo 20, 17).

¹²² 52, 7 y Rom 10, 15, respectivamente.

«*Quam speciosi pedes evangelizantium pacem*», bien se puede creer que después de haber cortado con su pasado, sea una de las mujeres que acompañaban al Maestro. Bien lo había merecido, y para ella no tendría ya sentido otro género de vida. Su carácter y su riqueza (el alabastro, el modo de comportarse...) parece indicarnos ya que es una de las mujeres que «*ministrabant ei de facultatibus suis*»¹²³. Más aún, según el estilo de S. Lucas, de completar los cuadros, proyectando hacia el futuro los personajes de que trata, parece que puede ser un argumento más de la identificación de la pecadora con María Magdalena. Como si quisiera acabarnos de decir, como suele, el futuro de la mujer que ha sido despedida con el saludo de la paz. Y esta podía ser la razón de que añadida al evangelio de S. Marcos la alusión a las mujeres.

Lo natural es que la escena tuviera lugar en la ciudad de la pecadora: «*mulier quae erat in civitate peccatrix*», y por eso era conocida por Simón. Si era la Magdalena (natural de Magdala), concuerda muy bien el ambiente de lujo y corrupción de esta ciudad con la figura de Simón, fariseo de espíritu amplio, y con la existencia de la pecadora rica. Naim, una aldea, y Cafarnaum, más puritana, presentan un marco menos adaptado.

Para algunos, como Orígenes, resulta muy duro que la predilecta del Señor, que estuvo al pie de la Cruz, y a quien se aparece en seguida después de la Resurrección, hubiera sido una mujer pecadora, con lo que esto realmente significa. Otros en cambio, como S. Agustín, que conocía bien qué Corazón tiene Cristo, no quiere, por atender a su honra, disminuir su penitencia y la gracia del Señor.

De la Magdalena nos dicen S. Lucas y S. Marcos que el Señor había echado siete demonios (el número siete en hebreo puede indicar simplemente el plural)¹²⁴. Parecen con esto expresar sus pecados, ya que en el mismo sentido se toman siete demonios al final del capítulo 12 de S. Mateo; y si no se refieren a esto, resulta raro que desempeñando un papel tan importante la Magdalena, y siendo sin duda un hecho de gran interés su liberación de los espíritus inmundos, se mencione sin narrarla, como cosa sabida, y ¿cómo habrían de saberla los paganos a quienes se dirige el evangelista, a no ser que se refiera al pasaje de la pecadora? El llamar a los pecados demonios, tropo siempre muy usado, bien pudo ser un eufemismo, ya que nos consta se tenía por más afrentoso ser una mujer pública que estar posesa.

Este argumento, junto con las otras congruencias que hemos notado, hacen probable, a nuestro juicio, la opinión tradicional de que la pecadora innominada por S. Lucas, fuese María Magdalena.

JOSÉ LUIS DE URRUTIA, S. J.

¹²³ Lc 8, 3.

¹²⁴ Cf. v. c. Lc. 17, 4 y Prov. 24, 16.