
CAPÍTULO 4

LUCAS

CONTENIDOS

Evangelio de Lucas es el libro más extenso del Nuevo Testamento. Como Mateo, Lucas sigue el bosquejo del ministerio de Jesús establecido por Marcos: la preparación para el ministerio, el ministerio en Galilea, el viaje a Jerusalén, la Pasión y la resurrección. Pero Lucas añade a este bosquejo básico más elementos de los que encontramos en Marcos. Llama la atención, especialmente, el espacio que dedica al viaje a Jerusalén. Marcos dedica un capítulo, el 10, Mateo dos, el 19 y el 20, mientras que Lucas dedica casi diez capítulos, de 9:51 a 19:27. Debido a la extensión del relato sobre ese período del ministerio de Jesús, Lucas abrevia la narración sobre el ministerio en Galilea (Lucas 4:14–9:17; comparar con la extensión que encontramos en los otros dos Evangelios Sinópticos: Marcos 1:14–8:26; Mateo 4:12–16:12). Pero Lucas no solo modifica la estructura básica dedicando más espacio a ese viaje modificando así la estructura básica, sino que además, introduce bastante material que no aparece en ningún otro Evangelio. Algunas de las parábolas más conocidas como, por ejemplo, el buen samaritano (10:25–37), el hijo pródigo (15:11–32) y el mayordomo infiel (16:1–9) solo aparecen en Lucas. Lucas es el único que recoge el encuentro de Jesús con Zaqueo (19:1–10), la resurrección del hijo de la viuda de Nain (7:11–17) y las palabras de Jesús cuando, desde la cruz, le pide a Dios que perdone a sus verdugos (23:34) y le dice al ladrón que entrará al paraíso (23:43). Más adelante, cuando consideremos cuál fue el proceso de composición del Evangelio de Lucas, intentaremos explicar por qué este Evangelio difiere en este sentido de los relatos de Marcos y Mateo. Pero ahora nos limitamos a ofrecer un bosquejo general del relato de Lucas sobre la vida de Jesús.

El prólogo (1:1–4). Lucas es el único evangelista que comienza su Evangelio con un prólogo formal similar a los prólogos que encontramos en la literatura helena.

Los nacimientos de Juan el Bautista y de Jesús (1:5–2:52). La narrativa sobre la infancia se centra especialmente en dos nacimientos milagrosos y paralelos: el nacimiento de Juan el Bautista, el que anunciaba la llegada del Mesías, y el nacimiento de Jesús. Tanto el nacimiento de Juan (1:5–25) como el de Jesús (1:26–38) son anunciados por ángeles. Leemos sobre el encuentro entre las dos madres expectantes, Elisabet y María, que además son parientes (1:39–45). La canción de alabanza de María (1:46–56) va seguida

de las palabras de alabanza y profecía que el padre de Juan el Bautista, Zacarías, entona en respuesta al nacimiento del niño (1:57-79). Lucas concluye la historia del nacimiento de Juan diciendo que “el niño crecía y se fortalecía en espíritu” (1:80), muy similar a las palabras que usa al final del capítulo 2 para referirse a Jesús: “Y el niño crecía y se fortalecía, llenándose de sabiduría” (2:52). En el capítulo 2, Lucas recoge el nacimiento de Jesús en Belén (2:1-7), la visita de los pastores (2:8-20), la presentación de Jesús en el templo (2:21-40), y la única historia que tenemos sobre la infancia de Jesús (2:41-52).

La preparación para el ministerio (3:1-4:13). Siguiendo el patrón establecido por Marcos, pero incluyendo muchos más detalles, tal como hace Mateo, Lucas narra el ministerio de Juan el Bautista (3:1-20), el bautismo de Jesús (3:21-22) y las tentaciones de Jesús (4:1-13). Al igual que Mateo, Lucas incluye la genealogía de Jesús, aunque las diferencias entre ambas sugieren que han seleccionado líneas de ascendencia diferentes (3:23-38).

El ministerio de Jesús en Galilea (4:14-9:50). Por razones temáticas, Lucas inicia su relato del ministerio público de Jesús con el rechazo que éste experimenta en Nazaret (4:16-30). Así, Lucas pone en boca de Jesús la afirmación de que él es el ungido (el Mesías) que Isaías había anunciado. Acto seguido, pasa a recoger la actividad típica de Jesús: la expulsión de un demonio, una curación, y la proclamación del reino de Dios (4:31-44). A continuación, encontramos una sección en la que hay un contraste entre el interés de los discípulos y la oposición por parte de las autoridades judías. Jesús hace el milagro de la pesca milagrosa, que usa para llamar a Pedro a ser pescador de hombres (5:1-11), y luego sana a un leproso (5:12-16) y a un paralítico (5:17-26). Surge bastante controversia porque a Jesús se le asocia con los pecadores (5:27-32), porque los discípulos de Jesús no siguen las reglas farisaicas del ayuno (5:33-39) y del *Sabat* (6:1-11). Esta unidad finaliza con la elección de los doce (6:12-16). Siguiendo la lógica, después del llamamiento de los doce, Lucas presenta la enseñanza de Jesús sobre el discipulado (6:17-49). El capítulo 7 recoge diferentes milagros—la curación del siervo del centurión (1-10) y la resurrección del hijo de la viuda de Naín (11-17)— y también la enseñanza de Jesús sobre Juan el Bautista (7:18-35) y el episodio en el que una mujer pecadora unge a Jesús (7:36-50). Después de un interludio de transición sobre las mujeres que seguían a Jesús (8:1-3), Lucas subraya la importancia de nuestra reacción ante la Palabra de Dios narrando la parábola del sembrador (8:4-15), que va seguida de la enseñanza de Jesús sobre la lámpara y sobre la necesidad de escuchar (8:16-18), y la definición que Jesús hace de su “familia”, centrándose en las ideas de escuchar y obedecer la Palabra de Dios (8:19-21).

La siguiente unidad presenta cuatro ejemplos de los milagros característicos de Jesús: un milagro sobre la naturaleza, cuando Jesús calma la tempestad (8:22-25); un exorcismo, cuando Jesús sana al endemoniado gadareno (8:26-39); y el episodio en el que Jesús sana a la mujer que sufría una hemorragia y resucita a la hija de Jairo (8:40-56). Lucas concluye su relato del ministerio de Jesús en Galilea con una sección centrada en la identidad de Jesús y la naturaleza del discipulado. Jesús envía a los doce (9:1-9), alimenta a los cinco mil (9:10-17) y Pedro reconoce que Jesús es el “Mesías de Dios” (9:18-27).

Luego sigue la transfiguración (9:28–36), la curación del muchacho endemoniado (9:37–45) y la enseñanza sobre el discipulado (9:46–50).

El viaje de Jesús a Jerusalén (9:51–19:44). En esta larga sección sobre el viaje de Jesús de Galilea a Jerusalén, no es fácil seguir el curso del viaje ni determinar en cada momento dónde está Jesús. Parece que a Lucas le interesa hacer más hincapié en el tema del viaje que en el itinerario preciso que Jesús siguió. Lo que quiere destacar es que Jesús no se detiene; constantemente avanza hacia Jerusalén para consumir la obra que vino a realizar.¹ En esta sección predominan las enseñanzas de Jesús. Lucas empieza con un apartado (9:51–11:13) que continúa centrándose en el discipulado. Después de ser rechazado por algunos samaritanos, Jesús advierte sobre el coste del discipulado (9:51–62). Entonces envía a los setenta y dos predicadores, y se regocija con ellos cuando en su vuelta, éstos le informan del éxito de su misión (10:1–24). En un debate con un maestro de la ley, Jesús usa la parábola del buen samaritano para enseñar sobre el verdadero amor al prójimo. Una discusión entre dos hermanas le brinda a Jesús la oportunidad de volver a subrayar la importancia de escucharle (10:38–42). Esta unidad concluye con la enseñanza sobre el patrón y la prioridad de la oración (11:1–13).

Tal como ya ha hecho anteriormente, llegado este punto Lucas deja por un momento a los seguidores de Jesús y vuelve su mirada hacia los enemigos de Jesús. En 11:14–54, Jesús amonesta a sus enemigos por haberle acusado de sacar demonios en el nombre de Satanás (11:14–28), condena a su generación por no arrepentirse (11:29–32), advierte sobre las tinieblas de la incredulidad (11:33–36) y denuncia a sus adversarios pronunciando los famosos ayes (11:37–54). Los capítulos 12–14 contienen más amonestaciones dirigidas a los enemigos de Jesús, que se entremezclan con la enseñanza que Jesús dirige a sus discípulos. Jesús advierte que estar en contra de Él significa estar en contra de Dios mismo (12:1–12). Después, Jesús habla del tema del dinero usando una parábola para amonestar a un rico arrogante (12:13–21) y confortando a sus seguidores hablándoles del cuidado y de la provisión de Dios (12:22–34). A continuación, enfatiza la necesidad de discernir los tiempos y actuar a la luz de la situación (12:35–13:9). Surge de nuevo gran controversia cuando Jesús sana en *Sabat* (13:10–17; 14:1–6), y también enseña sobre la futura extensión del reino (13:18–21) y los requisitos para entrar en él (13:22–30). El lamento de Jesús sobre Jerusalén recalca el rechazo y la indiferencia por parte de muchos judíos (13:31–35), aspecto que vuelve a mencionar cuando advierte a aquellos que buscan los lugares de honor (14:7–14) y cuando narra la parábola de la gran cena (14:15–24). Esta sección finaliza con otra advertencia sobre el coste del discipulado (14:25–35; cf. 9:57–62).

La Gracia de Dios es el tema de las tres parábolas del capítulo 15, parábolas sobre tres “cosas” que se habían perdido: la oveja (15:1–7), la moneda (15:8–10) y el hijo (15:11–32). El uso adecuado del dinero vuelve a ser el tema del capítulo 16, con las parábolas del mayordomo infiel y del rico y Lázaro. Después de enseñar sobre el servicio fiel (17:1–10), Lucas incluye diversas enseñanzas de Jesús, la mayoría centradas en el reino de Dios y la

¹ “Lucas le quita importancia a todos los datos topográficos, a excepción de aquellos que tienen que ver con Jerusalén. Y el resultado es impactante” (Robert/Feuillet, 230).

respuesta adecuada ante la invitación a formar parte de ese reino (17:11-19:27). En este apartado Jesús alaba la fe del samaritano (17:11-19), enseña sobre la naturaleza del reino y su establecimiento final (17:20-37), anima a tener una fe perseverante (18:1-8) y a ser humildes (18:9-17), advierte sobre los peligros de las riquezas (18:18-30), predice la Pasión (18:31-34) y sana a un ciego (18:35-43). La sección llega a su clímax con el encuentro entre Jesús y Zaqueo (19:1-10), un recaudador de impuestos que personifica al discípulo que, habiéndose arrepentido de forma sincera, lo manifiesta en la forma en que usa sus riquezas. Y esta sección concluye con una parábola sobre la necesidad de usar los recursos que Cristo pone a nuestra disposición (19:11-27). Para finalizar este gran apartado del viaje de Jesús a Jerusalén, Lucas cierra con la entrada triunfal en la gran ciudad (19:28-44).

Jesús en Jerusalén (19:45-21:38). Esta sección recoge lo que Jesús hizo y enseñó en Jerusalén en los días de la Pasión. Lucas relata la purificación del templo (19:45-46) y recopila las enseñanzas de Jesús (19:47-48), incluyendo la enseñanza sobre su autoridad (20:1-8). La parábola de los labradores malvados (20:9-18) va seguida de una serie de intentos fallidos de arrestar a Jesús (20:19-44) y de una advertencia sobre los maestros de la ley (20:45-47). Lucas nos cuenta de la ofrenda de la viuda (21:1-4) y describe la enseñanza de Jesús sobre su regreso en gloria (21:5-36). La sección finaliza con algunas enseñanzas más en el templo (21:37-38).

La crucifixión y la resurrección de Jesús (22:1-24:53). En 9:51-19:44, Lucas se desmarca radicalmente del patrón narrativo sobre el ministerio de Jesús establecido por Marcos y seguido en gran parte por Mateo. Pero en los capítulos 22-23, aunque Lucas sigue añadiendo sus toques distintivos, la narración sigue muy de cerca la de sus predecesores. Lucas inicia la acción relatando la traición de Judas, que entrega a Jesús a las autoridades judías (22:1-6). Luego narra la Última Cena y las enseñanzas que Jesús imparte durante la celebración (22:7-38) y el arresto de Jesús en Getsemaní (22:39-54). Pedro, el discípulo "principal" de Jesús, niega a su maestro, y los soldados se burlan del que iba a morir por el pecado de la humanidad (22:55-65). A continuación aparecen los diferentes juicios: ante el Sanedrín (22:66-71), ante Pilato (23:1-5), ante Herodes Antipas (23:6-12) y de nuevo ante Pilato (23:13-25). Lucas pasa luego a relatar la crucifixión y el entierro de Jesús (23:26-56). En su relato de la resurrección, Lucas no sigue los otros Evangelios. Después del episodio en que se descubre que el sepulcro está vacío (24:1-12), Lucas se centra en la conversación que Jesús tiene con dos discípulos que van de camino a Emaús (24:13-35). De nuevo se aparece ante sus discípulos (24:36-49), y Lucas concluye su Evangelio con una breve referencia a la ascensión (24:50-53).

LUCAS-HECHOS

No se puede hacer un análisis serio del Evangelio de Lucas sin haber tomado una decisión sobre la naturaleza de la relación entre el Evangelio y el libro de los Hechos. Los prólogos de estos dos libros muestran claramente que existe una relación. Los dos co-

mienzan dirigiéndose a la misma persona, Teófilo, y no cabe duda de que “el primer relato” al que hace referencia Hechos 1:1 es el Evangelio de Lucas. Aunque los estudiosos siempre han reconocido la relación existente entre ambos, las implicaciones de esa relación en cuanto al género, el propósito y la teología de Lucas y de Hechos no se estudió de forma profunda hasta la publicación de *The Making of Luke-Acts*, de H. J. Cadbury, en 1927. Desde entonces, muchos han insistido en que Lucas y Hechos forman un solo libro, dividido en dos volúmenes solo por razones logísticas (puesto que había que ceñirse a la extensión del papiro). En algún momento en el proceso de formación del canon, los libros se separaron, con lo que se dio paso a la infeliz tendencia de considerarlos por separado. Así que hoy en día, para hacer referencia a esa estrecha relación se usa el nombre de ambos unidos por un guión.

No obstante, la naturaleza y el alcance de la unidad de Lucas-Hechos sigue siendo un campo en el que aún queda mucha investigación por realizar.² Hoy en día, casi todos los eruditos están de acuerdo en que ambos libros están escritos por el mismo autor,³ y muchos también ven que entre ellos existe una considerable unidad temática. Lucas-Hechos muestra la forma en la que Dios ha actuado en la Historia para cumplir sus promesas a Israel y para crear un cuerpo universal de creyentes formado tanto por judíos como por gentiles. La importancia que tiene Jerusalén tanto en Lucas como en Hechos sirve para reflejar este movimiento. En su Evangelio, Lucas enfatiza (más que los otros Evangelios) el movimiento hacia Jerusalén (p. ej., 9:51; 13:33; 17:11), y el libro de Hechos describe el movimiento de Jerusalén a otros lugares.⁴ Así, Lucas muestra el modo en el que Jesús es el cumplimiento del plan de Dios para Israel como base para salir de Israel y, desde allí, llevar las buenas nuevas de Jesús a todo el mundo. Otros temas importantes como la salvación, la acción del Espíritu Santo y el poder de la Palabra de Dios, irán apareciendo a lo largo de los dos libros.

Pero la discusión empieza cuando hay que hablar sobre el género, el propósito y el desarrollo narrativo de estos libros. Si el Evangelio de Lucas, junto con los otros Evangelios, pertenece al género de las biografías helenas (tal como vimos en el capítulo 2), entonces, ¿qué diremos de Lucas-Hechos? Está claro que el género biográfico, por más que intentemos definirlo de una forma muy general, no describe el libro de Hechos.⁵ La mayoría de los estudiosos colocan este libro en la categoría de “Historia” (ver cap. 7); y es posible acercarse al Evangelio de Lucas como uno se acerca a un tratado de Historia.⁶ Pero Lucas se parece más a Mateo y Marcos, que a Hechos; lo normal es pensar

² Ver especialmente el completo estudio que aparece en J. Verheyden, “The Unity of Luke-Acts: What Are We Up To?” en *The Unity of Luke-Acts*, ed. J. Verheyden, BETL 142 (Leuven: Leuven University Press, 1999), 3–56.

³ Aunque Albert C. Clark no está de acuerdo: *The Acts of the Apostles: A Critical Edition with Introduction and Notes on Selected Passages* (Oxford: Clarendon Press, 1933), 393–408.

⁴ Ver, p. ej., Johnson, 220.

⁵ A pesar de los intentos que Charles H. Talbert de probar lo contrario (*Literary Patterns, Theological Themes, and the Genre of Luke-Acts*, SBLMS 20 [Missoula: SP, 1974]).

⁶ Ver, p. ej., Daryl D. Schmidt, “Rhetorical Influences and Genre: Luke’s Preface and the Rhetoric of Hellenistic Historiography,” en *Jesus and the Heritage of Israel*, ed. David P. Moessner (Harrisburg: Trinity

que Lucas está dentro del mismo género que los demás Evangelios. La falta de una unidad genérica entre Lucas y Hechos nos lleva a preguntarnos hasta qué punto debemos relacionarlos. Y lo mismo ocurre si pensamos en la unidad narrativa de estos libros. Debido a la buena aceptación de la Crítica de la redacción en los últimos años, se han publicado varias obras dedicadas a revelar el esquema narrativo general de Lucas-Hechos.⁷ El más evidente es el paralelismo que hay entre estos dos libros. Ambos comienzan con el descenso del Espíritu Santo, recogen milagros y predicaciones, hacen hincapié en los viajes, y tienen como escenas finales los juicios o interrogatorios. Pero las sugerencias tan detalladas que algunos ofrecen para defender la unidad narrativa de Lucas y Hechos suelen ser poco convincentes, y el gran número de propuestas contradictorias nos habla del alto grado de especulación que hace falta para poder hablar de unidad narrativa.⁸

Por tanto, probablemente deberíamos considerar Lucas y Hechos como dos libros diferenciados, pero con cierta relación.⁹ Es muy posible que Lucas tuviera en mente los dos libros cuando empezó a escribir, y por eso estos libros comparten algunos temas y propósitos. Pero deberíamos respetar el estado canónico de ambos libros y considerarlos por separado al tratar cuestiones como el género, la estructura, el propósito y, hasta cierto punto, la teología.

AUTOR

Como vimos arriba, los estudiosos están de acuerdo en que Lucas y Hechos están escritos por la misma persona. Los prólogos no son el único elemento que relaciona a estos dos libros, sino que tanto el lenguaje y el estilo, como la teología hablan de un mismo autor. Las evidencias internas y externas se unen para apuntar a Lucas, “el médico amado” (ver Col. 4:14), como el autor de ambos libros.

Press International, 1999), 27–60; Gregory E. Sterling, *Historiography and Self-Definition: Josephus, Luke-Acts, and Apologetic Historiography*, NovTSup 44 (Leiden: Brill, 1992); David Aune, *The New Testament in its Literary Environment* (Philadelphia: Westminster, 1987), 77; Ben Witherington III, *The Acts of the Apostles: A Socio-Rhetorical Commentary* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 12–24; François Bovon, *Luke 1: A Commentary on the Gospel of Luke 1:1–9:50*, Hermeneia (Minneapolis: Augsburg/Fortress, 2002), 8.

⁷ Ver, por ejemplo, Robert C. Tannehill, *The Narrative Unity of Luke-Acts: A Literary Interpretation*, 2 vols. (Minneapolis: Fortress Press, 1990); y el comentario sobre Lucas (*The Gospel of Luke*, NICNT [Grand Rapids: Eerdmans, 1997], 6–10) y Hechos (publicación pendiente) de Joel B. Green.

⁸ Ver especialmente, Mikeal C. Parsons y Richard I. Pervo, *Rethinking the Unity of Luke and Acts* (Minneapolis: Fortress Press, 1993). Wikenhauser dice que Lucas escribió el libro de Hechos mucho después de escribir su Evangelio, por lo que deben considerarse por separado (pp. 352–54).

⁹ Ver, p. ej., John Nolland, *Luke 1–9:20*, WBC (Dallas: Word, 1989), xxxiii–xxxiv; Joseph A. Fitzmyer, *The Acts of the Apostles: A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 31 (New York: Doubleday, 1998), 49; Loveday Alexander, *The Preface to Luke's Gospel: Literary Convention and Social Context in Luke 1:1–4 and Acts 1:1*, SNTSMS 78 (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), 145–46. Ver también la discusión que aparece en *The Unity of Luke-Acts*, ed. J. Verheyden.

El prólogo al Evangelio (Lucas 1:1-4) deja bien claro que el autor no fue un testigo ocular del ministerio de Jesús.¹⁰ No obstante, asegura que "las cosas que entre nosotros son muy ciertas" "nos las han transmitido los que desde el principio fueron testigos oculares y ministros de la palabra" (1:1, 2). El tercer Evangelio tiene un interés considerable por los gentiles, por lo que eso podría apuntar a un autor gentil. Está claro que se trataba de un hombre culto, y el griego que utiliza es un griego muy depurado (ver la referencia que aparece en Hechos 1:19 a "su propia lengua"; el arameo no era la lengua de Lucas). El párrafo inicial, como hemos visto, hace uso de un estilo clásico culto (1:1-4). El resto de los dos primeros capítulos tiene fuertes pinceladas semíticas,¹¹ mientras que lo que queda del libro está escrito en un griego helenista que constantemente lleva al lector oír ecos de la Septuaginta. Esta versatilidad nos habla de un autor muy competente.¹²

Pero las evidencias internas más importantes vienen del libro de Hechos. En la última parte de Hechos hay varios pasajes escritos en la primera persona del plural. El "nosotros" parece apuntar a que el autor de Hechos en aquel momento estaba acompañando a Pablo en sus viajes. Contrastando esto con los compañeros que menciona Pablo en sus epístolas, nos queda un grupo reducido de personas, entre los cuales está Lucas. (Elaboraremos más esta cuestión, viendo los argumentos que se han dado tanto a favor como en contra, en el capítulo 7). Un análisis del griego que se usa tanto en Lucas como en Hechos ha servido de argumento para los que creen que Lucas es el autor de ambos, puesto que en los dos libros aparece mucho lenguaje médico.¹³ Pero H. J. Cadbury ha cuestionado este argumento, diciendo que la mayor parte del supuesto vocabulario médico aparece como vocabulario común en los escritos de la época.¹⁴ No obstante, aunque este argumento del vocabulario no sirva, que Lucas sea el autor sigue siendo una hipótesis probable. Y algunos pasajes sí parecen escritos desde la perspectiva de un médico, como por ejemplo cuando Lucas habla de "una fiebre muy alta", mientras que Mateo y Marcos solo hablan de "una fiebre" (Lc. 4:38; Mt. 8:14; Mr. 1:30).¹⁵

¹⁰ Ha habido mucho debate en torno al significado de la palabra *παρηκολούθηκότες* (*parekolouthēkotei*) en el v. 3 del prólogo. Cadbury insiste en que el significado es "habiendo estado en contacto con" y que se refiere a que el autor tuvo que ver al menos con algunos de los sucesos que narra ("The Tradition," en *The Beginnings of Christianity*, Part 1: *The Acts of the Apostles*, by F. J. Foakes Jackson y Kirsopp Lake [London: Macmillan, 1920-33], 2.501-3). Otros, probablemente con más criterio, aseguran que esa palabra simplemente significa "habiendo investigado", lo que no implica que el autor estuviera implicado en los hechos de una forma personal (p. ej., Joseph A. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke I-IX*, 2a ed. [New York: Doubleday, 1983], 297-98).

¹¹ Sobre la importancia del toque semita del lenguaje que encontramos en los caps. 1 y 2, esp. en los llamados himnos, ver Stephen Farris, *The Hymns of Luke's Infancy Narratives: Their Origin, Meaning, and Significance*, JSNTSup 9 (Sheffield: JSOT Press, 1985).

¹² "Compuso su narrativa (*diegesis*) no solo al modo de los antiguos historiadores helenistas, sino también como un literato del periodo del Imperio Romano" (Fitzmyer, *Luke I-IX*, 92).

¹³ Ver especialmente W. K. Hobart, *The Medical Language of St. Luke* (Dublin: Hodges, Figgis, 1882); y también Adolf von Harnack, *Luke the Physician* (New York: Putnam, 1907).

¹⁴ H. J. Cadbury, *The Style and Literary Method of Luke*, HTS 6 (Cambridge: Harvard University Press, 1919).

¹⁵ Alfred Wikenhauser está de acuerdo en que el tipo de lenguaje no prueba que el autor sea médico, pero luego añade: "No obstante, no podemos ignorar la tradición; de hecho, ésta puede sostenerse porque si que

Sin embargo, el argumento principal para señalar a Lucas como autor de Lucas-Hechos proviene de las evidencias externas. A mediados del siglo II, el hereje Marción identificó a Lucas como autor de estos libros. En torno a la misma época, Justino Mártir dice que Lucas escribió unas "memorias de Jesús", añadiendo que el autor había sido compañero de Pablo (*Diálogo con Trifón* 103.19). Muy poco después, el Canon Muratorio hace la misma identificación (c. 180-200?¹⁶). En *Adversus Haereses*, Ireneo afirma que Lucas, un médico, y compañero de Pablo, es quien escribió el Evangelio (3.1.1, 3.14.1). El llamado prólogo "antimarcionita" al Evangelio de Lucas también da por sentado que Lucas es el autor, explicando que era de Antioquía y médico de profesión.¹⁷ A principios del siglo II, Tertuliano describe el tercer Evangelio como un resumen del Evangelio de Pablo (*Adversus Marcion* 4.2.2 y 4.5.3). El manuscrito más antiguo de Lucas, el Papiro Bodmer XIV, citado como P⁷⁵ y fechado entre 175-225 d.C., atribuye el libro a Lucas.¹⁸ Algunos dicen que estas identificaciones solo son el producto de un meticuloso escrutinio de las evidencias internas. Pero eso es muy poco probable.¹⁹ Existen tres razones que nos llevan a tomarnos la tradición muy en serio. La primera, aunque tanto Lucas como Hechos son obras anónimas, es decir, no hay ninguna mención explícita sobre la autoría, es muy poco probable que circularan sin estar asociados a alguna persona o autoridad. Tal como dice Martin Dibelius, es muy extraño que un libro en el que aparece el nombre del destinatario no contenga el nombre de la persona que lo ha escrito (probablemente el nombre del autor aparecía en una nota o etiqueta que acompañaba al libro en sí).²⁰ La segunda razón consiste en que en la Iglesia primitiva nadie discute que Lucas sea el autor. Tanto Ireneo como Tertuliano escriben como si no hubiera duda alguna de que Lucas es el autor de estos dos libros. Y la tercera, si el nombre de Lucas no estuvo asociado al Evangelio desde el principio, es difícil entender que lo estuviera más tarde. Sabemos que la tendencia en la Iglesia primitiva era asociar a los apóstoles

es cierto que el autor muestra una familiaridad especial con la terminología médica (cf. p. ej., Lc. 4.38; 5.12; 8.44; Hch. 5.5-10; 9.40), e indiscutiblemente describe las enfermedades y las curas desde el punto de vista de una persona entendida (p. ej., Lc. 4.35; 13.11; Hch. 3.7; 9.18)" (*New Testament Introduction* [ET New York: Herder, 1963], 209). Loveday Alexander ha argumentado que el prefacio de Lucas es muy parecido a la prosa técnica o a los "tratados científicos" del mundo heleno, justamente el tipo de estilo que un médico usaría (*The Preface to Luke's Gospel*, 176-77).

¹⁶ Sobre la fecha del fragmento muratorio, ver cap. 4, n. 7.

¹⁷ El prólogo lo encontrará, tanto en griego como en latín, en Kurt Aland, *Synopsis Quattuor Evangeliorum* (Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt, 1964), 533. R. G. Heard cita también el texto griego, ofreciendo una traducción en inglés ("The Old Gospel Prologues," *JTS* 6 [1955]: 7).

¹⁸ Fitzmyer, *Luke-LX*, 35-36. Nótese el comentario de Kirsopp Lake sobre los títulos de los Evangelios: "¿Por qué no deberíamos aceptar este testimonio? Nunca nadie ha encontrado una razón por la que no debamos aceptarlo, ya que las evidencias nos muestran que en la Antigüedad no existía la tendencia al anonimato" (p. 4).

¹⁹ E. Earle Ellis dice que antes de la mitad del siglo II alguien realizó "una labor detectivesca muy hábil" para llegar a la conclusión de que apostar por la autoría anónima de este Evangelio era entrar en "un ejercicio de improbabilidades" (*The Gospel of Luke*, 2a ed. [London: Marshall, Morgan & Scott, 1974], 42).

²⁰ M. Dibelius, *Studies in the Acts of the Apostles* (ET: London: SCM, 1956), 148. El afirma que "ambos escritos, el Evangelio y el libro de Hechos, desde el principio se entregaron al público lector con el nombre de Lucas como autor" (p. 89).

con los libros del Nuevo Testamento. Por tanto, el hecho de que se le atribuya a alguien que no fue apóstol la autoría de casi un cuarto del Nuevo Testamento habla clarísimamente de la autenticidad de la tradición.

Según Colosenses 4:10-14, normalmente se ha dicho que Lucas era gentil. En los versículos 10-11a de este pasaje, Pablo transmite saludos de parte de tres hombres, y a continuación dice: "estos son los únicos colaboradores conmigo en el reino de Dios que son de la circuncisión". A continuación transmite los saludos de Epafras y de Lucas. La inferencia más lógica es pensar que Lucas no es uno de esos colaboradores "de la circuncisión", es decir, que no es judío. Algunos estudiosos cuestionan esta conclusión y ofrecen algunos argumentos para decir que Lucas sí era judío.²¹ Pero no son muy convincentes. Otra sugerencia con algo más de mérito es la de aquellos que dicen que Lucas era un hombre temeroso de Dios, un gentil que simpatizaba con el judaísmo, pero que nunca se llegó a convertir.²² Una hipótesis así explicaría, por un lado, Colosenses 4:10-14 y el énfasis que los escritos de Lucas hacen en los gentiles y, por otro, el gran conocimiento que el autor tiene del Antiguo Testamento (en griego) y del judaísmo.

PROCEDENCIA

La tradición temprana (el prólogo antimarcionita, c. 175, es el más temprano) dice que Lucas era de Antioquía;²³ pero apenas existen evidencias de ello, por lo que no podemos estar seguros. Esa misma tradición, con al menos una más (el prólogo monarquiano) asegura que Lucas escribió su evangelio en la región de Acaya. Algunos estudiosos se inclinan a creer esta tradición,²⁴ y es cierto que encajaría con la información que tenemos si Lucas se hubiera quedado en Roma hasta que Pablo salió de la prisión, y luego fue a Grecia y escribió su Evangelio. Pero las evidencias son muy débiles. Otras tradiciones (p. ej., algunos manuscritos de Lucas más tardíos) dicen que Roma fue el lugar de composición, pero no se sabe en qué se basan para decir algo así. Al final, hemos de reconocer que no hay suficientes evidencias para asociar este Evangelio a una región en particular. Acaya es una conjetura razonable, pero no deja de ser una conjetura.

FECHA

La fecha del Evangelio de Lucas guarda una relación cercana con las fechas de Marcos y Mateo. Si Lucas usó Marcos como fuente primaria para la elaboración de su Evangelio, como

²¹ E.g., Ellis, *The Gospel of Luke*, 52-53. Fitzmyer argumenta que Lucas era un semita no judío (*Luke I-IX*, 41-47). La sugerencia de John Wenham de que debemos identificar a Lucas con Lucio de Cirene, pariente de Pablo y uno de los setenta ("The Identification of Luke," *EQ* 63 [1991]: 3-44), no se sostiene por ningún lado.

²² Ver, p. ej., Darrell Bock, *Luke 1: 1:1-9:50*, vol. 1, BECNT (Grand Rapids: Baker, 1994), 5-7.

²³ Otra pequeña evidencia a favor de Antioquía es el hecho de que D y otras autoridades presentan Hechos 11:28, que ubica los sucesos en Antioquía, como uno de esos pasajes en primera persona del plural.

²⁴ P. ej., Brown, 270-71.

argumenté en el capítulo 2, Lucas debió escribirse un poco después que Marcos. Y está claro que Lucas ha de ser anterior a Hechos, puesto que Hechos da por sentada la existencia de Lucas (ver Hechos 1:1). En el estudio académico existen dos opciones en cuanto a la fechación del Evangelio de Lucas: la década de los años 60 y 75-85.²⁵ Primero consideraremos algunas de las razones que apuntan a los años 60.

1. Hechos no menciona los sucesos más importantes del periodo entre el año 65 y el 70: no menciona la persecución por parte de Nerón, ni las muertes de Pedro y Pablo, ni la destrucción de Jerusalén en manos de los romanos. No se menciona ningún suceso importante posterior al año 62.

2. Lucas dedica la mayoría de la última parte de Hechos a describir el arresto de Pablo, los juicios a los que se tuvo que enfrentar, y su viaje a Roma. Lo normal hubiera sido que acabara la historia y nos dijera qué le había ocurrido a Pablo al final. Pero acaba su libro diciendo que Pablo está encarcelado en Roma. Esa podría ser la fecha en la que Lucas finalizó su libro (en torno al año 62).

3. Si Lucas nos dice que la profecía de Agabo sobre que habría una gran hambre en toda la Tierra se cumplió (Hch. 11:28), cómo no iba a recoger el cumplimiento de la profecía de Jesús sobre la caída de Jerusalén (Lc. 21:20) si ésta se hubiera dado. La inferencia que sacamos es que aún no había ocurrido.

4. La lectura más probable de las Epístolas Pastorales es que Pablo salió de la custodia romana descrita al final de Hechos y regresó a la parte oriental del Mediterráneo para seguir con su ministerio, incluyendo el ministerio en Éfeso. Pero en Hechos 20:25, 38 Pablo dice que no verá más a los efesios. Si la última visita a Éfeso ya había tenido lugar, lo normal sería que Lucas recogiera ese hecho de algún modo.

5. Las Epístolas Paulinas eran muy apreciadas para la Iglesia primitiva, pero no se mencionan en todo el libro de Hechos. Cuánto más tarde fechemos Hechos, ¿cómo explicar que Hechos no las mencione?

6. Sería extraño que, después de la persecución por parte de Nerón, un escritor cristiano hiciera un retrato de Roma como el que encontramos en Lucas-Hechos.

Es cierto que todos estos puntos no tienen la misma fuerza. Pero juntos tienen el peso suficiente para poder decir que la tesis de que Lucas se escribió en los años 60 es de una probabilidad considerable. Uno de los puntos más importantes es el que hecho de que en ninguna de las obras de Lucas se menciona la caída de Jerusalén. Es casi imposible que un escrito que se centra en la naturaleza y la continuidad teológica de Israel y del pueblo de Dios pase por alto un suceso tan importante en la historia del pueblo judío.²⁶ Por tanto diremos que, junto con muchos otros estudiosos, nos decantamos por la fecha de los años 60.²⁷

²⁵ Algunos estudiosos defienden fechas aún más tempranas, y también más tardías. John Wenham, por ejemplo, dice que Lucas se escribió en el periodo 57-59 dC. (*Redating Matthew, Mark, and Luke*, 230-38); mientras que J. C. O'Neil (*The Theology of Acts in Its Historical Setting* [London: SPCK, 1961], 1-53) y John Drury dicen que es de principios del siglo II (*Tradition and Design in Luke's Gospel: A Study in Early Christian Historiography* [Atlanta: John Knox, 1976], 15-25).

²⁶ Para J. A. T. Robinson, este punto es la clave de la fechación temprana que le atribuye a casi todos los documentos neotestamentarios (*Redating the New Testament* [Philadelphia: Westminster, 1976]).

²⁷ Ver especialmente Leon Morris, *The Gospel According to St. Luke: An Introduction and Commentary*,

No obstante, es cierto que si optamos por una fecha tan temprana, surgen algunos problemas, problemas que han llevado a otros estudiosos del tema a fechar este Evangelio después del año 70 (normalmente hablan del período entre el año 75 y el 85).²⁸ A continuación, consideraremos esos problemas y responderemos a sus argumentos.

1. La versión de Lucas de la predicción que Jesús realiza sobre la caída de Jerusalén hace referencia a sucesos más concretos. En Marcos (supuestamente la fuente de Lucas), Jesús dice “cuando veáis la abominación de la desolación” en el templo (Marcos 13:14). Pero Lucas lo cambia y recoge lo siguiente: “cuando veáis Jerusalén rodeada de ejércitos” (Lucas 21:20). Ésta es una información más exacta, que recoge la invasión de Jerusalén por parte de las legiones romanas. Se dice que hay otros pasajes de Lucas en los que también aparecen descripciones que parecen hechas después de que el suceso en cuestión hubiera tenido lugar (Lc. 13:35a; 19:43–44).²⁹ Antes estos argumentos, podemos decir dos cosas. En primer lugar, ese argumento refleja, en cierto sentido, un condicionamiento producto de una idea preconcebida, la idea de que lo sobrenatural no es posible y, por tanto, Jesús no pudo predecir las circunstancias de la caída de Jerusalén. Una vez entendemos la naturaleza de la persona de Jesús de los Evangelios, no podremos dudar de su poder para predecir el futuro. En segundo lugar, las predicciones sobre la caída de Jerusalén en Lucas son, de hecho, considerablemente vagas; además, contienen el vocabulario típico que en aquella época se usaba para describir las técnicas de sitio.³⁰ Ciertamente es que, como explica Philip Ester, Lucas también incluye detalles que normalmente no se asocian con el sitio de una ciudad.³¹ Pero no ignoremos que muchos de los detalles que encontramos en Lucas reflejan el lenguaje que en el Antiguo Testamento se utilizaba para describir el juicio de Dios sobre las infidelidades al pacto.³² Por tanto, diremos que en las predicciones de Lucas de la caída de Jerusalén no hay nada que apunte a que Lucas escribió después de ese suceso histórico.

2. Un buen grupo de académicos sostiene que Lucas usó el Evangelio de Marcos para elaborar el suyo propio. Pero si fechamos el Evangelio de Marcos a mediados de los años 60 o un poco más tarde, entonces Lucas no se pudo escribir antes de los años 70. Está claro que para que este argumento sea válido, Lucas tendría que haber

TNTC (Grand Rapids: Eerdmans, 1974), 22–26. Ver también L. Howard Marshall, *The Gospel of Luke: A Commentary on the Greek Text*, NIGTC (Grand Rapids: Eerdmans, 1978), 33–35; Bock, *Luke 1:1–9:50*, 16–18.

²⁸ Ésta es la posición dominante entre la crítica académica. Ver, p. ej., Brown, 273–74; Fitzmyer, *Luke I–IX*, 53–57.

²⁹ Ver, para una breve presentación, Fitzmyer, *Luke I–IX*, 54.

³⁰ Bo Reicke dice que la afirmación de que esta profecía está escrita después de que el suceso en sí tuviera lugar es “un buen ejemplo del dogmatismo no crítico que muchas veces invade el estudio del Nuevo Testamento”, y dice que en ninguno de los Sinópticos encontramos una profecía que coincida de forma exacta con lo que ahora sabemos sobre la destrucción de Jerusalén (“Synoptic Prophecies of the Destruction of Jerusalem,” en *Studies in New Testament and Early Christian Literature*, ed. D. E. Aune [Leiden: Brill, 1972], 121).

³¹ Philip F. Esler, *Community and Gospel in Luke-Acts*, SNTSMS 57 (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), 27–30.

³² Ver, p. ej., Darrell Bock, “Gospel of Luke,” en *DJG*, 499.

usado Marcos en su forma final, y un buen número de eruditos cuestiona que eso fuera así. No obstante, son muchos los eruditos que están convencidos de que Lucas usó Marcos, y nosotros mismos hemos defendido esa idea en el capítulo 2. Pero el tema de la fechación de Marcos sigue siendo cuestión de debate. Aunque la mayoría de estudiosos prefiere fechar Marcos a mediados o finales de los sesenta, en el capítulo 4 nosotros argumentamos que el segundo Evangelio podría remontarse incluso a finales de los años 50. Y dado que tanto Marcos como Lucas estaban en el grupo de colaboradores de Pablo, Lucas podría haber obtenido una copia de Marcos justo después de que éste redactara su Evangelio.

3. Lucas dice en su prólogo que “muchos” han tratado de escribir sobre la vida y la importancia de la persona de Jesús (1:1). Para que Lucas pudiera conocer y evaluar esos escritos que parece ser que estaban en circulación, tenía que haber pasado un tiempo considerable. Pero, ¿cuánto tiempo? Si fechamos el último suceso del Evangelio en el año 30 dC., y Lucas escribe en los años 60, los predecesores de Lucas habrían tenido más de treinta años para elaborar esos escritos. Está claro que ese periodo de tiempo es más que suficiente.

4. Existe aún otro argumento, más amplio y más subjetivo, que tiene que ver con algunos de los peculiares énfasis de la teología de Lucas. Una interpretación popular del desarrollo del cristianismo temprano sostiene que la Iglesia pasó de una creencia ferviente en la venida inminente del Jesús glorificado a la resignación. Y con aquel cambio en la comprensión escatológica, se dio también una revisión teológica. Concretamente, y centrándonos en el tema que tenemos entre manos, el problema de “la tardanza de la parusía” dio lugar a un movimiento teológico llamado “catolicismo temprano”. Este nombre refleja el hecho de que los cristianos, que aceptaron que iban a estar en la Tierra durante un largo periodo, se vieron obligados a sustituir aquella Iglesia carismática de los inicios por una Iglesia institucional. Y Lucas, o al menos eso dicen algunos, refleja ese movimiento hacia el catolicismo temprano. En su Evangelio las referencias a la venida de Jesús son poco importantes, y en el libro de los Hechos habla con frecuencia de la Iglesia y de su liderazgo. Hablaremos de la escatología de Lucas más adelante, y aquí no tenemos espacio para tratar el tema del “catolicismo temprano”. Es cierto que Lucas presenta una perspectiva teológica diferente a la de Marcos y Mateo; y es cierto también que no hace tanto énfasis en la segunda venida de Cristo. Pero no hay razón alguna para pensar que esta falta de énfasis signifique que es un documento más tardío. Y tampoco la hay para pensar que en Hechos encontramos un especial interés por la iglesia “institucional”.³³ Muchos críticos creen que los diferentes énfasis teológicos de los libros del Nuevo Testamento son producto del paso del tiempo, de los largos periodos de tiempo que hay entre unos libros y otros, cuando en realidad no son más que el reflejo de unas circunstancias y unos propósitos diferentes.

El único argumento realmente importante para decir que Lucas pudo escribirse después del año 70 dC. es el argumento de que Marcos debería fecharse a mediados

³³ Sobre esta cuestión, ver especialmente I. Howard Marshall, *Luke: Historian and Theologian*, 2a ed. (Grand Rapids: Zondervan, 1988), 81-83, 212-15.

de los años 60 como muy temprano. Pero hemos encontrado razones que nos llevan a pensar que no es necesario fechar el segundo Evangelio tan tarde. Y si Marcos se escribió a principios de los 60, Lucas se podría haber escrito a mediados o finales de esa misma década.

DESTINATARIO(S)

Siguiendo la convención de la literatura griega, Lucas abre su Evangelio con un prólogo en el que reconoce a sus predecesores, explica su propósito, y menciona al destinatario de su tratado, Teófilo. Puesto que “Teófilo” es la transliteración de una palabra griega que significa “aquel que ama a Dios”, algunos estudiosos han sugerido que Lucas no escribía a una persona concreta, y usa ese nombre como un término genérico. Es decir, que Lucas escribe a todas las personas que aman a Dios. Pero la interpretación más natural es que que Lucas tenga en mente a una persona en particular.³⁴ Puede que esta persona se llamara Teófilo, o puede que Lucas use un “alias” para no desvelar la verdadera identidad de esa persona.³⁵ Como dice “excelentísimo Teófilo” (κράτιστε [*kratiste*]), es posible que Teófilo fuera una persona de cierto rango, tal vez un aristócrata romano (comparar con Hechos 24:3 y 26:25).³⁶ De hecho, Teófilo podría ser el patrón de Lucas, el mecenaz que cubrió los costes de escribir una obra así. Puesto que Lucas escribe para convencer a Teófilo de la “verdad precisa acerca de las cosas que han sido enseñadas” (Luke 1:4), es probable que éste fuera recién convertido.

No obstante, aunque dirigido a una persona concreta, es muy probable que Lucas tuviera en mente un público más amplio. Teófilo, aunque es muy probable que se trate de un personaje real, se toma como representante del tipo de gente al que Lucas dirige sus dos libros.³⁷ Probablemente no era un tipo de gente de la misma clase social que Teófilo, pero sí del mismo trasfondo gentil.³⁸ Y creemos que Lucas escribe su libro pensando en destinatarios gentiles porque encontramos muchos elementos que así lo indican: su interés por situar los acontecimientos del Evangelio en el contexto de la Historia (p. ej., Luke 2:1; 3:1–2); el énfasis que hace en las implicaciones universales del Evangelio

³⁴ Ver, p. ej., Alexander, *The Preface to Luke's Gospel*, 188.

³⁵ Ver, p. ej., Martin Hengel, *The Four Gospels and the One Gospel of Jesus Christ* (Harrisburg: Trinity Press International, 2000), 102.

³⁶ *Ibid.*; contrastar con Alexander, *The Preface to Luke's Gospel*, 188–93.

³⁷ “La dedicatoria formal que encontramos en este documento, dirigida a Teófilo, y en un registro (‘Su Excelencia’) que apunta a que ocupaba un alto cargo en las instituciones romanas, sugiere que el autor ya pensó en la publicación de su obra y en una publicación que llegara más allá de la Palestina en la que Jesús se movió” (G. B. Caird, *The Gospel of St Luke* [Harmondsworth: Penguin, 1963], 14). También es posible que Lucas tan solo mencionara a Teófilo porque éste era su patrón, y no porque fuera el representante de un grupo de personas (ver Achtemeier/Green/Thompson, 155).

³⁸ Son muy pocos lo que no están de acuerdo con esta conclusión. Un ejemplo es Jacob Jervell, según el cual el énfasis que hay en las relaciones judeocristianas sugieren que los destinatarios de Lucas-Hechos son judeocristianos (*The People of God: A New Look at Luke-Acts* [Minneapolis: Augsburg, 1972], esp. 173–77).

(p. ej., su genealogía empieza con Adán, a diferencia de la de Mateo, que empieza por Abraham); la omisión de material que se centra en la ley judía (p. ej., la antítesis de Mateo 5; la controversia sobre la "impureza" [Marcos 7:1-23]); su tendencia a sustituir los títulos judíos por el equivalente en griego (p. ej., "Maestro" o "Rabí" por "Señor"); el énfasis que hace en los conversos gentiles en el libro de Hechos.³⁹ Algunos eruditos van aún más lejos; sugieren que la combinación de ese interés por los gentiles y el hecho de que parece que los lectores conocen el Antiguo Testamento y el judaísmo apuntan a que los destinatarios eran temerosos de Dios, gentiles que, antes de su conversión, ya tenían cierta simpatía por el judaísmo.⁴⁰ Ésta es una teoría posible, pero muy poco probable. Muy poco probable es también la tradición de que Lucas escribiera solo a una localidad o zona concreta. Algunos estudiosos están de acuerdo con la tradición de que esa zona era Grecia,⁴¹ pero esa tradición es bastante tardía y no estaba muy extendida. Y en todo caso, quizá debiéramos aceptar la posibilidad de que Lucas, al igual que los otros Evangelios, no fue escrito pensando en una localidad concreta, sino en un tipo de lector concreto.⁴²

PROPÓSITO

De nuevo, cualquier análisis o estudio sobre el propósito de Lucas a la hora de escribir su Evangelio debe tener en cuenta la relación que hay entre este Evangelio y el libro de Hechos. Más arriba sugerimos que lo más adecuado es una posición intermedia. Está claro que la intención de Lucas es que leamos cada uno de esos dos libros recordando la relación que tienen entre ellos, pero no tiene mucho sentido irse al extremo y decir que originalmente eran una unidad narrativa. El lector debería apreciar los puntos en común, pero también debería saber ver cada libro como una unidad independiente. Creemos que esta postura es la adecuada a la hora de considerar el propósito del Evangelio de Lucas.

Empecemos con la declaración que el propio Lucas hace en el prólogo sobre su propósito. Escribe el Evangelio para que Teófilo "sepa la verdad precisa de las cosas que le han sido enseñadas". La expresión "verdad precisa" (ἀσφάλεια [*asphaleia*]) recoge la idea de certeza. Lucas quiere que Teófilo, y otros conversos como él, tengan plena certeza en sus mentes y corazones de la verdad y del significado último de que lo que Dios ha hecho en Cristo. Cuando Lucas escribió su Evangelio, la Iglesia primitiva se había separado del judaísmo y ya había empezado a experimentar hostilidad por parte de muchos judíos. A la vez, el pequeño e incipiente movimiento cristiano tenía que competir con una mezcla de alternativas religiosas y filosóficas que inundaban el mundo grecorromano. ¿Por qué Teófilo debía pensar que de entre todas aquellas alternativas, la única religión "válida" era el

³⁹ En cuanto a estas ideas, y otras, ver, p. ej., Fitzmyer, *Luke I-IX*, 58-59.

⁴⁰ P. ej., Walter L. Liefeld, "Luke," en EBC 8.802; Nolland, *Luke 1-9.20*, pp. xxxii-iii; Bock, *Luke 1:1-9:50*, 14-15.

⁴¹ Brown, 270-71.

⁴² Ver el argumento de Richard Bauckham, "For Whom Were the Gospels Written?" en *The Gospels for All Christians* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 9-48.

cristianismo? ¿Por qué debía creer que el verdadero pueblo de Dios, los verdaderos herederos de las promesas del Antiguo Testamento, no eran los judíos, sino los cristianos? Y si nos centramos en la cuestión más fundamental, ¿por qué Teófilo debía creer que Dios se había revelado de una forma definitiva en Jesús de Nazaret? El Evangelio de Lucas, junto con el libro de Hechos, está pensado para responder a estas preguntas y dar a los nuevos conversos una “razón de la esperanza que hay en ellos”.⁴³

COMPOSICIÓN

Como vimos en el capítulo 2, la relación que Lucas mantiene con los Evangelios de Marcos y Mateo es bastante compleja. Los eruditos están convencidos de que las semejanzas verbales entre los tres evangelistas dan fe de que entre ellos existe una relación literaria; y la mayoría también concluye que Marcos es el término medio de los tres. No repetiremos aquí los argumentos que nos llevan a estar de acuerdo con la opinión general de que Marcos no solo es el término medio entre Mateo y Lucas, sino que además es anterior a ellos y su principal fuente literaria (ver cap. 2). Pero Mateo es el que más sigue el texto de Marcos. Mateo usa (aunque a veces de forma abreviada) el 90 por ciento del material de Marcos; mientras que Lucas solo usa el 55 por ciento.⁴⁴ Se puede decir que el 40 por ciento del Evangelio de Lucas proviene del material de Marcos. Por tanto, más de la mitad del Evangelio de Lucas proviene de una fuente diferente a Marcos. Y en torno a un 20 por ciento de ese material que no proviene de Marcos tiene paralelos en Mateo.

Como vimos en el capítulo 2, algunos estudiosos creen que la explicación más simple de esta semejanza es que Lucas usó el Evangelio de Mateo.⁴⁵ Pero esta teoría es tan poco probable, que la mayoría de eruditos asegura que Lucas y Mateo usaron una misma fuente: cada uno, de forma independiente, utilizó una fuente que luego se perdió, y a la que se designa como la fuente “Q”. Creemos que ésta es una hipótesis muy probable, aunque no podemos llegar a saber cómo era esa fuente: ¿Era oral? ¿Escrita? ¿Era un solo documento? ¿Varios documentos? No podemos saberlo (ver, de nuevo, el cap. 2). Pero aún nos queda por explicar la procedencia de un 40 por ciento del Evangelio de Lucas. Este material tradicionalmente se ha llamado “L”, y durante el auge de la Crítica de fuen-

⁴³ Los comentaristas de Lucas más recientes están de acuerdo en general sobre este propósito central. Ver, p. ej., Bock, *Luke 1:1–9:50*, 14–15; Green, *The Gospel of Luke*, 21–25.

⁴⁴ Estos datos están extraídos de B. H. Streeter, *The Four Gospels: A Study of Origins* (London: Macmillan, 1924), 160.

⁴⁵ Ver esp. Mark Goodacre, *The Case Against Q: Studies in Markan Priority and the Synoptic Problem* (Harrisburg: Trinity Press International, 2002); Ídem, *The Synoptic Problem: A Way through the Maze* (New York: Sheffield Academic Press, 2001); Michael D. Goulder, *Luke: A New Paradigm*, 2 vols.; JSNTSup 20 (Sheffield: JSOT Press, 1989); Allan J. McNicol, David L. Dungan, y David B. Peabody, *Beyond the Q Impasse: Luke's Use of Matthew* (Valley Forge: Trinity Press International, 1996). Ver también, A. Farrer, “On Dispensing with Q,” en *Studies in the Gospels*, ed. D. E. Nineham (Oxford: Oxford University Press, 1955), 55–58; Drury, *Tradition and Interpretation*, 120–73.

tes se creía que provenía de una sola fuente. Pero hoy, la mayoría de los eruditos cree que se trataba de una serie de fuentes, que irían desde conversaciones personales hasta breves escritos. Por ejemplo, la narración sobre el nacimiento de Jesús, salpicada de toques semitas, podría venir de una fuente; lo mismo que algunas de las parábolas que aparecen en la sección central del Evangelio.⁴⁶ Llegado este punto, debemos recordar que Lucas tuvo muy buenas oportunidades de recopilar material para la elaboración de su Evangelio. Gracias a los pasajes de Hechos en los que Lucas habla en plural ("nosotros"), sabemos que el evangelista pasó dos años en Palestina mientras Pablo languidecía en prisión (ver Hechos 21:8; 24:27; 27:1). Es fácil imaginarle, no solo recopilando documentos escritos, sino también escuchando atentamente la enseñanza que las comunidades cristianas se transmitían de forma oral, y entrevistando a aquellos que habían sido testigos del ministerio de Jesús.

En cuanto a las fuentes de Lucas, tenemos que tratar también la hipótesis de un "Proto-Lucas." Como hemos visto más arriba, Lucas no solo utiliza el texto de Marcos bastante menos que Mateo, sino que además, su parte central, en la que Jesús va de Galilea a Jerusalén, no tiene paralelos ni en Mateo ni en Marcos. El relato de la Pasión que aparece en Lucas, aunque mantiene el mismo bosquejo que encontramos en Mateo y Marcos, contiene bastantes elementos distintivos y únicos. Y, lo que quizá llama más la atención es que Lucas tiende a colocar el material de Marcos en bloques. Todas estas consideraciones sugieren que Lucas podría haber escrito una primera edición de su Evangelio usando Q y "L", y luego, una segunda añadiendo el material de Marcos.⁴⁷ Incluso podríamos atrevernos a hacer una reconstrucción histórica: basándose en los descubrimientos que hizo en Palestina, Lucas realizó una primera edición de su Evangelio ("Proto-Lucas"); más tarde, después de llegar a Roma y de encontrar una copia de Marcos (escrita recientemente en Roma), quiso integrar parte de ese material, para lo cual tuvo que realizar una nueva edición.⁴⁸ La hipótesis de Proto-Lucas ha suscitado mucha crítica.⁴⁹ Sea como sea, está claro que no deberíamos ver el Proto-Lucas como un Evangelio acabado, sino más bien como un primer borrador de lo que más adelante llegaría a ser el Evangelio de Lucas. No obstante, aunque reconocemos que esta hipótesis no es más que eso, una hipótesis, algo que no se puede probar, a nuestro entender es una propuesta de un mérito considerable.

También debe quedar claro que Lucas no utiliza de forma servil las fuentes de las que se nutre. Algunos de los cambios que hace del texto de Marcos suponen una mejora del estilo. Veamos tan solo un ejemplo. Marcos, quizá por influencia semita, usa mucho la parataxis (construcciones unidas simplemente con una "y"); Lucas tiende a sustituir la parataxis por genitivos absolutos u otras proposiciones subordinadas. Podríamos suponer que hizo lo

⁴⁶ En cuanto al primer ejemplo, ver Farris, *The Hymns of Luke's Infancy Narrative*, y, en cuanto al segundo, Craig Blomberg, "Midrash, Chiasmus, and the Outline of Luke's Central Section", en *Gospel Perspectives*, vol. 3, ed. R. T. France y David Wenham (Sheffield: JSOT Press, 1983), 217-61.

⁴⁷ Ver esp. Streeter, *Four Gospels*, 199-221; Vincent Taylor, *The Passion Narrative of St. Luke: A Critical and Historical Investigation*, ed. Owen E. Evans, SNTSMS 19 (Cambridge: Cambridge University Press, 1972); Friedrich Rehkopf, *Der lukanische Sonderquelle*, WUNT 5 (Tübingen: Mohr-Siebeck, 1959).

⁴⁸ Pero, ¿sobrevivirían los manuscritos a un viaje tan accidentado?

⁴⁹ Ver, p. ej., Guthrie, 203-7; Fitzmyer, *Luke I-IX*, 90-91.

mismo con la fuente Q.⁵⁰ Lucas también abrevia el texto de Marcos omitiendo detalles que no son necesarios para el objetivo que se ha marcado. Por ejemplo, en la parábola del sembrador, Lucas usa 90 palabras, mientras que Marcos usa 151 (Lc. 8:4-8; Mr. 4:1-9). Las omisiones de Lucas normalmente tienen que ver con sucesos que ha incluido en algún otro lugar, por influencia, aparentemente, de las otras fuentes que usó. Pero todo este tema es bastante complejo, pues Lucas a veces incluye material de dos historias, creando un “doble-te”. Así, aunque las palabras de Jesús en 9:23-24 parecen provenir de Marcos 8:34-35, los textos de 14:27 y 17:33 (que tratan el mismo tema) se parecen mucho a Mateo 10:38-39 y también podrían provenir de Q.

Lucas también comparte más material con Juan que Mateo y Marcos. Por ejemplo, tanto Lucas como Juan mencionan a Marta y María, Anás, y a un discípulo llamado Judas (diferente a Judas Iscariote). Ambos tienen un interés especial por Jerusalén, tanto por la ciudad como por el templo. Ambos atribuyen la traición de Judas a la acción de Satanás (Lc. 22:3; Jn. 13:27). Ambos incluyen el incidente en Getsemani en el que Pedro le corta la oreja derecha a un siervo del sumo sacerdote (Lc. 22:50; Jn. 18:10). Y ambos nos dicen que Pilato declaró que Jesús era inocente en tres ocasiones (Lc. 23:4, 14, 22; Jn. 18:38; 19:4, 6). La relación entre Juan y los Sinópticos es un tema muy complejo. La mayoría de los eruditos pone en duda que Juan usara el Evangelio de Lucas. Pero es posible que Juan hubiera leído Lucas y que algunas de las similitudes que acabamos de mencionar se deban al conocimiento que él tenía del contenido del Evangelio de Lucas (más en el cap. 6).

TEXTO

En la mayoría de los libros del Nuevo Testamento la variación textual es menor, pero si hablamos de Lucas y Hechos, el llamado texto “occidental” presenta una situación bastante más compleja. Este texto, cuyos representantes principales son el Códice de Beza (D) y los Antiguos Manuscritos Latinos, incluye mucho material que no aparece en otras tradiciones textuales. Por ejemplo, en Lucas, después de la historia del hombre que trabajó en el día de reposo (6:4), D incluye las palabras “Y dijo: Vosotros no sabéis de qué espíritu sois, porque el Hijo del Hombre no ha venido para destruir las almas de los hombres, sino para salvarlas” (9:55); también, alguna expresión más en el Padrenuestro (11:2-4); la agonía de Jesús en el huerto (22:43); los idiomas que se usaron en la inscripción que pusieron sobre la cruz (23:38); y la información de que la piedra del sepulcro de Jesús era una piedra que “que veinte hombres apenas podían mover” (23:53). El texto occidental es un texto antiguo, pues Justino, Tatiano y otros ya lo utilizaron en el siglo II. Aunque a veces omite pasajes que encontramos en otros tipos de texto, por regla general lo que hace es añadir material (como acabamos de ver en el caso de Lucas). Los cambios y los añadidos clarifican pasajes que los escribas aparentemente veían como textos poco claros. Es un texto que tiende a armonizar pasajes y a deshacerse de otro tipo de “dificul-

⁵⁰ Sobre el estilo de Lucas en relación con Marcos, ver esp. Fitzmyer, *Luke I-IX*, 107-8.

tades".⁵¹ Hay muy poca probabilidad de que los añadidos del texto occidental representen el texto original; pero eso no quiere decir que no debamos tomarlos en serio (ver el cap. 7, donde aparece más información sobre el texto occidental y Hechos).

También encontramos una serie de pasajes de considerable importancia para el Evangelio: unos pasajes en los que el texto occidental omite frases que sí aparecen en otros manuscritos importantes. Westcott y Hort llamaron a estos pasajes las "no interpolaciones occidentales", un término bastante farragoso diseñado para evitar cualquier duda sobre su tanpreciado texto "neutral". Para ellos, estos pasajes son el resultado de las escasas ocasiones en las que el texto occidental preservó la mejor lectura. Según estos autores, dado que el texto occidental incluye tanto material adicional, deberíamos prestarle una atención especial cuando omite algún pasaje. He aquí algunas de las omisiones del texto occidental: las palabras dirigidas a Marta, "Tú estás preocupada y molesta por estas cosas; pero hay pocas cosas que sean necesarias o, de hecho, una sola cosa es necesaria" (10:41-42); el mandamiento de repetir la Cena del Señor y acompañarla de las palabras sobre el pan seguidas de las palabras sobre la copa (22:19b-20); la oración de Jesús en la que pide al Padre que perdone a los que le han crucificado (23:34); la frase "No está aquí, sino que ha resucitado" (24:6); la visita de Pedro al sepulcro (24:12); el momento en el que Jesús muestra sus manos y sus pies (24:40); y la ascensión (24:51).

Está claro que cada uno de estos textos debería considerarse de forma individual. Pero la tendencia general de la crítica textual moderna es pensar en la posibilidad de la autenticidad de estos textos de una forma más favorable de lo que hicieron Westcott y Hort.⁵² Papiros como el P⁷⁵ (el manuscrito más antiguo de este Evangelio, con fecha de finales del siglo II o principios del siglo III) y el P⁴⁵ (aproximadamente de la misma fecha), junto con un estudio meticuloso del texto de los Padres, parecen sugerir que el texto "neutral" de Westcott y Hort, hoy llamado Alejandrino, se remonta al siglo II. Y la conservación de este tipo de texto básico en unciales como el Códice Vaticano (B) es una muestra de que se copió de forma fiel a través de los años. La forma de este texto es austera, evitando las elaboraciones vistosas que encontramos en el texto occidental. La mayoría de los críticos textuales sigue pensando que ésta es la mejor forma, aunque no le confieren el estado de pureza que le confirieron Westcott y Hort. Ciertamente, las lecturas que se conservan en el texto occidental deben considerarse y tenerse en cuenta, pero cuando no tienen otro apoyo, generalmente no se ven como representaciones del texto original. Sobre todo si D es el único manuscrito griego que apoya una frase en particular (lo que ocurre con varias frases del texto occidental; los únicos manuscritos con cierto peso en este sentido son los Antiguos manuscritos latinos). En todo caso, la riqueza de evidencias textuales sobre las que descansa el Evangelio de Lucas nos garantiza que el texto que poseemos es sustancialmente el que el evangelista escribió.

⁵¹ Ver J. F. J. Klijn, *A Survey of the Researches into the Western Text of the Gospels and Acts*, parte 1 (Utrecht: Kemink & Zoon, 1949); parte 2, *NovTSup* 21 (Leiden: Brill, 1969).

⁵² Ver Klyne Snodgrass, "Western Non-Interpolations", *JBL* 91 (1972): 369-79; Metzger, 191-93.

ADOPCIÓN EN EL CANON

Determinar la fecha en la que se menciona a Lucas por primera vez en la Iglesia primitiva es una tarea complicada. Los Padres de la Iglesia tenían la costumbre de usar expresiones o frases de una fuente sin dar una referencia explícita. Así que es difícil comprobar si expresiones similares a las que encontramos en el Evangelio de Lucas vienen de dicho Evangelio, de una fuente de Lucas, o de alguna otra tradición. Esto se tiene que tener en cuenta cuando nos acercamos a algunos pasajes de Clemente de Roma (1 Clem. 13:2; 48:4), Policarpo (*Phil.* 2:3), y Ignacio (*Magn.* 10) que se parecen a pasajes de Lucas. Pero no podemos saber si los padres estaban citando directamente de dicho Evangelio. Es más probable que la *Didaché* (finales del siglo I o principios del II) y el Evangelio de Pedro (quizá de mediados del siglo II) usaran el Evangelio de Lucas. Está bastante claro que Justino Mártir sí usó Lucas (o una armonización basada en él), y parece ser que 2 Clemente hizo lo mismo. Cómo no, en el canon de Marción encontramos un Lucas retocado. Algunos creen que Marción no usó el Lucas que nosotros tenemos, sino una fuente anterior que usaron tanto él como el evangelista, pero no existe ninguna evidencia de que eso fuera así, y casi no hay duda de que la base que Marción usó fue el tercer Evangelio mismo. En todo caso, a partir de esta fecha, ya no hay lugar a dudas: la Iglesia aceptó de forma universal el Evangelio de Lucas como parte del canon de la Sagrada Escritura.

LUCAS: LOS ESTUDIOS MÁS RECIENTES

Lucas es autor de dos volúmenes que recorren la historia del movimiento cristiano desde su inicio en Judca hasta su llegada a la capital del Imperio. Por ello, tanto él como sus habilidades de historiador han sido objeto de debate entre los eruditos.⁵³ El interés por las habilidades y el trabajo de historiador de Lucas no ha desaparecido, sobre todo por lo que al libro de Hechos se refiere (ver cap. 7). Pero en los últimos cuarenta años, se presta más atención al papel de Lucas como teólogo y como narrador.

La incipiente Crítica de la redacción de finales de los 1950 se acercó a los evangelistas centrándose en su papel como autores y en las motivaciones teológicas que les llevaron a escribir del modo en el que escribieron. La primera obra importante de la Crítica de la redacción sobre el Evangelio de Lucas fue la de Hans Conzelmann, *El centro del tiempo. La teología de Lucas* (Madrid: FAX, 1974), monográfico que marcó las pautas para los estudios más recientes de la teología de Lucas. La primera parte del título original en alemán, *Die Mitte der Zeit*, "El centro del tiempo", recoge una de las ideas principales del libro. Citando Lucas 16:16, Conzelmann dice que Lucas introdujo la idea de que la Historia de la Salvación se da en tres etapas: la etapa de Israel; la etapa del ministerio de Jesús; la etapa de la Iglesia. Y, obviamente, el Evangelio de Lucas se centra en la

⁵³ "Se puede decir que antes de 1950, Lucas tan solo era, para la mayoría, un historiador" (W. C. van Unnik, "Luke-Acts, a Storm Center in Contemporary Scholarship," en *Studies in Luke-Acts*, ed. Leander Keck and J. Louis Martyn [Philadelphia: Fortress Press, 1966], 19).

segunda de estas etapas: el "centro del tiempo". En sí, este esquema no dice nada nuevo, ni tampoco resulta problemático. Pero lo que hizo que la propuesta de Conzelmann fuera especialmente significativa fue su explicación del origen de la Historia de la Salvación y sus consecuencias. Según Conzelmann, Lucas fue el primero en definir la Historia en esos términos. Y lo hace en respuesta al problema de que la parusía no llegaba. Jesús y los primeros cristianos pensaban que el regreso del Jesús glorificado era algo inminente. A medida que el tiempo iba pasando y Jesús no regresaba, las dudas empezaron a aumentar. En respuesta a esa dificultad, Lucas reinterpreta la escatología para centrarse en la experiencia presente del reino y desarrolla un concepto de la Historia que ayuda a los cristianos a encontrar su lugar en el mundo. El ministerio de Jesús pasa de ser simplemente una etapa de proclamación de lo que va a venir, a ser una etapa de la Historia con contenido propio. Y para darle significado a esa etapa, explica que ésta tiene sus raíces en una Historia anterior, la etapa de Israel. A su vez, la etapa del ministerio de Jesús da lugar a la etapa de la Iglesia, intervalo en el que los lectores de Lucas deben encontrar su lugar. Para ayudarles a encontrar sentido y seguridad para ese periodo indefinidamente prolongado antes del regreso de Cristo, Lucas atribuye a la Iglesia una importancia y un poder especiales. En el libro de Hechos se convierte en una institución que dispensa la salvación a través de los sacramentos. Esta forma de ver la etapa de la Iglesia se conoce como el "catolicismo temprano" (*Frühkatholismus*).

En los capítulos sobre Hechos, las Epístolas Pastorales y 2ª Pedro diremos algo más sobre el "catolicismo temprano". Baste aquí decir que la premisa básica de este esquema (la Iglesia primitiva se vio amenazada al ver que el regreso de Jesús no era inmediato) es bastante cuestionable. Es cierto que Lucas se centra más en la presencia del reino y no tanto en su manifestación futura (esto último aparece de forma mucho más explícita en Marcos y Mateo). Pero no es cierto que Lucas abandone la escatología futura, y su acercamiento tiene cabida dentro de los parámetros de la tensión escatológica típica del Nuevo Testamento entre el "ya" y el "pero todavía no".⁵⁴

El acercamiento de Conzelmann desde la Crítica de la redacción propició que surgieran muchos estudios de una naturaleza similar. De hecho, el monográfico de Conzelmann fue uno de los factores que hizo que durante los años 1960 y 70 Lucas-Hechos se convirtiera en lo que W. C. van Unnik llamó "el centro del debate de la erudición contemporánea".⁵⁵ La mayoría de esos estudios siguió la línea de Conzelmann hasta casi el punto de desbancar a Lucas el historiador para solo dar lugar a Lucas el teólogo.⁵⁶ No obstante, otros acercamientos realizados también desde la Crítica de la redacción usaron los métodos propios de dicha crítica para analizar la contribución teológica de Lucas, sin minimizar ni infravalorar su papel como historiador.

Si las técnicas de la Crítica de la redacción hicieron que Lucas-Hechos se convirtiera en el "centro de debate" entre los eruditos, más recientemente la popularidad del análisis

⁵⁴ Ver especialmente E. Earle Ellis, *Eschatology in Luke* (Philadelphia: Fortress Press, 1972).

⁵⁵ "Luke-Acts, a Storm Center in Contemporary Scholarship" es el título de la contribución que van Unnik hizo al volumen *Studies in Luke-Acts*, publicado en 1966.

⁵⁶ El valioso libro de I. Howard Marshall, *Luke: Historian and Theologian*, analiza y critica este movimiento.

narrativo ha logrado que se dé un “cambio de dirección”.⁵⁷ Lo que los críticos de la redacción hacían era comparar el Evangelio de Lucas con otras fuentes, con la tradición y con los otros Evangelios. Los críticos de la narración generalmente ignoran las fuentes y la tradición y estudian el Evangelio de Lucas teniendo en cuenta el libro de Hechos. Su método consiste en usar el análisis narrativo para sacar a la luz la enseñanza y la teología de Lucas-Hechos, que ellos consideran una sola obra literaria en dos volúmenes. A través de ese análisis hacen un seguimiento de los temas y las palabras clave que aparecen en las dos obras; analizan los componentes de la estructura general; comparan esas dos obras con escritos literarios similares de la Antigüedad.⁵⁸ Esta apuesta por el análisis narrativo supone un reconocimiento de que el Evangelio de Lucas debe interpretarse como una producción literaria de elaboración cuidadosa y planificada. Y aunque hemos expresado nuestras reservas ante una vinculación demasiado estrecha entre el Evangelio de Lucas y Hechos, no hay duda de que una buena interpretación siempre tendrá en cuenta el otro. El peligro de la crítica de la narración está en que a veces se practica de forma aislada, sin tener en cuenta otros acercamientos que también son necesarios para elaborar una interpretación definitiva del Evangelio de Lucas. El uso que Lucas hace de las fuentes no es el único elemento importante; pero un análisis del uso que hace de Marcos por un lado, y una comparación con el texto de Mateo por otro, siempre nos puede ayudar a entender mejor el Evangelio de Lucas. Tampoco podemos ignorar los estudios históricos serios sobre los tiempos de Jesús, pues Lucas no está creando una pieza literaria “de la nada”, como se hace con las obras de ficción, sino que narra sucesos que ocurrieron en un momento concreto y en un lugar concreto. Y ese contexto histórico debe ser tenido en cuenta.

LA CONTRIBUCIÓN DE LUCAS

La aportación más importante de Lucas es, sin duda alguna, su meticuloso trabajo documental, que le da a su Evangelio, es decir, a su relato sobre la vida de Cristo, un gran valor histórico. Lucas es el único que nos lleva desde el principio de la “historia de Jesús”, con el nacimiento de Juan el Bautista, hasta el final de ésta, con la ascensión del Jesús resucitado. Entre una cosa y la otra, Lucas incluye muchas enseñanzas y episodios de la vida de Jesús que no aparecen en los otros Evangelios. Al añadir un material que no aparece en la tradición que toma de Marcos y de Q, ¿qué nos enseña Lucas? De la contribución de Lucas destacaremos, en particular, cuatro aspectos.

En primer lugar, y son muchos los estudiosos que hacen hincapié en este aspecto, destacamos la importancia central del plan de Dios en Lucas-Hechos.⁵⁹ Los himnos

⁵⁷ La expresión es de David P. Moessner y David L. Tiede, “Introduction: Two Books but One Story?” en *Jesus and the Heritage of Israel: Luke's Narrative Claim upon Israel's Legacy* (Harrisburg: Trinity Press International, 2000), 1–3.

⁵⁸ Algunas obras representativas son Tannehill, *The Narrative Unity of Luke-Acts*; Green, *The Gospel of Luke*.

⁵⁹ P. ej., Joel Green, *The Theology of the Gospel of Luke* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), 47; Robert C. Tannehill, “The Story of Israel within the Lukan Narrative,” en *Jesus and the Heritage of Israel*, ed. David P. Moessner (Harrisburg: Trinity Press International, 1999), 325–39; D. L. Bock, “Gospel of Luke,”

que aparecen antes y justo después del nacimiento de Jesús sitúan la historia de Jesús en el contexto de las promesas de Dios del Antiguo Testamento (ver esp. 1:54-55, 68-79; 2:29-32). Jesús retoma esa misma idea en la declaración programática que pronuncia en la sinagoga de Nazaret (4:18-19). Lo que ocurre en el ministerio de Jesús ocurre porque Dios está cumpliendo un programa que trazó e inició mucho antes. La frecuencia con la que Lucas usa la palabra *dei* (*dei*, "es necesario") lo pone de manifiesto. "Era necesario" que Jesús estuviera en la casa de su Padre (2:49), que predicara las buenas nuevas del reino en otras ciudades (4:43), que, como profeta, muriera en Jerusalén (13:33), que se quedara en casa de Zaqueo (19:5), y, sobre todo, que muriera en la cruz (9:22; 17:25; 22:37; 24:7). Él mismo lo dice a modo de resumen al final del Evangelio: "Era necesario [*dei*] que se cumpliera todo lo que sobre mí está escrito en la ley de Moisés, en los profetas y en los salmos" (24:44). Mediante los sucesos históricos del nacimiento, la vida, la muerte y la resurrección de Jesús, Dios está desarrollando un plan, un plan ya revelado en el Antiguo Testamento, que ya ha llegado a su punto culminante con la muerte y la resurrección de Jesús, pero cuyo cumplimiento final vendrá por la proclamación del Evangelio a todas las naciones. Así, ese tema central de "el plan de Dios" une el Evangelio de Lucas al libro de Hechos.⁶⁰

Vemos, por tanto, que el cumplimiento del plan de Dios es el marco o estructura general del Evangelio de Lucas. El objetivo de ese plan es traer al mundo la salvación, y la segunda contribución de Lucas es este énfasis en la salvación. Muchos consideran que las palabras de Lucas 19:10, al final del encuentro con Zaqueo, es el versículo clave de este Evangelio: "Porque el Hijo del Hombre ha venido a buscar y a salvar lo que se había perdido". Lucas es el único Evangelio sinóptico que usa los sustantivos "salvación" (*soteria* cuatro veces [1:69, 71, 77; 19:9]; *soterion*, dos [2:30; 3:6]) y "salvador" (*soter* [1:47; 2:11]), y usa el verbo "salvar" (*sodzo*) más que ningún otro libro del Nuevo Testamento (aunque esto se debe, sobre todo, a la extensión de este segundo Evangelio). La salvación es el tema central del Evangelio de Lucas.⁶¹ Ya hemos visto, con las citas que hemos mencionado más arriba, que la mayoría de las referencias aparecen en el relato sobre el nacimiento de Jesús. De nuevo, Lucas usa los himnos de estos capítulos para trazar la línea por la que avanzará el ministerio de Jesús. En Jesús, Dios se acerca a su pueblo como su salvador. Usando de forma frecuente los términos "hoy" (once veces) y "ahora" (catorce veces), Lucas hace hincapié en que esa salvación está disponible en el presente a través de Jesús. La salvación en Lucas se centra especialmente en una inversión de los roles, como resumen muy bien en la canción de María: "[Dios] ha hecho proezas con su brazo; ha esparcido a los soberbios en el pensamiento de sus corazones. Ha quitado a los poderosos de sus tronos; y ha exaltado a los humildes. A los hambrientos ha colmado de bienes y ha despedido a los ricos con las manos vacías" (1:51-53). La referencia de María a los poderosos, los hambrientos y los ricos refleja la idea clave de la presentación que Lucas hace de

DJG, 502-3; John Squires, "The Plan of God in the Acts of the Apostles," en *Witness to the Gospel: The Theology of Acts*, ed. I. Howard Marshall y David Peterson (Grand Rapids: Eerdmans, 1997), 20.

⁶⁰ Ver especialmente Tannehill, "Story of Israel."

⁶¹ Ver esp. Marshall, que dice: "Nuestra tesis es que la idea de la salvación es la clave para desarrollar la teología de Lucas" (*Luke: Historian and Theologian*, 92; cf. también 116-18).

la salvación: la llegada del reino invierte el *estatus* terrenal. Pero el relato que Lucas hace de la salvación no se centra en el *estatus* económico o social, sino que en última instancia se centra en el estado espiritual: Jesús ha venido para rescatar a los perdidos y a los que “están lejos” ofreciendo el perdón de pecados (p. ej., 1:77; 5:17–26; 7:48–50; 19:1–10; 24:46–47). Como es de esperar, los himnos de Lucas 1–2 al principio presentan esa salvación como el cumplimiento de las promesas de Dios de liberar al pueblo de Israel (cf. 1:68–75). Pero antes de dejar estos capítulos, también encontramos el anuncio de que esta salvación no solo supondrá “la gloria de tu pueblo Israel”, sino que también será “una luz de revelación a los gentiles” (2:29–32). Y de una forma aún más enfática, en 3:6 vuelve a aparecer la misma idea, versículo en que Lucas (único entre los evangelistas) culmina la cita de Isaías 40:3–5 con la promesa de que “toda carne verá la salvación de Dios”.

Con esta referencia tenemos la tercera contribución de este evangelista: Lucas hace un énfasis especial en que los gentiles son los receptores finales de la salvación de Dios. Obviamente, no ignora a los judíos; no deja a un lado las promesas de Dios a Israel. Pero cuando nos vamos adentrando en el Evangelio descubrimos lo que el cumplimiento de esas promesas supondrá tanto para los judíos como para los gentiles. La importancia de Jesús para todo ser humano ya aparece en la genealogía de Lucas, la cual se remonta hasta Adán, no hasta Abraham, como en el Evangelio de Mateo. Cuando Jesús enseña en la sinagoga de Nazaret, amonesta a la gente del lugar y les recuerda la Gracia que Dios les mostró a la viuda de Sarepta y Naamán el sirio (4:25–27). Jesús alaba la fe de un centurión gentil (7:1–10) y convierte a un samaritano en el héroe de una de sus parábolas más famosas (10:30–37; 17:16). Está claro que estos destellos del alcance universal de la Gracia de Dios que aparecen a lo largo del Evangelio preparan el camino para la inclusión de los gentiles en el pueblo de Dios que Lucas recoge en el libro de Hechos.

En cuarto lugar, otro tema destacado en Lucas es la preocupación de Jesús por los marginados de la sociedad. A Jesús se le ve constantemente interactuando con aquellos que la sociedad judía no acepta: los pobres (p. ej., 1:46–55; 4:18; 6:20–23; 7:22; 10:21–22; 14:13, 21–24; 16:19–31; 21:1–4), los “pecadores” (p. ej., los que no cumplían todos los rituales farisaicos—5:27–32; 7:28, 30, 34, 36–50; 15:1–2; 19:7) y las mujeres (7:36–50; 8:1–3, 48; 10:38–42; 13:10–17; 24:1–12). En varias ocasiones vemos que estos marginados responden de forma positiva ante el mensaje de Jesús. Lucas nos advierte de forma tanto implícita como explícita de la necesidad de no dejarse influir por los afanes de este mundo para quedar libre y poder abrazar de forma entregada el mensaje del reino.⁶² Algunos teólogos, especialmente los teólogos de la liberación, han utilizado este mensaje para decir que Dios favorece de forma especial a los pobres y a los oprimidos, mientras que rechaza a los ricos y a los poderosos. Es cierto que pasajes como el de las bienaventuranzas, en el que Jesús bendice a los pobres y critica a los ricos (6:20, 24) parecen apuntar en esa dirección. Pero debemos recordar que Jesús usa los términos “pobre” y “rico” tal y como se usaban en el Antiguo Testamento, donde no solo se referían al *estatus* económico y social, sino también al estado espiritual. Los “pobres” no solo son los que tienen poco

⁶² Ver especialmente Craig L. Blomberg, *Neither Poverty Nor Riches: A Biblical Theology of Material Possessions*, NSBT (Grand Rapids: Eerdmans, 1999), 111–46, 160–74.

dinero, sino también los que dependen de Dios, y los “ricos” no sólo son los que tienen mucho dinero, sino también los que usan sus riquezas y su poder para oprimir a los pobres. Por tanto, cuando traducimos los términos “pobres” y “ricos” a nuestro contexto cultural, hemos de tener en cuenta esos matices, sin los cuales no acertamos a entender lo que Lucas quiso transmitir.⁶³

Pensando aún en el tema socioeconómico, aún destacamos otra cuestión importante en la enseñanza de Lucas: una de las evidencias de que alguien es un discípulo verdadero es su forma de usar el dinero. Varios de los pasajes que Lucas añade tratan sobre el tema de la mayordomía: las palabras de Juan el Bautista (3:10-14), la parábola del “rico avaro” (12:13-21), la parábola del mayordomo infiel (16:1-13), la parábola del rico y Lázaro (16:19-31), el encuentro de Jesús con Zaqueo (19:1-10). No podemos saber qué factores hicieron que Lucas escribiera tanto sobre esta cuestión. Pero el estado actual de la Iglesia en los países desarrollados habla de la gran necesidad que tenemos de seguir escuchando este tipo de enseñanza.

BIBLIOGRAFÍA

- Loveday **Alexander**, *The Preface to Luke's Gospel: Literary Convention and Social Context in Luke 1:1-4 and Acts 1:1*, SNTSMS 78 (Cambridge: Cambridge University Press, 1993) ■■ C. K. **Barrett**, *Luke the Historian in Recent Study* (London: Epworth, 1961) ■■ Richard **Bauckham**, “For Whom Were the Gospels Written?” en *The Gospels for All Christians* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998) ■■ O. **Betz**, “The Kerygma of Luke,” *Int* 22 (1968): 131-46 ■■ Craig **Blomberg**, “Midrash, Chiasmus, and the Outline of Luke's Central Section,” en *Gospel Perspectives*, vol. 3, ed. R. T. France y David Wenham (Sheffield: JSOT Press, 1983), 217-61 ■■ Ídem, *Neither Poverty Nor Riches: A Biblical Theology of Material Possessions*, NSBT (Grand Rapids: Eerdmans, 1999) (éste está en castellano) ■■ Darrell L. **Bock**, “Gospel of Luke,” en *DJG* —Ídem, *Luke 1:1-9:50*, BECNT (Grand Rapids: Baker, 1994) ■■ Ídem, *Proclamation from Prophecy and Pattern: Lucan Old Testament Christology*, JSNTSup 12 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1987) ■■ F. **Bovon**, *Luc le théologien: Vingt-cinq ans de recherches (1950-75)* (Neuchâtel: Delachaux & Niestlé, 1978) ■■ Ídem, *Luke 1: A Commentary on the Gospel of Luke 1:1-9:50*, Hermeneia (Minneapolis: Augsburg/Fortress, 2002) ■■ Schuyler **Brown**, *Apostasy and Perseverance in the Theology of Luke*, AnBib 36 (Rome: Pontifical Biblical Institute, 1969) ■■ F. F. **Bruce**, *The Acts of the Apostles* (London: Tyndale, 1951) (éste está en castellano, no?) ■■ Henry J. **Cadbury**, *The Making of Luke-Acts* (London: Macmillan, 1927) ■■ Ídem, *The Style and Literary Method of Luke*, HTS 6 (Cambridge: Harvard University Press, 1919) ■■ G. B. **Caird**, *The Gospel of St Luke* (Harmondsworth: Penguin, 1963) ■■ J. Bradley **Chance**, *Jerusalem, the Temple, and the New Age in Luke-Acts* (Macon: Mercer University Press, 1988) ■■ Hans **Conzelmann**, “Luke's Place in the Development of

⁶³ Ver, p. ej., Charles H. Talbert, *Reading Luke* (New York: Crossroad, 1984), p. 70; Green, *Theology*, 79-94.

early Christianity," en *Studies in Luke-Acts*, ed. Leander E. Keck y J. Louis Martyn (Nashville: Abingdon, 1966), 298-316 ■■ Ídem, *The Theology of St Luke* (London: Faber & Faber, 1961) (Ésta tb está en castellano; sale más arriba) ■■ J. M. Creed, *The Gospel According to St. Luke* (London: Macmillan, 1950) ■■ M. Dibelius, *Studies in the Acts of the Apostles* (ET London: SCM, 1956) ■■ J. Drury, *Tradition and Design in Luke's Gospel* (London: Darton, Longman & Todd, 1976) ■■ E. Earle Ellis, *Eschatology in Luke* (Philadelphia: Fortress Press, 1972) ■■ Ídem, *The Gospel of Luke*, 2a. ed. (London: Marshall, Morgan & Scott, 1974) ■■ Philip F. Esler, *Community and Gospel in Luke-Acts*, SNTS-AS 57 (Cambridge: Cambridge University Press, 1987) ■■ A. Farrer, "On Dispensing with Q," en *Studies in the Gospels*, ed. D. E. Ninham (Oxford: Oxford University Press, 1955), 55-58 ■■ Stephen Farris, *The Hymns of Luke's Infancy Narratives: Their Origin, Meaning, and Significance*, JSNTSup 9 (Sheffield: JSOT Press, 1985) ■■ Joseph A. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke*, 2 vols. (New York: Doubleday, 1983-85) ■■ Helmut Flender, *St Luke, Theologian of Redemptive History* (London: SPCK, 1967) ■■ E. Franklin, *Christ the Lord: A Study in the Purpose and Theology of Luke-Acts* (London: SPCK, 1975) ■■ David Gooding, *According to Luke: A New Exposition of the Third Gospel* (Grand Rapids: Eerdmans, 1987) ■■ Michael D. Goulder, *Luke: A New Paradigm*, 2 vols., JSNTSup 20 (Sheffield: JSOT Press, 1989) ■■ Joel B. Green, *The Gospel of Luke*, NICNT (Grand Rapids: Eerdmans, 1997) ■■ Ídem, *The Theology of the Gospel of Luke* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995) ■■ Adolf von Harnack, *Luke the Physician* (New York: Putnam, 1907) ■■ R. G. Heard, "The Old Gospel Prologues," TS 6 (1955): 1-16 ■■ Martin Hengel, *The Four Gospels and the One Gospel of Jesus Christ* (Harrisburg: Trinity Press International, 2000) ■■ W. K. Hobart, *The Medical Language of St. Luke* (Dublin: Hodges, Figgis, 1982) ■■ J. Jervell, *The People of God: A New Look at Luke-Acts* (Minneapolis: Augsburg, 1973) ■■ Luke T. Johnson, *The Literary Function of Possessions in Luke-Acts*, SBLDS 39 (Missoula: SP, 1977) ■■ Donald Juel, *Luke-Acts: The Promise of History* (Atlanta: John Knox, 1985) ■■ Robert J. Karris, *Luke: Artist and Theologian. Luke's Passion Account as Literature* (New York: Paulist, 1985) ■■ E. Käsemann, *Essays on New Testament Themes* (London: SCM, 1964) ■■ Leander E. Keck y J. Louis Martyn, *Studies in Luke-Acts* (Nashville: Abingdon, 1966) ■■ J. F. J. Olij, *A Survey of the Researches in the Western Text of the Gospels and Acts: Part One* (Utrecht: Kemink & Zoon, 1949), y *Part Two* (1949-1969), NovTSup 21 (Leiden: Brill, 1969) ■■ William L. Lane, *The Gospel According to Mark*, NICNT (Grand Rapids: Eerdmans, 1974) ■■ A. R. C. Leaney, *The Gospel According to St Luke*, BNTC, 2a ed. (London: Black, 1966) ■■ Walter L. Liefeld, "Luke," en *EBC* ■■ J. B. Lightfoot, *Notes on Epistles of St Paul* (London: Macmillan, 1904) ■■ Allan J. McNicol, David L. Dungan, y David B. Peabody, *Beyond the Q Impasse: Luke's Use of Matthew* (Valley Forge: Trinity Press International, 1996) ■■ R. Maddox, *The Purpose of Luke-Acts* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1982) ■■ I. Howard Marshall, *The Gospel of Luke: A Commentary on the Greek Text*, NIGTC (Grand Rapids: Eerdmans, 1978) ■■ Ídem, *Luke: Historian and Theologian*, 2a ed. (Grand Rapids: Zondervan, 1988) ■■ Donald G. Miller, ed., *Jesus and Man's Hope*, vol. 1 (Pittsburgh: Pittsburgh Theological Seminary, 1970) ■■ David P. Moessner, ed.,

Jesus and the Heritage of Israel: Luke's Narrative Claim upon Israel's Legacy (Harrisburg: Trinity Press International, 2000) ■■ Leon Morris, "Luke and Early Catholicism," en *Studying the New Testament Today*, I, ed. John H. Skilton (Nutley: Presbyterian & Reformed, 1974), 60–75 ■■ Ídem, *Luke: An Introduction and Commentary*, 2a ed., TNTC (Leicester: IVP/Grand Rapids: Eerdmans, 1988) ■■ John Nolland, *Luke 1–9:20*, WBC (Dallas: Word, 1989) ■■ Mikeal C. Parsons y Richard I. Pervo, *Rethinking the Unity of Luke and Acts* (Minneapolis: Fortress Press, 1993) ■■ Alfred Plummer, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to S. Luke* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1928) ■■ Friedrich Rehkopf, *Der lukanische Sonderquelle*, WUNT 5 (Tübingen: Mohr-Siebeck, 1959) ■■ Bo Reicke, "Synoptic Prophecies of the Destruction of Jerusalem," en *Studies in New Testament and Early Christian Literature*, ed. D. E. Aune (Leiden: Brill, 1972), 121–33 ■■ M. Rese, *Alttestamentliche Motive in der Christologie des Lukas* (Gütersloh: Gerd Mohn, 1969) ■■ J. A. T. Robinson, *Redating the New Testament* (Philadelphia: Westminster, 1976) ■■ Leopold Sabourin, *The Gospel According to St Luke: Introduction and Commentary* (Bombay: St. Paul, 1984) ■■ Daryl D. Schmidt, "Rhetorical Influences and Genre: Luke's Preface and the Rhetoric of Hellenistic Historiography," en *Jesus and the Heritage of Israel*, ed. David P. Moessner (Harrisburg: Trinity Press International, 1999), 27–60 ■■ David Peter Seccombe, *Possessions and the Poor in Luke-Acts* (Linz: SNTU, 1982) ■■ Robert B. Sloan Jr., *The Favorable Year of the Lord: A Study of Jubiliary Theology in the Gospel of Luke* (Austin: SP, 1977) ■■ Klyne Snodgrass, "Western Non-Interpolations," *JBL* 91 (1972): 369–79 ■■ Gregory E. Sterling, *Historiography and Self-Definition: Josephus, Luke-Acts, and Apologetic Historiography*, NovTSup 44 (Leiden: Brill, 1992) ■■ B. H. Streeter, *The Four Gospels* (London: Macmillan, 1930) ■■ Charles H. Talbert, *Literary Patterns, Theological Themes, and the Genre of Luke-Acts*, SBLMS 20 (Missoula: SP, 1974) ■■ Ídem, *Reading Luke* (New York: Crossroad, 1984) ■■ Ídem, ed., *Perspectives on Luke-Acts* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1978) ■■ Robert C. Tannehill, *The Narrative Unity of Luke-Acts: A Literary Interpretation*, 2 vols. (Minneapolis: Fortress Press, 1990) ■■ Ídem, "The Story of Israel within the Lukan Narrative," en *Jesus and the Heritage of Israel*, ed. David P. Moessner (Harrisburg: Trinity Press International, 1999), 325–39 ■■ V. Taylor, *Behind the Third Gospel* (Oxford: Clarendon Press, 1926) ■■ Ídem, *The Passion Narrative of St. Luke: A Critical and Historical Investigation*, ed. Owen E. Evans, SNTSMS 19 (Cambridge: Cambridge University Press, 1972) ■■ M. M. B. Turner, "The Sabbath, Sunday, and the Law in Luke/Acts," en *From Sabbath to Lord's Day*, ed. D. A. Carson (Grand Rapids: Zondervan, 1982), 99–157 ■■ W. C. van Unnik, "Luke-Acts, a Storm Center in Contemporary Scholarship," en *Studies in Luke-Acts*, ed. Leander Keck y J. Louis Martyn (Philadelphia: Fortress Press, 1966), 15–32 ■■ J. Verheyden, "The Unity of Luke-Acts: What Are We Up To?" en *The Unity of Luke-Acts*, ed. J. Verheyden, BETL 142 (Leuven: Leuven University Press, 1999), 3–56 ■■ John Wenham, *Redating Matthew, Mark, and Luke: A Fresh Assault on the Synoptic Problem* (Downers Grove: IVP, 1992) ■■ Michael Wilcock, *Savior of the World: The Message of Luke's Gospel* (Leicester: IVP, 1979) ■■ Ben Witherington III, *The Acts of the Apostles: A Socio-Rhetorical Commentary* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998).