

UNIVERSIDAD DE NAVARRA
FACULTAD DE TEOLOGÍA

Felipe ÁLVAREZ QUINTERO

LA PARÁBOLA DEL BUEN SAMARITANO.
Análisis metodológico:
prefiguración, configuración y refiguración

Extracto de la Tesis Doctoral presentada en la
Facultad de Teología de la Universidad de Navarra

PAMPLONA
2000

Ad normam Statutorum Facultatis Theologiae Universitatis Navarrensis,
perlegimus et adprobavimus

Pampilonae, die 4 mensis iunii anni 2000

Dr. Vincentius BALAGUER

Dr. Iacobus AUSÍN

Coram tribunali, die 16 mensis iunii anni 1999, hanc
dissertationem ad Lauream Candidatus palam defendit

Secretarius Facultatis
Ioseph ENÉRIZ

Excerpta e Dissertationibus in Sacra Theologia
Vol. XXXIX, n. 2

PRESENTACIÓN

Nuestra investigación ha estudiado el texto de San Lucas 10, 25-37, que contiene la parábola del Buen Samaritano, según una metodología que fue preconizada en el Documento de la Pontificia Comisión Bíblica *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, de 1993. Los métodos que se han utilizado se estructuran según las hipótesis del filósofo Paul Ricoeur¹. La metodología del autor francés se especifica en el conjunto organizativo de una triple mimesis, sobre la *prefiguración, configuración y refiguración* de los textos, que conjuga los métodos diacrónicos y sincrónicos².

Los antecedentes de la elección del tema de investigación se encuentran en el intento de responder a las preguntas que siempre han estado presentes en la Iglesia, a la hora de interpretar la Sagrada Escritura. Por una parte, se trata de encontrar el sentido de los textos de la Biblia, problema común con todos los textos del pasado. A la pregunta de cuál es el sentido de un texto, sigue la concreción de ese sentido: ¿debemos buscar en ese texto el sentido que tuvo en su origen o lo que significa para el hombre de hoy?

Por otra parte, sabemos que el hombre existe en una relación yo-tú con Dios. En esa relación entra todo lo que constituye la existencia de ese hombre: la propia vida, los otros hombres, las cosas, los acontecimientos. Ahora bien, ¿qué idea tiene la Revelación de la relación de Dios con el mundo? O dicho con mayor precisión, ¿cómo se vive esta relación en el ámbito de la Sagrada Escritura? Tal relación, que supone una norma de vida para el hombre, se obtiene por lo tanto de la interpretación de la Biblia. Pero entonces, ¿cómo puede depender una norma de vida, que ha de ser objetiva y externa al hombre, de una interpretación bíblica que es necesariamente subjetiva?

Ambas cuestiones se pueden reducir a una, donde la consideración del texto bíblico como normativo se convierte en presupuesto y la búsqueda de sentido del texto en cuestión vital: teniendo en cuenta

que la Sagrada Escritura es normativa para los cristianos y que todo texto necesita interpretación, ¿cuál debe ser la interpretación de la Biblia en la Iglesia?

Esa es la pregunta clave a la que intenta responder el Documento de la Pontificia Comisión Bíblica, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, de 1993, y que, de forma más sintética, lo hizo la Constitución *Dei Verbum* en el número 12, recogiendo, la tradición iniciada por León XIII en *Providentissimus Deus*.

Dentro de la diferencia entre esos dos Documentos, *Dei Verbum* y *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* de 1993, hay una nota común que se puede concretar en los siguientes postulados:

1. La Palabra de Dios siempre llega a nosotros por medio de determinados hombres, siempre de una forma humana y en un lenguaje humano, cuyas limitaciones Dios acepta. El relato del diálogo entre Dios y sus interlocutores ha sido, en su totalidad, redactado por hombres. Por tanto, al ser escrita la Biblia con lenguaje humano, la interpretación de sus textos no puede ser distinta de la interpretación de los restantes textos del pasado, como los de Cicerón, Aristóteles o Platón. De esta forma, se entiende como válida la utilización de cualquier metodología histórica, arqueológica, filológica, de análisis literario, etc., que permita extraer las riquezas de sentido contenidas en los textos.

2. Sin embargo Dios se ha dado a conocer a través de la experiencia histórica de su presencia. La Revelación cristiana ha tenido lugar de una manera histórica, es decir, en un tiempo determinado, en una región determinada, a través de determinadas personas, pero al mismo tiempo como algo válido y vinculante para todos. Es decir, «el acontecimiento de la Revelación se inserta en toda la problemática de la historia»³. Por ello ciertamente hay una prioridad epistemológica en el uso interpretativo del método histórico-crítico: pero hay que advertir que este método deja en la sombra numerosos aspectos de los escritos que estudia. Por ello, el Documento de la PCB de 1993 propone otros métodos y acercamientos que profundizan y remarcan el sentido de algún aspecto del texto analizado, complementando el método histórico-crítico o incluso corrigiéndolo, ya que se «aprovechan todos los métodos actuales, buscando en cada uno de ellos la semilla del Verbo»⁴.

3. Pero el sentido que se extrae de la aplicación metódica a los textos no es necesariamente el sentido último que tiene ese texto en la Iglesia. La Iglesia recibe la revelación de Dios y la encuentra expresada en la acción de Dios en la historia de los hombres que culmina en la revelación en Cristo. Con esta luz lee los textos de la Sagrada Escritura y descubre el «verdadero sentido» de los escritos sagrados. Como seña-

la el Cardenal Ratzinger, el exégeta debe darse cuenta de que no habita en una zona neutra más allá y fuera de la historia de la Iglesia, sino que su exégesis ha de reconocer que la fe de la Iglesia es aquella forma de «sim-patía» sin la cual la Biblia permanece como un libro sellado. Esa fe es el lugar de comprensión, que no violenta dogmáticamente a la Biblia, sino que le confiere la única posibilidad de ser verdaderamente ella misma⁵. De la misma forma, I. de la Potterie, recogiendo el pensamiento de R. Guardini, trata de no perder de vista la diferencia de nivel que existe entre el texto escrito y su sentido profundo, entre la expresión formulada y lo que Ricoeur llama «el mundo del texto». Se pretende encontrar lo que los Padres latinos llamaban la «*interior intelligentia*» de la Escritura, la realidad interior que en ella se oculta. Y todo este proceso ha de ser realizado en el interior de la fe⁶. Sólo con esa luz de la fe se puede descubrir el «verdadero sentido» en la lectura de los textos sagrados, tal como dice el Documento de la PCB, «para ello es preciso, desde luego, que el exégeta mismo capte la palabra de Dios en los textos, lo cual sólo es posible si su trabajo intelectual está sostenido por un impulso de vida espiritual»⁷.

De acuerdo con esas reflexiones, surgió la idea de realizar un trabajo de investigación que, estando de acuerdo con los presupuestos mencionados anteriormente, incluyera la interpretación de la Biblia en la historia de la Iglesia. Ya la crítica literaria contemporánea había puesto de manifiesto que también la recepción de los textos a lo largo de la historia tiene una metodología que es posible aplicar para verificar los enriquecimientos de sentido. Así lo recoge el Documento de la PCB cuando habla, dentro de los acercamientos basados sobre la Tradición, de *La historia de los efectos de un texto*. Para ello era necesario elegir una propuesta metodológica amplia que se pudiera aplicar a un texto concreto. Creímos como la más adecuada la metodología del filósofo de confesión evangélica, Paul Ricoeur, de cuya hermenéutica habla el Documento y cuya metodología coincide en muchos lugares con la expresada en el propio Documento⁸. Esa aceptación implícita por parte del Documento de la metodología del autor francés y su aplicación metodológica a la Sagrada Escritura da razón de nuestra decantación por su propuesta metodológica en el estudio del texto elegido, que en este caso, resultaba ser el pasaje de Lc 10, 25-37, que contiene la parábola del Buen Samaritano.

Ese relato sólo se encuentra en el evangelio de san Lucas y, al ser una parábola, se perciben mejor las posibilidades de investigación que nos habíamos propuesto. Junto a ello nos encontrábamos que la aplicación de esa metodología permitía poner en juego, dentro de ella, un

equilibrio entre los métodos diacrónicos y sincrónicos: método histórico-crítico, diferentes análisis de un texto que se citan en el Documento, tal como el narrativo, el semiótico; acercamientos como *El recurso a las tradiciones judías de interpretación*, *El acercamiento sociológico*, *El acercamiento por la antropología cultural*, además del ya mencionado *La historia de los efectos del texto*.

Pero nuestro objetivo fundamental, además de aportar una perspectiva diferente a la parábola lucana, consistía en mostrar, mediante el análisis de un texto conocido, cómo los modernos métodos de análisis propugnados en el Documento de 1993, cuando se utilizan con prudencia y en el ámbito de la Iglesia, permiten llegar a conclusiones que confirman que la exégesis de la Iglesia no ha sido arbitraria y facilita construir el camino, abierto ya por otros autores, a través del cual podrían seguir otros exégetas católicos. Se demuestra con ello que la Iglesia no tiene miedo al progreso de las ciencias, porque ella es depositaria de la Verdad que salva al hombre. Al mismo tiempo, el ejercicio de esa metodología pone en evidencia, una vez más, la perfecta complementariedad entre la razón y la fe⁹.

METODOLOGÍA

Los presupuestos metodológicos de Ricoeur se basan en su posición hermenéutica con respecto a un texto, ya que el objeto de esa hermenéutica no es el pensamiento del autor del texto sino la comprensión de sí mismo, del lector, en la «comprensión del mundo del texto». Ese mundo del texto es el mundo que se despliega en la lectura y constituye la referencia del texto, que es algo objetivo, y así es posible analizarlo mediante los presupuestos del lenguaje. Ese proceder de Ricoeur se manifiesta en la sustitución de la expresión «círculo hermenéutico» de Gadamer por la de «arco hermenéutico», como «arco» de operaciones en el que «explicar» —fase metódica— y «comprender» —inicio y fin del proceso— se recubren. Ricoeur lo repite en forma de adagio: «explicar más es comprender mejor»¹⁰.

Pero esta explicación se puede realizar metódicamente. Y cada uno de esos modelos de interpretación debe situarse dentro del proceso interpretativo para cumplir su misión. Todos los métodos son aplicables a los textos mientras respeten sus límites: no se puede usar, por ejemplo, el método semiótico para una verificación histórica.

Ese lugar correcto, donde cada método de análisis interpretativo de un texto se hace realmente operativo y complementario, puede ser

descubierto mediante la teoría de Ricoeur de las tres mimesis que pretende reconstruir las operaciones de comprensión y aplicación del sentido de un texto desde las condiciones en las que es emitido hasta el momento que llega a los lectores: Mimesis I o Prefiguración, Mimesis II o Configuración, Mimesis III o Refiguración.

La ventaja que tiene esta organización de la triple mimesis es que supone, en primer lugar, una metodología para la lectura de la Biblia en la Iglesia y que por tanto presenta un panorama esclarecedor del sentido de la parábola en la Iglesia; en segundo lugar, la unión de los métodos sincrónicos y diacrónicos, que permiten esas operaciones, da cuenta de lo que es novedoso y lo que es arbitrario en las interpretaciones que pueden darse.

ESQUEMA DE LA TESIS

En el inicio de la investigación se plantea la cuestión más importante: ¿Qué es una parábola? La respuesta a esta pregunta se encuentra en el Capítulo I. Allí hemos acudido a dos lugares muy relacionados entre sí: el género literario y la historia de la interpretación de las parábolas. En ambos lugares se ha puesto de manifiesto la función poética de la parábola, lo que significa que tiene un valor de contenido que se centra en lo expresivo de lo que se quiere decir; se sitúa, así, en el dominio del «como si», en esa ambigüedad que tiene siempre lo poético. Eso permite situar a la parábola en una zona que limita, por un lado, con lo simbólico y por otro con lo alegórico, y como consecuencia se da en ella la multiplicidad de significados.

La investigación del género literario de la parábola busca su raíz tanto en el *mashal* hebraico y rabínico, como en las formas menores (*Gattungen*) de otras literaturas como la griega o la romana. Por otra parte, también hay que tener presente el vigor que toma la forma literaria de la parábola cuando está en la boca de Jesús a la hora de proclamar el Reino de Dios. De esta forma, el situar la parábola en esa indeterminación de lo poético hace que nuestra investigación no se cierre sino que se abra.

Un repaso breve a la historia de la interpretación ha mostrado el carácter unidireccional que toma la explicación de las parábolas en el decurso del cristianismo. Y esa dirección es la alegoría. La alegoría es el criterio interpretativo último de las parábolas hasta la aparición de A. Jülicher a finales del siglo XIX. El investigador alemán hace una especie de *tabula rasa* de la exposición anterior a él, e introduce en la inter-

pretación de las parábolas un problema nuevo: la cuestión de la historia. Una cosa es lo que dijo Jesús y otra cosa distinta lo que le hicieron decir a la parábola los intérpretes de las palabras de Jesús. Esa línea es la que ha seguido la investigación de este siglo, empeñada en una renovación de la exégesis, y que tiene en J. Jeremias y en C.H. Dodd sus más conocidos representantes. De todos es conocida la crítica a la interpretación agustiniana de la parábola del Buen Samaritano con la que Dodd abría su volumen sobre las parábolas del reino. Sin embargo, esta interpretación se ha visto contestada en los últimos treinta años por los seguidores de la llamada «Nueva Hermenéutica». Estos autores —Fuchs, Jüngel, Ricoeur, Harnisch, Funk, etc.— han hecho notar que privilegiar excesivamente el horizonte histórico no es comprender la parábola sino empobrecerla: la parábola por su misma naturaleza poética exige que su interpretación no se quede en la mera comparación, sino que tiene que ir más allá, hacia lo utópico, hacia aquello que tiene su sentido precisamente donde no es alcanzado por el lenguaje cotidiano del hacer o el decir. En definitiva, se trata de acentuar el sentido teológico que tiene la parábola más allá de la mera facticidad.

Finalmente, un tercer grupo de exégetas mayoritariamente católicos —Dupont, Cerfaux, Grelot, Fusco, Delorme, etc.— ha elegido una tercera vía de síntesis: la que tiene presente tanto la renovación de la exégesis del presente siglo como la tradición interpretativa de la Iglesia. Estos autores han conseguido realizar un análisis histórico que supera la concepción historicista y su excesivo interés por la reconstrucción del texto original; por otra parte, acogen muchas aportaciones de la «Nueva Hermenéutica» como un camino adecuado para la expresión teológica de la revelación.

Con este bagaje se pueden percibir mejor las posibilidades de una investigación como la que hemos propuesto en la tesis. Ciertamente, la metodología de Ricoeur es compleja y ardua, en la que en más de una ocasión el esfuerzo puede parecer excesivamente grande para obtener resultados nimios. Sin embargo, un recorrido de este tipo se hace necesario, más si tenemos como axioma de la investigación en las ciencias humanas el adagio tantas veces repetido por Paul Ricoeur de que «explicar más es comprender mejor».

La investigación propiamente dicha comienza en el capítulo II con una breve introducción sobre lo que entiende Paul Ricoeur por la operación Mimesis I o Prefiguración, que hace referencia a la emisión. Es el contexto común al lector y autor de la época y por lo tanto abarca el contexto literario e histórico de la época. En el caso de la parábola consiste en el estudio de sus elementos anteriores a la predicación de

Jesús y a la redacción del evangelio de San Lucas. Comprende, por lo tanto, el análisis del ambiente y de los valores sociales de los elementos que tiene la parábola, así como los contextos literarios en el Antiguo Testamento, literatura intertestamentaria, y literatura rabínica. Entra aquí el método histórico crítico complementado con el acercamiento *El recurso a las tradiciones judías de interpretación, El acercamiento sociológico, El acercamiento por la antropología cultural.*

Al comienzo del capítulo III se realiza también una corta explicación de la operación de mimesis II o configuración tal como la entiende Ricoeur. La configuración hace referencia al texto mismo. Es decir el estudio de la constitución de la parábola del samaritano en el contexto del Evangelio. Se plantea el estudio de la configuración de ese texto lucano en dos partes complementarias. Una de ellas utilizaría una metodología clásica con procedimientos principalmente diacrónicos y la otra parte se centraría en el estudio del texto en sí, utilizando para ello el método semiótico indicado en el Documento de la PCB.

El análisis histórico-crítico de la parábola se realiza en capítulo III; en el capítulo IV se aplican al texto los métodos modernos de análisis que sirven de complemento a los del capítulo anterior. En este último capítulo se comienza por un estudio lingüístico sintáctico del texto, que ayuda a descubrir el léxico y la gramática que utiliza san Lucas en su relato. Esos resultados serían el punto de partida del análisis semiótico que se realizaría a continuación.

La refiguración del texto de Lc 10, 25-37, ámbito de mimesis III, ocupa los capítulos V, VI y VII. Se incluyen aquí las lecturas que se han hecho del texto a lo largo de la historia y que gravitan sobre la lectura que nosotros hacemos de ese texto. Resulta, quizá, la parte más novedosa y actual en la metodología exegética de un texto bíblico. Aunque siempre ha preocupado, desde la época clásica, la interpretación realizada por los lectores de un texto, es solamente en los últimos decenios cuando se ha considerado la recepción realizada por sus lectores a lo largo del tiempo como explicitadora de sentido de una obra. La metodología fundamental es la propuesta por la «Estética de la recepción», cuyo trabajo fundacional corresponde al discurso pronunciado por H.R. Jauss el 13 de Abril de 1967 en un acto académico de la Universidad de Constanza. A su estudio se dedica el capítulo V, basándonos en las obras de H.R. Jauss, W. Iser y con menor incidencia U. Eco. El Documento de la PCB basa en esta metodología el acercamiento *La historia de los efectos del texto.*

Ha resultado laborioso realizar esta investigación, pues no es muy amplia la bibliografía disponible ni tampoco se encuentra en el cam-

po exegético bíblico una metodología que sirva de aplicación práctica de la «Estética de la recepción». Hemos tenido que elaborar un protocolo de investigación. Pensamos que ese protocolo es una de nuestras aportaciones en la investigación que hemos realizado, ya que abre un cauce por donde pueden ir otras investigaciones exegéticas de un texto bíblico.

La Bibliografía, actualizada, recoge exclusivamente las obras consultadas para la realización de nuestro trabajo. Se puede encontrar un mayor elenco de trabajos y autores en las diferentes obras que se citan con orientación bibliográfica.

Al terminar la investigación quedaba la idea de que se podían haber sacado más conclusiones que las que se han bosquejado en el trabajo. Se puede considerar, no obstante, que esta investigación puede ser un punto de partida para otros futuros trabajos en la aplicación interpretativa de un texto de la Sagrada Escritura.

En el presente extracto, pretendemos recoger, sintéticamente, algunos de los aspectos más destacados de la aplicación de la triple mimesis ricoeuriana al texto de Lc 10, 25-37.

Deseo mostrar mi agradecimiento de un modo especial al profesor Dr. D. Vicente Balaguer, director de la presente tesis, por su ayuda, dedicación, paciencia y sugerencias en la elaboración y redacción de la misma, así como al director del Departamento de Sagrada Escritura de la Facultad D. Gonzalo Aranda por sus valiosas orientaciones en el trabajo de investigación.

NOTAS DE LA PRESENTACIÓN

1. Paul Ricoeur nació en Valence (Francia) en 1913. Estudió en las universidades de Rennes y París. Se doctoró en letras en 1950, y ha ejercido gran influencia en el mundo estudiantil tanto en Europa como en América, sobre todo durante los años de su decanato en la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad de Paris-Nanterre. Heredero espiritual de Husserl, Gabriel Marcel y Karl Jaspers, su obra aborda campos tan diversos como la teología, la lingüística, el psicoanálisis, la literatura y la historia. Su amplia producción filosófica-literaria es una de las más rigurosas y trascendentales de los últimos sesenta años.
2. Así lo ha hecho, por ejemplo, G. SEGALLA, *Una storia raccontata*, a propósito de Mt 1, 2.
3. R. GUARDINI, *La existencia del cristiano*, Madrid 1997, p. 20.
4. PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA (PCB), *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, Librería Editrice Vaticana, 1993, edic. española, p. 14.
5. Cfr. I. DE LA POTTERIE, R. GUARDINI, J. RATZINGER, G. COLOMBO, E. BIANCHI, *L'Escegesi cristiana oggi*, Asti 1991, p. 125. Este libro fue presentado a principios de 1992 en la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma, con la asistencia de sus principales autores, entre ellos el propio Card. Ratzinger. El libro recoge diversos artículos sobre la exégesis de autores de gran prestigio, algunos ya desaparecidos como R. Guardini, pero que por el valor de su doctrina han merecido ser tenidos en cuenta en esa publicación.
6. *Ibid.*
7. PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA (PCB), *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, cit., p. 11.
8. Cfr. V. BALAGUER, *La cuestión hermenéutica en el Documento «Sobre la interpretación de la Biblia en la vida de la Iglesia»*, ScrTh 27 (1995/1) 163-177.
9. Cfr. JUAN PABLO II, Enc. *Fides et Ratio* (14-IX-1998), Librería Editrice Vaticana, 1998, edic. española, p. 30.
10. «Explicar» para Ricoeur es desentrañar la estructura del texto, es decir, las relaciones internas de dependencia que constituyen lo estático del texto, lo cual se consigue mediante el análisis estructural; «comprensión» es tomar el camino del pensamiento abierto por el texto, buscar el sentido apoyándose en el sentido que yace en el propio texto. Para el autor francés no hay oposición entre explicación y comprensión. Simplemente hay que situar la explicación y la comprensión del texto en dos estadios diferentes de un único arco hermenéutico. Lógicamente, en esa labor hay una prioridad de la comprensión que envuelve la explicación, de modo que la actividad del análisis estructural aparece como un simple segmento en un acto interpretativo que va desde la comprensión sencilla a la comprensión culta, a través de la explicación. Pero la interpretación no acaba en el sí mismo del texto sino en la apropiación o comprensión de sí, de un sujeto que, en adelante, se comprende mejor, se comprende de otra manera o, incluso, comienza a comprenderse ya que recibe de ese texto un conocimiento de sí mismo más amplio (Cfr. V. BALAGUER, *La oposición Historia/Ficción en Paul Ricoeur. Teoría y análisis de un texto fronterizo: El relato de Marcos*, Tesis Doctoral, pro manuscrito, Facultad de Filosofía de la Universidad de Navarra, Pamplona 1994, p. 109).

ÍNDICE DE LA TESIS

TABLA DE ABREVIATURAS	9
INTRODUCCIÓN	13
1. OBJETIVOS DE LA INVESTIGACIÓN	16
2. STATUS QUAESTIONIS	18
3. METODOLOGÍA	29
4. ESQUEMA DE LA TESIS	36

CAPÍTULO I

PARÁBOLA. DISPOSITIVOS LINGÜÍSTICOS

1. PRESENTACIÓN	45
2. MECANISMO LINGÜÍSTICO DE LA PARÁBOLA	47
2.1. El mashal en el Antiguo Testamento	48
2.2. Evolución del término mashal	60
2.3. El mashal en la Literatura Intertestamentaria	61
2.4. El mashal en los escritos rabínicos	63
2.5. El parabolé griego	70
2.6. Recapitulación	73
3. HISTORIA DE LA INTERPRETACIÓN	74
3.1. Antigüedad Cristiana	74
3.2. Adolph Jülicher (1857-1938)	77
3.3. Las reacciones a Jülicher	81
4. HERMENÉUTICA ACTUAL SOBRE LAS PARÁBOLAS	87
4.1. La «Nueva Hermenéutica»	87

CAPÍTULO II

PREFIGURACIÓN

1. PREÁMBULO	109
2. PREFIGURACIÓN DE Lc 10, 25-37	111

2.1. Estructuras inteligibles de la pre-comprensión del mundo de la acción	114
2.2. Recursos simbólicos de la pre-comprensión del mundo de la acción	115
2.3. Condiciones temporales de la pre-comprensión del mundo de la acción	117
3. AMBIENTE Y VALORES SOCIALES EN LA PARÁBOLA DEL BUEN SAMARITANO	119
3.1. Ambiente cultural	120
3.2. Situación histórico-política	121
3.3. Población de Palestina	123
3.4. Otros personajes y motivos que aparecen en la parábola del Buen Samaritano	131
4. CONTEXTOS LITERARIOS DE Lc 10, 25-37: ANTIGUO TESTAMENTO, LITERATURA INTERTESTAMENTARIA, LITERATURA RABÍNICA	138
4.1. El Antiguo Testamento y Lc 10, 25-37	140
4.2. La literatura intertestamentaria y Lc10, 25-37	143

CAPÍTULO III CONFIGURACIÓN I

1. PREÁMBULO	151
2. CONFIGURACIÓN DE Lc 10, 25-37	153
3. ANÁLISIS EXEGÉTICO DE Lc 10, 25-37	160
3.1. Jesús y el escriba. Lc 10, 25-29; 36-37	162
3.2. Estudio de las discrepancias entre el v. 29 y el v. 36	171
3.3. El relato del Buen Samaritano: Lc 10, 30-37	176
4. GÉNERO LITERARIO DE Lc 10, 25-37. ¿PARÁBOLA O RELATO EJEMPLAR?	197
4.1. Autores que ven Lc 10, 30-37 como relato ejemplar	198
4.2. Autores que no ven Lc 10, 30-37 como relato ejemplar	200
4.3. Conclusión	201
5. CONCLUSIONES INTERPRETATIVAS DE Lc 10, 25-37	204

CAPÍTULO IV CONFIGURACIÓN II

1. INTRODUCCIÓN	209
2. ANÁLISIS LINGÜÍSTICO DE Lc 10, 25-37	211
3. ANÁLISIS SEMIÓTICO DE Lc 10, 25-37	228
3.1. El Relato. Lc 10, 29-37	231
3.2. El diálogo. Lc 10, 25-28	241
3.3. Aplicación del modelo actancial a Lc 10, 25-37	246
4. RESULTADOS DEL ANÁLISIS SEMIÓTICO DE Lc 10, 25-37	251

CAPÍTULO V
REFIGURACIÓN I:
TEORÍA DE LA «ESTÉTICA DE LA RECEPCIÓN»

1. INTRODUCCIÓN	256
2. EVOLUCIÓN DE LA ESTÉTICA DE LA RECEPCIÓN	261
2.1. Precursores	262
3. LA ESTÉTICA DE LA RECEPCIÓN EN LA ESCUELA DE CONSTANZA: H.R. JAUSS Y W. ISER	264
3.1. H.R. Jauss	265
3.2. W. Iser	272
3.3. U. Eco	276
4. DESTINATARIOS/RECEPTORES DE UN TEXTO	277
5. METODOLOGÍA	278
5.1. Protocolo de investigación	280

CAPÍTULO VI
REFIGURACIÓN II: RECEPCIÓN DE LUCAS 10, 25-37
EN LOS PADRES DE LA IGLESIA. SAN IRENEO

1. «MACROESTRUCTURA» DE LC 10, 25-37	286
2. RECEPCIÓN EN SAN IRENEO	291
2.1. Introducción	291
2.2. Obras de San Ireneo sobre Luc 10, 25-37	294
2.3. Influencias recibidas por San Ireneo	298
2.4. Historia de los efectos del texto hasta San Ireneo	311
2.5. Horizonte de expectativas de San Ireneo	321
2.6. Lectura de la parábola del Buen Samaritano en San Ireneo	333
2.7. Síntesis de la Recepción en San Ireneo	347

CAPÍTULO VII
REFIGURACIÓN III: RECEPCIÓN DE LUCAS 10, 25-37
EN LOS PADRES DE LA IGLESIA. SAN AGUSTÍN

1. RECEPCIÓN EN SAN AGUSTÍN	353
1.1. Introducción	354
1.2. Escritos de San Agustín sobre Luc 10, 25-37	355
1.3. Influencias recibidas por San Agustín	357
1.4. Historia de los efectos del texto hasta San Agustín	364
1.5. Horizonte de expectativas de San Agustín	377
1.6. Lectura agustiniana de la parábola del Buen Samaritano	391
1.7. Compendio interpretativo	432
1.8. Apropiación del texto lucano en el dominio del arte religioso	434

2. SÍNTESIS DE LA RECEPCIÓN PATRÍSTICA DE LC 10, 30-37	437
2.1. Resumen	444
CONCLUSIONES	449
BIBLIOGRAFÍA	465
1. BIBLIOGRAFÍA	467
2. FUENTES BÍBLICAS	482
3. FUENTES PATRÍSTICAS	483
4. DOCUMENTOS DEL MAGISTERIO DE LA IGLESIA	484

BIBLIOGRAFÍA DE LA TESIS*

- ALONSO SCHÖKEL, L.-ARTOLA, A., *La palabra de Dios en la historia de los hombres. Comentario a la constitución «Dei Verbum»*, Bilbao 1991.
- ARANDA PÉREZ, G.-GARCÍA MARTÍNEZ, F.-PÉREZ FERNÁNDEZ, M., *Literatura Judía Intertestamentaria*, Estella 1996.
- ARANDA, G., *Corrientes gnósticas en el mundo mediterráneo*, en *La Biblia i el Mediterrani*, Scripta Biblica, I, Madrid 1998.
- ARANDA PÉREZ, G., *Acercamiento canónico e interpretación en la Iglesia*, ScrTh 27 (1995/1) 141-148.
- ARISTÓTELES, *De Arte Rhetorica*, Academia Regia Borussica (ed.), 1960.
- BALAGUER, V., *La Teología narrativa*, ScrTh 3 (1996) 689-712.
- *Testimonio y Tradición en San Marcos*, Pamplona 1990.
- *La cuestión hermenéutica en el Documento «Sobre la interpretación de la Biblia en la vida de la Iglesia»*, ScrTh 27 (1995/1) 163-177.
- *La oposición Historial/Ficción en Paul Ricoeur. Teoría y análisis de un texto fronterizo: El relato de Marcos*, Tesis Doctoral, pro manuscrito, Facultad de Filosofía de la Universidad de Navarra, Pamplona 1994.
- *La relevancia de la noción de texto en la hermenéutica bíblica*, en M.A. TABET, *La Sacra Scrittura anima della teologia*, Roma 1999, pp. 248-260.
- BALTHASAR, H.U., *Parole et Mystère chez Origène*, Paris 1957.
- BARTH, K., *Die Kirchliche Dogmatik*, IV, 2, S, Zurich, 1955.
- BASEVI, C., *San Agustín. La interpretación del Nuevo Testamento*, Pamplona 1977.

* Un elenco de bibliografía sobre las parábolas en general y la del buen Samaritano en particular, se puede encontrar en: J.D. CROSSAN, *A Basic Bibliography for Parables Research*, «Semeia» 1 (1974) 236-274; W. KISSINGER, *The Parables of Jesus*, New York & London 1979, pp. 231-308 y 313-322; E. PÉREZ-COTAPÓS, *Parábolas: diálogo y experiencia. El método parabólico de Jesús según D. J. Dupont*, Santiago de Chile 1991, pp. 230-261; B. ESTRADA-BARBIER, *El sembrador. Perspectivas filológico-hermenéuticas de una parábola*, Salamanca 1994, pp. 184-237; J.A. FITZMYER, *El Evangelio según Lucas*, III, Madrid 1986, pp. 288-291; W. MONSELEWSKI, *Der barmherzige Samariter. Eine auslegungsgeschichtliche Untersuchung zu Lukas 10, 25-37*, Tübingen 1967, pp. 182-200.

- BLOMBERG, C.L., *Interpreting the Parables of Jesus: Where Are We and Where Do We Go from Here?*, CBQ 53 (1991) 51-78.
- BOISMARD, M.E., recensión en RB (1959) 275-276 sobre B. GERHARDSSON, *The Good Samaritan-The Good Shepherd?*, «Coniectanea Neotestamentica» 16 (1958).
- BONSIRVEN, J., *Le Judaïsme Palestinien au temps de Jésus-Christ. Sa Théologie*, II, Paris 1935.
- *Textes Rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens. Pour servir à l'intelligence du Nouveau Testament*, Roma 1955.
- BORNKAMM, G., *Jesús de Nazaret*, Salamanca 1977.
- BOUCHER, M., *The Mysterious Parable. A Literary Study*, Washington 1977.
- BRILLET, G., *Le Sauveur. Les dernières prédications. Passion et Résurrection*, III, Paris 1957.
- BULTMANN, R., *The History of the Synoptic Tradition*, New York 1963.
- CASCIARO, J.M., *Jesús de Nazaret*, Murcia 1994.
- *Las Palabras de Jesús: Transmisión y Hermenéutica*, Pamplona 1992.
- *El método histórico-crítico en la interpretación de la Biblia*, ScrTh 27 (1995/1) 131-139.
- CASTELLINO, G.R., *Il Sacerdote e il Levita nella parabola del buon samaritano*, Div 9 (1965) 134-140.
- CERFAUX, L., *Recueil Lucien Cerfaux. Études d'Exégèse et d'Histoire Religieuse de Monseigneur Cerfaux*, II, Gembloux 1954.
- *Mensaje de las parábolas*, Madrid 1969.
- CONZELMANN, H., *El centro del tiempo: estudio de la teología de Lucas*, Madrid 1974.
- CRANFIELD, C.E.B., *The Service of God*, London 1963.
- CRESPY, G., *The Parable of the Good Samaritan: An Essay in Structural Research*, «Semeia» 2 (1974) 27-50 (traducido del francés: *Le bon Samaritain: Recherches structurales*, «Études théologiques et religieuses» 48 [1973] 61-79).
- CROSSAN, J.D., *Cliffs of Fall. Paradox and Polivalence in the Parables of Jesus*, New York 1980.
- *Parable and Example in the Teaching of Jesus*, NTS 18 (1972) 285-307.
- *The Good Samaritan: Towards a Generic Definition of Parable*, «Semeia» 2 (1974) 82-112.
- DANIEL, G., *Les esseniens et l'arrière-fond historique de la parabole du bon Samaritain*, NT 11 (1969) 71-104.
- DANIÉLOU, J., *Le Bon Samaritain*, en *Mélanges Bibliques rédigés en l'honneur de André Robert*, Paris 1957.
- *Saint Irénée et les origines de la théologie de l'histoire*, «Recherches de Science Religieuse» 34 (1947) 227-231.
- *Origène*, Paris 1948.
- DELCROIX, M.-HALLYN, F. (eds.), *Introduction aux études littéraires*, Paris 1987.

- DERRET, J.D.M., *Law in the New Testament: Fresh Light on the Parable of the Good Samaritan*, NTS 10 (1964/65) 22-37.
- DIEGO, R. DE, *¿Quién es mi prójimo?*, EstEcl 41 (1966) 93-109.
- DÍEZ MACHO, A., *Apócrifos del AT*, I, Madrid 1984.
- DODD, C.H., *Las parábolas del Reino*, Madrid 1974.
- DONAHUE, J., *El Evangelio como parábola*, Bilbao 1996.
- DREYFUSS, F., *Qui est mon prochain?*, «Assemblées du Seigneur» 6 (1966) 46-47.
- *recensión sobre la obra: W. MONSELEWSKI, Der Barmherzige Samariter. Eine auslegungsgeschichtliche Untersuchung zu Lukas 10, 25-37*, Tübingen 1967, «Revue Biblique» (1970) 114-115.
- DRURY, J., *The Parables in the Gospels. History and Allegory*, London 1985.
- DUPONT, J., *Pourquoi des paraboles? La méthode parabolique de Jésus*, Paris 1977.
- *Le chapitre des paraboles*, NRTh 89 (1967) 800-820.
- ECO, U., *Lector in fabula ou la Coopération interpretative dans les textes narratifs*, Paris 1985.
- EGGER, W., *Lecturas del Nuevo Testamento. Metodología lingüística histórico-crítica*, Estella (Navarra) 1990.
- ESTRADA-BARBIER, B., *El sembrador. Perspectivas filológico-hermenéuticas de una parábola*, Salamanca 1994.
- EUSEBIO DE CESAREA, *Historia Eclesiástica*, V, 8, 1, A. VELASCO DELGADO (ed.), Madrid 1973.
- ESPINEL, J.L., *La Poesía de Jesús*, Salamanca 1986.
- FALKENROTH, U., *Hermano, Próximo*, en *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*, L. COENEN-E. BEYREUTHER-H. BIETENHARD (dir.), II, Salamanca 1980.
- FARMER, W.R., *Notes on a Literary and Form-Critical analysis of some on the synoptic material peculiar to Luke*, NTS 8 (1961-62) 301-316.
- FEUILLET, A., *Le Bon Samaritain. Sa signification christologique et l'universalisme de Jésus*, «Esprit et vie» 24 (1980) 336-383.
- FITZMYER, J.A., *El Evangelio según Lucas*, Madrid 1986.
- FLUSSER, D., *Aesop's Miser and the Parable of the Talents*, en *Parable and Story in Judaism and Christianity*, C. THOMA-M. WYSCHOGROD (dir.), New York 1989, pp. 9-25.
- FUNK, R., *The Good Samaritan as Metaphor*, «Semeia» 2 (1974) 74-81.
- FURNES, J.M., *Fresh Light on Luke (10, 25-37)*, ET 80 (1969) 182.
- FUSCO, V., *Narrazione e dialogo nella parabola detta del figliol prodigo*, en *Interpretazione e invenzione. La parabola del Figliol Prodigo tra interpretazioni scientifiche e invenzioni artistiche*, Atti dell'Ottavo Colloquio sulla Interpretazione (Macerata, 17-19 marzo 1986), G. GALLI (ed.), Genova 1987.
- *Tendances récentes dans l'interprétation des paraboles*, en *Les Paraboles évangéliques. Perspectives nouvelles. XII Congrès de L'ACFEB, Lyon (1987)*, J. DELORME (ed.), Paris 1989, pp. 19-60.

- *Parábola/Parábolas*, en *Nuevo Diccionario de teología bíblica*, P. ROSSANO-G. RAVASI-A. GIRLANDA (dir.), Madrid 1988.
- *Oltre la parabola. Introduzione alle parabole di Gesù*, Roma 1983.
- GADAMER, H.G., *Verdad y método*, Salamanca 1977.
- GARCÍA-CORDERO, M., *Teología de la Biblia*, II, Madrid 1972.
- GARCÍA-MORENO, A., *Para comprender el documento de la Pontificia Comisión Bíblica: dos referencias previas*, *ScrTh* 27 (1995/1) 123-130.
- GEORGE, A., *Tradition et rédaction chez Luc: La construction du troisième évangile*, en *De Jésus aux évangiles: Tradition et rédaction dans les évangiles synoptiques. Hom. a Joseph Coppens*, I. DE LA POTTERIE (ed.), II, Gembloux 1967, pp. 100-129.
- GOLLWITZER, A., *La joie de Dieu. Commentaire de L'Évangile de Luc*, Neuchâtel-Paris 1958.
- GERHARDSSON, B., *The Narrative Meshalim in the Synoptic Gospels. A Comparison with the Narrative Meshalim in the Old Testament*, *NTS* 34 (1988) 339-363.
- GNANAVARAM, M., *Dalit Theology and the parable of the Good Samaritan*, *JournStudNT* 50 (1993) 59-83.
- GNILKA, J., *Jesús de Nazaret. Mensaje e historia*, Barcelona 1993.
- GONZÁLEZ-ECHEGARAY, J., *Arqueología y Evangelios*, Estella (Navarra) 1994.
- GOULDER, M.D., *Characteristics of the Parables in the several Gospels*, «*Journal of Theological Studies*» 19 (1968) 51-69.
- GREIMAS, A.J.-COURTÉS, J., *Semiótica. Diccionario razonado de la teoría del lenguaje*, Madrid 1982.
- GRELOT, P., *Los evangelios y la historia*, Barcelona 1987.
- *Études sur la théologie du Livre Saint*, *NRTh* 85 (1963).
- GRUPO DE ENTREVERNES, *Signos y parábolas. Semiótica y Texto Evangélico*, Madrid 1979.
- GUERRA, M., *Diccionario Morfológico del Nuevo Testamento*, Burgos 1978.
- GUARDINI, R., *La existencia del cristiano*, Madrid 1997.
- GUNDRY, R.H., *A Rejoinder on Matthean Foreign Bodies in Luke 10, 25-28*, *ETHL* 71 (1995) 139-150.
- GÜNTHER, W., *Hermano, prójimo*, en *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*, L. COENEN-E. BEYREUTHER-H. BIETENHARD, II, Salamanca 1980, p. 271.
- HARNISCH, W., *Las parábolas de Jesús. Una introducción hermenéutica*, Salamanca 1989.
- HERBERT, A.S., *The Parable (mashal) in the Old Testament*, *SJTh* 7 (1954) 180-196.
- HERMANIUK, M., *La Parabole évangélique. Enquête exégétique et critique*, Brugges-Louvain 1947.
- HRUBY, K., *L'amour du prochain dans la pensée juive*, *NRTh* 41 (1969) 493-516.
- ISER, W., *L'acte de lecture. Théorie de l'effet esthétique*, Bruxelles, 1985.

- JAUSS, H.R., *Pour une esthétique de la réception*, Paris 1978.
- JENNI, E., *Parecerse*, en *Diccionario Teológico manual del Antiguo Testamento*, E. JENNI-C. WESTERMANN (ed.), Madrid 1978-1984.
- JEREMIAS, J., *Interpretación de las parábolas*, Estella (Navarra) 1994.
— *Las parábolas de Jesús*, Estella 1994.
— *Jerusalén en tiempos de Jesús: estudio económico y social del mundo del Nuevo Testamento*, Madrid 1985.
- JONES, P.R., *The Modern Study of Parables*, SWJT 22 (1979/80) 7-22.
- JÜLICHER, A., *Die Gleichnisreden Jesu*, I, II, Darmstadt 1963.
- JÜNGEL, E., *Dios como misterio del mundo*, Salamanca 1984.
- KELMAN, J.S.-WITHERUP, R.D., *Modern New Testament Criticism*, en R. BROWN-J. FITZMYER-R. MURPHY, *New Jerome Biblical Commentary*, Englewood Cliff, 1990.
- KIEFFER, R., *Analyse Sémiotique et Commentaire. Quelques Réflexions à propos d'études de Luc 10, 25-37*, NTS 25 (1979) 454-468.
- KILGALLEN, J., *The plan of the «NOMIKOΣ» (Luke 10.25-37)*, NTS 42 (1996) 615-619.
- KINGSBURY, J.D., *Ernst Fuchs Existentialist Interpretation of the Parables*, LuthQ 22 (1970) 380-395.
- KISSINGER, W., *The Parables of Jesus*, New York & London 1979.
- LAGRANGE, M.J., *La parabole en dehors de l'Évangile*, RB 6 (1909) 342-367.
— *Évangile selon saint Matthieu*, Paris 1942.
— *Évangile selon saint Luc*, Paris 1941.
- LAMBRECHT, J., *Les paraboles dans les Synoptiques*, NRTTh 102 (1980) 672-691.
- LÉGASSE, S., *L'amour intehumain d'après le NT*, RTL (1977) 292-304.
- LEIPOLDT, J.-GRUNDMANN, W., *La gnosis*, en *El Mundo del NT. Estudio Histórico Cultural*, I, Madrid 1973.
- LEVIE, J., *La Biblia, palabra humana y mensaje de Dios*, Bilbao 1964.
- LIGHTFOOT, N.R., *The theology of the Gospel of Luke*, Durham 1995.
- LITTRÉ, E., *Oeuvres complètes d'Hippocrate*, I, Paris 1839-64.
- LUBAC, H. DE, *Catolicismo: aspectos sociales del dogma*, Madrid 1988.
- MADDOX, R., *The Purpose of Luke-Acts*, Edinburgh 1982.
- MAISONNEUVE, D. DE LA, *Parábolas rabínicas*, Documentos en torno a la Biblia nº 12, Estella (Navarra) 1985.
- MÂLE, E., *L'Art Religieux au XIII siècle en France*, Paris 1919.
- MANSON, T.W., *The Gospel of the Luke*, Edinburgh, 1963.
- MARGUERAT, D., *Parábola*, C. Bíblicos, nº 75, Estella (Navarra) 1994.
- MARROU, H.I., *San Agustín y el agustinismo*, Madrid 1960.
— *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris 1958.
- MATEO SECO, L.F.-CENCILLO, L., *Gnosticismo*, en «Gran Enciclopedia Rialp» 11 (1981).
- MATILL, A.J., *The Good Samaritan and the Purpose of Luke-Acts. Halévy Reconsidered*, «Encounter» 33 (1972) 359-376.
- MAYORAL, J.A., *Estética de la recepción*, Madrid 1987.

- MCDONALD, J.I.H., *The View from the Ditch-and other Angles. Interpreting the Parable of the Good Samaritan*, SJTh 49 (1996) 21-37.
- MERTENS, H.A., *Manual de la Biblia*, Barcelona 1989.
- MONSELEWSKI, W., *Der Barmherzige Samariter. Eine auslegungsgeschichtliche Untersuchung zu Lukas 10, 25-37*. Tübingen 1967.
- MORALDI, L., *La Literatura Intertestamentaria: Apócrifos y escritores judíos*, en *Problemas y perspectivas de las ciencias bíblicas*, R. FABRIS (ed.), Salamanca 1983, pp. 65-67.
- MUÑOZ LEÓN, D., *Los sentidos de la Escritura*, ScrTh 27 (1995/1) 99-122.
- MUÑOZ IGLESIAS, S., *Doctrina Pontificia, I, Documentos Bíblicos*, Madrid 1955.
- NEIRYNCK, F., *The Minor Agreement and Lc 10, 25-28*, ETHL 71 (1995) 151-160.
- ORBE, A., *Parábolas evangélicas en San Ireneo*, Madrid 1972.
- *Antropología de San Ireneo*, Madrid 1997.
- *Estudios Valentinianos I-V*, Roma 1956-66.
- OROZ RETA, J., *Tres lecturas y una conversión. Del «Hortensius» a la Epístola a los Romanos*, «Augustinus» 37 (1992) 245-272.
- PATTE, D., *An Analysis of Narrative Structure and the Good Samaritan*, «Semeia» 2 (1974) 1-26.
- PATTEN, P., *The form and function of parable in selected apocalyptic literature and their significance for parables in the Gospel of Mark*, NTS 29 (1983) 246-258.
- PÉREZ-COTAPÓS, E., *Parábolas: diálogo y experiencia. El método parabólico de Jesús según D.J. Dupont*, Santiago de Chile 1991.
- PÉREZ HERNÁNDEZ, M., *Parábolas rabínicas. El mashal midrásico o el mashal como recurso hermenéutico para abrir la Escritura*, Murcia 1988.
- PERRIN, N., *The Modern Interpretation of the Parables of Jesus and the Problem of Hermeneutics*, «Interpretation» 25 (1971) 131-148.
- PHILLIPS, G.A., *What is Written? How are you reading? Gospel, Intertextuality and Doing Lukewise. Reading Lk 10, 25-42 Otherwise*, «Semeia» 69-70 (1995) 111-147.
- PIROT, J., *Le mashal dans L'Ancien Testament*, RechSR 37 (1950) 565-580.
- *Paraboles et allégories évangéliques. La pensée de Jésus. Les commentaires patristiques*, Paris 1949
- PLUMMER, A., *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. Luke*, Edinburgh 1964.
- POLK, T., *Paradigms, Parables and Mesahlim: On Reading the Mashal in Scripture*, CBQ 45 (1983) 564-583.
- POTTERIE, I. DE LA, *De Jésus aux Évangiles. Tradition et Rédaction dans les Évangiles synoptiques*, II, Gembloux-Paris 1967.
- *La vérité de la Sainte Écriture et l'Histoire du salut d'après la Constitution dogmatique «Dei Verbum»*, NRT (1966) 149-169.
- POTTERIE, I. DE LA-GUARDINI, R.-RATZINGER, J.-COLOMBO, G.-BIANCHI, E., *L'Exegesi cristiana oggi*, Asti 1991.

- POWELL, M.A., *What are they saying about Luke?*, New York 1989.
- POZUELO, J.M., *Teoría del Lenguaje Literario*, Madrid 1994.
- PUECH, H.C., *En torno a la Gnosis*, I, Madrid 1982.
- RAMOS, F.F., *El Reino en Parábolas*, Salamanca 1996.
- RAMAROSON, L., *Comme Le bon Samaritain, ne chercher qu'à aimer (Lc 10, 29-37)*, Bib 56 (1975) 533-536.
- RATZINGER, J., *Biblical Interpretation in Crisis; On the Question of Foundations and approaches of Exegesis Today*, en *Biblical Interpretation in Crisis. The Ratzinger Conference on Bible and Church*, R.J. NEUHAUS (ed.), *Grand Rapids*, W.B. Eerdmans, 1989, pp. 1-23.
- RAVENS, D., *Luke and the restoration of Israel*, Sheffield (England) 1995.
- RÉAU, L., *Iconografía del Arte Cristiano*, I/2: *Iconografía de la Biblia-Nuevo Testamento*, Barcelona 1996.
- RICOEUR, P., *La metáfora viva*, Madrid 1980.
- *La Bible et l'imagination*, «Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses» (Strasbourg) 62 (1982) 339-360 (= versión inglesa, *The Bible and the imagination*, en *The Bible as Document of the University*, H.D. BETZ [ed.], Chicago 1981).
- *Biblical Hermeneutics*, «Semeia 4» (1975) 27-148.
- *Lectures III (Aux frontières de la philosophie)*, Paris 1994.
- *Tiempo y narración*, I, II, Madrid 1987.
- *Sémiotique narrative et textuelle, Herméneutique du discours religieux*, Louvain-Paris 1978.
- *Temps et Récit*, III, Paris 1986.
- RICHES, J., *Jesus and the Transformation of Judaism*, New York 1980.
- SANCHIS, D., *Samaritanus ille. L'exegèse augustinienne de la parabole du bon Samaritain*, RSR (1961) 406-425.
- SARANYANA, J.I., *Grandes Maestros de la Teología I. De Alejandría a México (Siglos III al XVI)*, Madrid 1994.
- SCHUEREWEGEN, F., *Théories de la réception*, en *Introduction aux études littéraires*, M. DELCROIX-F. HALLYN (eds.), Paris 1987.
- SCHULTZ, H., *Jerusalén*, en *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*, L. COENEN-E. BEYREUTHER-H. BIETENHARD (dir.), II, Salamanca 1980, pp. 373-376 s.
- SCHÜRER, E., *The history of Jewish people in the age of Jesus Christ (175 B.C.-135 A.D.)*, II, Edinburg 1987.
- SCHWEITZER, A., *El secreto histórico de la vida de Jesús*, Buenos Aires, 1967.
- SCOTT SPENCER, F., *2 Chronicles 28: 5-15 and the parable of the Good Samaritan*, WTJ 46 (1984) 317-349.
- SEGALLA, G., *Panoramas del Nuevo Testamento*, Estella 1994.
- *Redacción y teología de los evangelios sinópticos*, en *Problemas y perspectivas de las ciencias bíblicas*, R. FABRIS (ed.), Salamanca 1983.
- SHEELEY, S.M., *Narrative asides in Luke-Acts*, Sheffield 1992.

- SIDER, J.W., *The Meaning of Parable in the Usage of the Synoptic Gospels*, Bib. 62 (1981) 453-470.
- SINISCALCO, P., *Mito e Storia della Salvezza*, Torino 1971.
- SOGGIN, A., *Dominar*, en *Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento*, E. JENNI-C. WESTERMANN, I, Madrid 1978, pp. 1266 s.
- SOLIGNAG, P., *La condition de l'homme pécheur d'après saint Augustin*, NRTTh (1956) 368-369.
- SOMERS, H., *Image de Dieu. Les sources de l'exégèse augustinienne*, «Revue des Études Augustiniennes» 7 (1961) 105-125.
- SPICK, C., *Agapé*, en *Theological Lexicon of the New Testament*, I, Peabody, Massachusetts 1994, p. 41.
- STERN, J.B., *Jesus' citation of Dt 6,4 and Lv 19,18 in the light of jewish tradition*, CBQ 28 (1966) 312-316.
- STERN, D., *Jesus' Parables from the Perspective of Rabbinic Literature: The Example of the Wicked Husbandmen*, en *Parable and Story in Judaism and Christianity*, C. THOMA-M. WYSCHOGROD (dir.), New York 1989, pp. 42-80.
- STRACK, H.L.-BILLERBECK, P., *Kommentar zum Neuen Testament Aus Talmud und Midrasch*, II, München 1971.
- TABET, M.A., *La Sacra Scrittura anima della teologia*, Roma 1999.
- THOMA, C., *Literary and Theological Aspects of the Rabbinic Parables*, en *Parable and Story in Judaism and Christianity*, C. THOMA-M. WYSCHOGROD (dir.), New York 1989, pp. 27-41.
- THOMAS, K.J., *Liturgical Citations in the Synoptics*, NTS 22 (1975/76) 205-214.
- TREVIJANO, R., *Patrología*, Madrid 1994.
- VARO, F., *La formación impartida por Jesús de Nazaret: Rasgos específicos de su pedagogía a la luz de la literatura rabínica*, en *La formación de los sacerdotes en las circunstancias actuales. XI Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra, Pamplona (1990)*, L.F. MATEO SECO (dir.) et alt., Pamplona 1990, pp. 483-499.
- VIA, D.O. jr. *The Parables*, Philadelphia 1967.
- *Parable and Example Story: A Literary Structuralist Approach*, «Linguística Bíblica» 25-26 (1973) 21-30 (= versión ampliada en «Semeia» 1 [1974] 105-133).
- VOSTÉ, I.M., *Parabola selectae D.N. Iesu Christi I-II*, Romae 1933.
- WILES, M.F., *Early Exegesis of the Parables*, «Scottish Journal of Theology» 11(1958) 294.
- YOUNG, N.H., *Once again, Now*, «Who is my Neighbour?»: A comment, EvQ 49 (1977) 178-179.
- ZORELL, Fr., *Lexikon graecum Novi Testamenti*, Roma³ 1978.
- ZUMSTEIN, J., *Jesus et les paraboles*, en *Les Paraboles évangéliques. Perspectives nouvelles. XII Congrès de L'ACFEB, Lyon (1987)*, J. DELORME (ed.), Paris 1989, pp. 89-108.

FUENTES BÍBLICAS

- K. ALAND-M. BLACK-C.M. MARTINI-B.M. METZGER-A. WIKGREN, *The Greek New Testament*, UBS, Stuttgart³ 1983.
- B.M. METZGER, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, London-New York 1975.
- Novum Testamentum Graece et Latine*, ed. E. NESTLE-K. ALAND (ed.), Stuttgart²⁷ 1994.
- Nuevo Testamento Trilingüe*, J.M. BOVER-J. O'CALLAGHAN (ed.), Madrid 1977.
- Septuaginta. Id est Vetus Testamentum Graece Iuxta LXX Interpretes*, 2 vols., ed. A. RAHLFS, Stuttgart⁸ 1965; reimp. 1984.

FUENTES PATRÍSTICAS

- ALTANER, B., *Patrología*, Madrid 1962.
- BURGHARDT, W.J.-COMERFORD, T.-DILLON, J.J. (ed.), *St. Irenaeus of Lyons. Against the heresies*, en *Ancient Christian Writers*, New York 1992.
- Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum (Corpus Vindobonense)*, 54, Academia Litterarum de Viena (ed.), Wien 1866 ss.
- Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der Ersten Drei Jahrhunderte (Corpus Berlinense)*, 33, ed. Academia de Berlin, Berolini 1897.
- IRENEO DE LYON, SAN, *Demostración de la predicación apostólica*, E. Romero Pose (ed.), Madrid 1992.
- *Adversus Haereses*, III, 17, 3, J. GARITAONANDÍA (ed.), Sevilla 1994.
- Obras de San Ambrosio*, M. GARRIDO (ed.), Madrid 1966.
- Obras de S. Agustín*, BAC, Madrid 1946 ss.
- Patrologiae cursus completus. Series Latinae*, J.P. MIGNE (ed.), Paris 1841-1864.
- Patrologiae cursus completus. Series Graecae*, J.P. MIGNE (ed.), Paris 1857-1866.
- QUASTEN, J., *Patrología*, 3 vols., Madrid 1981.
- *Sources Chrétiennes*, Institut Catholique de Paris (ed.), Paris 1940 ss.
- *The Fathers of the Church*, Washington 1947 ss.

DOCUMENTOS DEL MAGISTERIO DE LA IGLESIA

- JUAN PABLO II, Enc. *Fides et Ratio* (14-IX-1998), Libreria Editrice Vaticana, 1998, edic. española.
- PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La Interpretación de la Biblia en la Iglesia*, Roma 1993.

PREFIGURACIÓN, CONFIGURACIÓN Y REFIGURACIÓN DE LC 10, 25-37

Como se ha indicado en la Presentación, en este *excerptum* recogemos, de forma sintética, las operaciones de prefiguración, configuración y refiguración en orden a la interpretación del texto de Lc 10, 25-37, de acuerdo a la metodología de Paul Ricoeur. Las tres operaciones están ampliamente desarrolladas en el trabajo de investigación.

1. PREFIGURACIÓN DE LC 10, 25-37

El concepto de *mimesis I*, *prefiguración*, se describe como el marco común a escritor y lector en el que la acción que se narra en el texto es capaz de ser inteligible. Resulta cierto que en la obra de Ricoeur no aparece ninguna definición explícita y exhaustiva de *mimesis I*, pero sí que se encuentran descritas sus particularidades mediante un razonamiento inductivo:

«La composición de la trama está enraizada en una pre-comprensión del mundo de la acción: de sus estructuras inteligibles, de sus recursos simbólicos y de su carácter temporal. Estos rasgos son más bien descritos que deducidos»¹.

Esa precomprensión del mundo del texto (*mimesis I*), abarca el contexto común al autor y al lector de la época, es decir, el contexto histórico y literario de ese tiempo. Son las preguntas planteadas al texto narrativo de la Parábola del Buen Samaritano: el «antes» de ese pasaje: él «por qué», el «cómo», el «quién», el «con» de la acción. Eso constituiría la *prefiguración* del texto, que lleva a conocer el ambiente en el que se encontraban los oyentes judíos de la parábola.

Como consecuencia, la investigación *histórico-contextual* constará de los siguientes puntos:

1. Análisis del ambiente y valores sociales de los diferentes elementos que contiene la parábola: personajes y motivos.

2. Contextos literarios de Lc 10, 25-37: en los libros del Antiguo Testamento, literatura intertestamentaria, literatura rabínica.

Se utiliza principalmente el método histórico-crítico para el estudio de este estadio de la comprensión del texto, complementado con el sociológico. En este *excerptum* presentamos los contextos literarios.

1.1. Contextos literarios

Un grupo numeroso de exégetas ha creído encontrar los materiales originales del relato del Buen Samaritano en diversos pasajes del AT: Oseas 6, 6; 1 Reyes 13, 11-32; 2 Crónicas 28, 8-15, basándose en que Jesús utilizó probablemente los métodos de su contemporáneos, en concreto las técnicas rabínicas de interpretación. Así, algunos consideran a Oseas 6, 1-11 como el texto más importante, de manera que el relato del samaritano sería un midrash de ese pasaje, más en concreto de Os 6, 6. También se encontraría apoyo en 1 Reyes 13, 11-32 y ya desde 1914, K. Kastner se dio cuenta de que la parábola estaba conectada con el texto de Crónicas. Esta última influencia ha sido la más estudiada por los especialistas en los últimos decenios².

1.2. La literatura intertestamentaria y Lc 10, 25-37

En la tesis se estudia a continuación los posibles antecedentes del relato de Lucas en la literatura judía, en el período comprendido entre el s. II a.C. y el II d.C.

1.2.1. *Citación conjunta Lv 19, 18 y Dt 6, 5*

En Lc 10, 27, al igual que en sus paralelos Mt 22, 34-40 y Mc 12, 28-34, Jesús une el amor a Dios y el amor al prójimo, citando conjuntamente Lv 19, 18 y Dt 6, 5. El texto de Lucas introduce el matiz de que se trata de un solo mandamiento con una doble proyección; es un mismo amor con dos objetos diversos relacionados entre sí.

¿Se podría pensar que esa unión del doble mandamiento formaba parte de la enseñanza de los rabinos, incluso en tiempos de Jesús?

La respuesta a esa pregunta habría que darla con suma cautela, pero sí se puede concluir con C. Spicq que la asociación que hace Je-

sús «indica que se trata de una cualidad de excelencia y universalidad; es más: de una identidad de la naturaleza del amor»³.

1.2.2. *Concepto de «prójimo»*

Con respecto a la consideración de «prójimo», el judaísmo rabínico establece una distinción entre el hermano y el prójimo. La comunidad del pueblo y la comunidad religiosa ya no coinciden, como ocurría en el AT. Se considera hermano a aquel que profesa la religión judía, en contraposición al extranjero, que habita la tierra de Israel pero no pertenece al pueblo de Dios. También se llama «hermano» al prosélito. En cambio, el prójimo es todo aquel que, sin ser israelita, vive en la tierra de Israel⁴. Esa consideración «estrecha» del concepto de prójimo se puede ver en otros textos rabínicos. Uno de ellos aparece en el comentario de *Sifra* a Dt 19, 4, en el versículo que se refiere al homicida que mató a su prójimo y que quiere salvar su vida refugiándose en una ciudad: «¿por qué tres veces “tu prójimo”? Para exceptuar a los otros (extranjeros)»⁵. Otro texto es el de *Sifra* a Dt 23, 25⁶. Algunos autores como K. Hruby quieren ver en los maestros rabínicos una insistencia clara en que el amor al prójimo es, efectivamente, uno de los principios fundamentales de la religión judía, como queda dicha en una máxima de los *Pirquei Abot* (I, 2)⁷. S. Légasse refuta esa afirmación diciendo que, a pesar de todos los esfuerzos realizados, nada indica que la palabra «prójimo» en los comentarios rabínicos quiera expresar «todo hombre»⁸.

Con respecto a este tema, los textos de Qumrân exhortan constantemente al amor al hermano o al prójimo; pero estos términos designan únicamente a los miembros de la comunidad de Qumrân, que se considera a sí misma como el verdadero Israel. En cambio, los demás hombres pueden ser objeto de odio⁹.

1.2.3. *Relato del samaritano*

En la literatura rabínica no se encuentra un relato similar al pasaje de Luc 10, 30-37¹⁰.

Con respecto a la posición privilegiada de los sacerdotes y levitas en el ámbito del judaísmo en Palestina, en el s. I d.C., ésta ha quedado iluminada con nueva luz a partir de los descubrimientos de Qumrân, especialmente en 11QTemp¹¹.

Sobre la consideración de los samaritanos entre el pueblo judío se pueden ver juicios muy críticos en diversos textos de la literatura rabínica¹².

Realizada la operación de prefiguración de Lc 10, 25-37, ese «mundo del texto» formado por el entorno histórico-literario de mundo judío en la primera mitad del siglo I, se tienen las condiciones adecuadas para estudiar la configuración del texto

2. CONFIGURACIÓN I DE LC 10, 25-37

Con *mimesis II*, el propio texto, se abre el reino del «como si», el de la crítica literaria, el lugar que describe el *mythos* (trama) con su poder de transformación de los términos de acción virtuales (sacerdote, levita, etc.) en términos de significación efectiva (p.e., el sacerdote y el levita que pasan delante del herido sin prestarle atención).

Para la realización de ese examen del texto en Lc 10, 25-37, se deben tener en cuenta no solamente los métodos diacrónicos de análisis sino también los que el Documento de la PCB de 1993 denomina métodos sincrónicos. En el primer caso, se ha dedicado en la tesis el capítulo III mediante la aplicación del método histórico-crítico y la primera parte del capítulo IV al lingüístico-pragmático. En el caso de los métodos sincrónicos, es el semiótico el que ha ocupado la segunda parte del capítulo IV.

2.1. La Parábola predicada por Jesús

Es necesario tener en cuenta que la parábola evangélica no está destinada solamente a esclarecer verdades racionales, sino que se relaciona, sea directamente, sea indirectamente, con los misterios divinos revelados por Jesús. Así se puede ver en el trasfondo de varias parábolas una referencia implícita a la persona y a la obra de Cristo Redentor, sin las cuales la enseñanza que se da en esas parábolas permanecería incomprendible o, en todo caso, no alcanzaría plenamente su significado.

El trabajo de investigación ha deseado contribuir a poner en evidencia lo anterior, en lo que concierne a Lc 10, 25-37. Para ello, se tratará de ofrecer un análisis y una sistematización que ayude a comprender mejor la riqueza teológica que contiene la parábola del Buen Samaritano.

2.1.1. *Jesús y el escriba. Lc 10, 25-29; 36-37*

A través de la narración del pasaje lucano se observa que es posible descomponer ese relato en varias unidades: la cuestión referente a la

vida eterna, los dos mandamientos de la Antigua Ley y su posible formulación unitaria ya en el judaísmo precristiano, que estarían contenidos en los vv. 25-28; el punto crítico del relato, que es la discrepancia entre la pregunta del escriba (v. 29) y la respuesta de Jesús, hecha a su vez en forma de pregunta (v. 36): es la cuestión del concepto de prójimo (*πλησίον*) y su diferente significado; en el v. 29 el prójimo es aquel a quien hay que ofrecerle amor, es sujeto pasivo; en el v. 36 el prójimo es aquel que ofrece misericordia a las necesidades de otro, sujeto activo, que es confirmada por la afirmación del escriba y la recomendación de Jesús (v. 37). En el primer caso el prójimo sería el hombre herido que está al borde de la carretera, en el segundo el prójimo sería el Buen Samaritano.

2.1.2. *Estudio de Lc 10, 25-28*

La pregunta del escriba, concerniente a la vida eterna, en el relato de Lucas es muy similar a la de los dos principales mandamientos en el diálogo de Mc 12, 28-31 y Mt 22, 34-40 pero en un contexto diverso. Se observan, de todos modos, diferencias claras entre los dos diálogos¹³:

En Marcos pregunta un doctor de la ley (*γραμματεὺς*): «¿qué mandamiento es el primero de todos?»; responde Jesús con los pasajes del Antiguo Testamento, pero realizando una clara distinción: en primer lugar cita Dt 6, 4-5 y en segundo lugar Lv 19, 18; a esa respuesta de Jesús, el doctor de la ley añade su propio comentario en los vv. 32-33.

En Mateo pregunta un escriba (*νομικός*): «¿cuál es el mandamiento principal de la ley?»; responde Jesús con Dt 6, 5 y Lv 19,18 y no hay respuesta del escriba.

En Lucas pregunta un escriba (*νομικός*): «¿qué tengo que hacer para heredar la vida eterna?»; responde Jesús con otra pregunta y el jurista contesta con la doble cita veterotestamentaria de Dt 6, 5 y Lv 19, 18, y Jesús ratifica la exactitud de la respuesta.

Como se observa, lugar, introducción y tema son diferentes entre el texto de Lucas y el paralelo de Mateo y Marcos. Se ha dado diferentes interpretaciones a este hecho por parte de distintos estudiosos, siempre de acuerdo a lo que consideran ellos las fuentes del texto.

2.1.2.1. *Fuentes del texto*

Bastantes exégetas no consideran a Lc 10, 25-28 un paralelo exacto de Mt 22, 34-40 y de Mc 12, 28-34, sino que lo ven como dos episo-

dios totalmente distintos del ministerio de Jesús: por un lado Mt, Mc y por otro Lc; mientras en los dos primeros el problema promovido es de orden teológico, en el de Lucas es de orden práctico: «¿qué debo hacer para alcanzar la vida eterna?» (v. 25), «¿quién es mi prójimo?» (v. 29).

De esa forma, en el pasaje de san Lucas, el escriba haría una síntesis de la doctrina que había oído repetidas veces al Maestro; así se comprende bien el v. 29 «θέλων δικαιῶσαι ἑαυτόν» (queriendo justificarse): quiere justificar que ha preguntado a Jesús aunque conoce su punto de vista sobre el tema. Entre los exégetas que defienden esta posición se encuentra J. Jeremías¹⁴. Para ello se apoya en T.W. Manson: «los grandes maestros repiten constantemente lo mismo»¹⁵. Son también de la misma opinión A. Plummer y otros exégetas contemporáneos¹⁶.

Fitzmyer considera que este pasaje deriva de la fuente particular de Lucas «L», entendido en un sentido amplio, como tradición escrita o tradición oral, aunque el autor no tiene seguridad de que el pasaje derive totalmente de «L» y en ese caso sería una composición personal del propio Lucas¹⁷.

J.D. Crossan piensa que Lc 25-28 (29) y Lc 30-36 (37) estaban ya presentes en la fuente Q y que de esa forma fue conservada por Lucas mientras esa unidad se rompía en Mateo¹⁸.

Algunos exégetas especulan con la posibilidad de que Lucas haya reelaborado la narración de san Marcos para transformarla en una introducción a su parábola del Buen Samaritano¹⁹.

Recientemente se ha producido un debate entre una serie de intelectuales, Goulder y Gundry, por una parte y Neiryck por otra, respecto a la influencia de Mateo sobre Lucas en este pasaje. El equipo de Goulder-Gundry defiende la tesis de la subsidiaria influencia de Mt 22, 35 sobre Lucas 10, 25 y Neiryck no ve necesario admitir esa influencia para dar una explicación de los acuerdos de Mateo y Lucas contra Marcos en este pasaje²⁰.

Otros autores, basándose en coincidencias menores entre el relato de Lucas y la redacción de Mateo tales como «un escriba», «Maestro», «la ley», piensan que Lucas sustituye el episodio de Marcos por la formulación que ese pasaje tenía en Q, pasaje que ya Mateo había usado para reelaborar su propia versión del episodio de Marcos²¹.

Como síntesis de estas teorías se puede concluir que lo más probable es que el relato lo recibiera Lucas de sus fuentes, en particular de Marcos, y en una versión considerablemente modificada, «desjudaizada», es decir, el planteamiento del texto no se refiere tanto a la ley sino a las condiciones morales de la vida eterna²².

2.1.2.2. *La cuestión de la vida eterna (v. 25)*

Esta cuestión planteada por el escriba tiene un sesgo evidentemente vital-existencial y religioso. El verbo κληρονομήσω, heredar, poseer, procedente de κληρονομεῖν, se usa frecuentemente en los LXX al hablar de la ocupación de la tierra cananea por los israelitas (Lv 20, 24; Dt 4, 1.2.2.26; 6.1, etc.), de donde pasó a designar la perfecta posesión de los bienes mesiánicos (Sal 24, 13; 36, 9.11.22.29; Is 60, 21). Ese mismo verbo aparece en el pasaje de Lc 18, 18 y en el paralelo de Mc 10, 17, usando en ambos la misma expresión de la pregunta del joven rico de Mateo 16; también en Mt 19, 29 donde se habla de la recompensa que tendrán quienes abandonan todo por seguir a Jesús, aparece ese verbo. Y en todos esos pasajes tiene ese matiz religioso-vital. De ahí se puede desprender que lo que le interesa solucionar al escriba, es la «suprema cuestión religiosa» del mundo judío²³.

2.1.2.3. *La unión de los dos mandamientos (v. 27)*

Respecto a la unión de los dos mandamientos: amor a Dios y amor al prójimo (v. 27), no se puede asegurar que Jesús haya sido el primero en unir esos dos preceptos

Tampoco es posible indicar si Jesús fue el primero en haberles llamado primero y segundo mandamiento, ya que podrían haber formado parte de la enseñanza de los rabinos, incluso en tiempos de Jesús. Lo que sí es, en todo caso, totalmente nuevo es que en el pasaje de Lucas motivo de estudio, los dos mandamientos, amor a Dios y al prójimo, constituyen uno sólo, con lo que resulta que no se sabría amar a Dios auténticamente sin amar al mismo tiempo al prójimo y, al ser Dios Padre y Creador de todos los hombres, sin ver en todo hombre un prójimo al que se debe amar.

Este amor al prójimo es una característica propia de la moral evangélica que se ha buscado en vano en la ética rabínica, a pesar de todos los esfuerzos realizados para establecer lo contrario, así por ejemplo K. Hruby²⁴. Como ya se estudió al tratar del ámbito literario, en ninguna parte de la literatura rabínica se encuentra la afirmación de que el prójimo es «todo hombre»²⁵.

2.2. El relato del Buen Samaritano: Lc 10, 30-37

Siempre dentro de la narración del viaje de Jesús a Jerusalén este episodio está íntimamente relacionado con el anterior, Lc 10, 25-28,

por medio del v. 29 que sirve de puente de unión. El escriba pregunta en el v. 29: «y, ¿quién es mi prójimo?», Jesús le responde con la parábola del Buen Samaritano.

2.2.1. Descripción de la parábola

Esta narración es exclusiva del evangelio de san Lucas²⁶, y es una de las parábolas de la misericordia, características del tercer evangelio, que dan un estilo específico y un relieve especial a la figura de Jesús.

La historia está escrita con rasgos sencillos y maestros. Es un pequeño drama lleno de interés. Narra el entrecruce ocasional de varias historias personales y que, en su avance, va comprometiendo al lector en una serie de dramáticas tensiones. La historia, al menos en su marco escénico, enlaza con un hecho que podría haberse dado realmente²⁷, ya que la localización concreta y el ritmo del relato produce la impresión de un hecho verificado en sus detalles, y comunica al conjunto un carácter de realidad, aunque esos toques de realidad quedan absorbidos por el mundo narrado y se ve que están al servicio de una enseñanza.

Un hombre cualquiera²⁸, que el tono realista de la exposición, insólita en una parábola, invita al lector a identificarse con un judío²⁹, descendía de Jerusalén situada a 740 metros de altitud, a Jericó, que está a 350 metros bajo el nivel del mar³⁰. La larga bajada solitaria —27 Kms— es todavía hoy famosa por los asaltos de los ladrones³¹. La palabra *λησταις* indica los ladrones clásicos, que viven del pillaje; en este caso pueden ser algunos individuos de las tribus nómadas vecinas que se dedicaban al saqueo desde hacía tiempo, matando lo menos posible, para evitar la venganza de sangre. El viajero solitario es apaleado, despojado de todo y abandonado a la muerte, a la vera del camino.

Pasan por el lugar sucesivamente un sacerdote y un levita, funcionarios del servicio religioso del templo de Jerusalén, profesionales de la observancia de la Ley judía. Es lógico esperar que acudan a ayudar a un correligionario en peligro de muerte que necesita urgentemente socorro.

Pero el sacerdote y el levita que, como dice el texto expresamente «vieron» al viajero malherido, cada uno «dio un rodeo y pasó de largo», ante aquella realidad con la que se encontraban.

Un samaritano que iba de viaje, llegó donde estaba el hombre (la presentación del samaritano como viajero sirve sin duda para explicar su presencia en una vía transitada sobre todo por judíos), se compadeció al verle y le ayudó.

La aparición de este tercer personaje complica el desarrollo del argumento de la narración. Seguramente la audiencia judía está predispuesta en contra de la idea de que vaya a ser el samaritano el personaje salvador. Desde su óptica era impensable considerarlo como el auxiliador del judío asaltado por los ladrones. De ahí la sorpresa que produce lo que ocurre a continuación; el texto señala que justamente el samaritano se conmueve a la vista del viajero malherido: «y al verlo, le dio lástima». El impacto de la parábola está en que el que se detiene, el que paradójicamente cumple la Ley, es precisamente el enemigo y el apóstata religioso.

Las otras acciones del samaritano para salvar al herido enriquecen la lectura de la parábola, ya que están descritas con extraordinaria viveza: derrama aceite y vino en las heridas, las venda, organiza el transporte del herido a una posada, se queda con él durante la noche, quizás en un ambiente hostil, luego paga al posadero dos denarios (dos salarios normales de un día)³², y se compromete a pagar otros gastos que pudiera causar el herido antes de su partida al día siguiente.

El texto, por tanto, muestra en un estilo vibrante cuál es la intención del relato. Éste describe las operaciones de prestación de ayuda que manifiestan el acto de amor, con la intención explícita de presentar vivamente el contraste entre la acción esperada del sacerdote y el levita y la acción inesperada del samaritano, ya que, como se observa, la narración manifiesta una estructura triárca con el sacerdote y el levita funcionando como un único personaje en contraste con el samaritano, en las respuestas respectivas que da cada personaje al hombre herido³³.

La historia de la interpretación del texto ha revelado un vivo debate en lo que se refiere al sentido de la narrativa: ¿es un ejemplo de la misericordia de Cristo que hay que emular, una crítica de la religión establecida o una respuesta a la pregunta quién es mi prójimo?

Una tripartita interpretación debería reconocer que estos tres sentidos se encuentran presentes asociados a los diferentes personajes de la parábola: samaritano, sacerdote/levita, y hombre herido respectivamente³⁴. Esto resulta suficiente para hacer de la parábola una alegoría como lo realizaron los Padres, como reconoce J.R. Donahue³⁵, de ahí las tentativas modernas de retornar a la interpretación alegórica del relato, pero también cabe cualquier otro tipo de interpretación, pues en este punto no hay ciertamente unanimidad.

Así se puede decir, que no está del todo demostrado que la parábola estuviera destinada a hacer ver en Jesucristo el prójimo de cada hombre. Pero se puede sostener con bastante exactitud que la parábo-

la del Buen Samaritano, sin ser una verdadera alegoría destinada a sugerir la historia de la salvación y el misterio de la Encarnación redentora, no le falta relación con estas dos grandes realidades, pues a la enseñanza de orden moral que Jesús quiere dar mediante el relato su persona misma se encuentra unida íntimamente.

Lo anterior se puede ver a través de la lectura del evangelio de san Lucas, ya que una de las características de la teología de ese evangelio es la cristología desarrollada. San Lucas intenta presentar los *rasgos esenciales de Jesús*, y de esa teología participan sus parábolas, debido a la armonía existente entre las mismas y el evangelio de san Lucas en su conjunto³⁶.

Por eso se puede entender, partiendo de la configuración del texto, que la recepción de esta parábola en los Padres de la Iglesia fuera cristológica, identificando al Buen Samaritano con la persona de Jesús, aunque la referencia no sería directa sino indirecta.

Esa referencia indirecta a la persona de Jesús en la parábola del Buen Samaritano, resulta de dos datos convergentes: en primer lugar la compasión del samaritano evoca invenciblemente la misericordia divina tal como ella se manifiesta en Jesús; en segundo lugar, la oposición establecida entre el sacerdote y el levita, de una parte, y el samaritano de otra, tan difícil de explicar de otro modo, hace pensar en las relaciones entre la economía de salvación antigua y la nueva que ha sido introducida por Jesucristo.

La manera en que la compasión experimentada por el samaritano, al encontrarse con el hombre herido, es expresada en el relato, junto al lugar primordial que ocupa en san Lucas el tema de la misericordia divina, parece que sea destinada a evocar esa misma misericordia manifestada de manera fulgurante en las acciones de la enseñanza de Jesús.

La compasión del samaritano es traducida en el v. 33 por un verbo griego especial *ἐσπλαγχνίσθη*, que resulta muy raro en los LXX y no aparece más que en pasajes claramente derivados de «L» (Lc 7, 13; 10, 33; 15, 20)³⁷. Es casi sinónimo de *ἔλεος* (tener piedad de), pero es sin embargo más fuerte, pues significa «ser conmovido hasta las entrañas (*σπάγγχνον*)». En esta línea conviene remarcar la expresión de Lc 1, 78 «las entrañas de misericordia de nuestro Dios» (*σπλάγγχνα, ἔλεους θεοῦ ἡμῶν*) ya que, fuera de la parábola del Buen Samaritano, este verbo es aplicado exclusivamente en los sinópticos a la misericordia de Dios o de Jesús. Así en Mc 1, 41 (curación de un leproso), Mc 6, 34 y 8, 2 (después de la primera y segunda multiplicación de los panes), en los paralelos de estos pasajes de Mt 14, 14; 15, 32 y 9, 36. Hay igualmente un empleo del mismo verbo en la parábola de la deuda de Mt 18, 27.

Las actitudes del sacerdote y levita, por una parte y la del samaritano por otra son totalmente opuestas. La prefiguración del relato, el «mundo del texto» nos permite comprender bien el vigor de esta oposición para poder así entender realmente el alcance de la parábola. Punto clave explicativo es el estudio de las discrepancias entre el v. 29 y el v. 36.

2.3. Estudio de las discrepancias entre el v. 29 y el v. 36

Es el punto crítico del relato para la mayoría de los estudiosos de la parábola. El escriba había oído la predicación de Jesús y la importancia que daba al amor del prójimo, tanto que lo equiparaba al «*Shemá*» (Dt 6, 4 s.; Mc 12, 29), base fundamental de la religión judía. Pero, ¿cómo ha de entenderse?, ¿qué significa «prójimo» en este nuevo contexto? La respuesta de Jesús a la primera pregunta del escriba «haz esto y vivirás» (v. 28) no le queda clara a ese perito de la ley, ya que el significado judío de *רֵעִי* (prójimo) en Lv 19, 18 parece diferente del que Jesús proponía³⁸. Por ello el escriba invita a Jesús a que explique ese significado más bien que intentar pedirle una definición teórica del término «prójimo»³⁹. La respuesta de Jesús mediante el relato del Buen Samaritano parece aclarar ese concepto, pero su pregunta del v. 36 «¿cuál de estos tres se hizo prójimo?» entra en flagrante desarmonía con el versículo 29: el prójimo pasa de ser sujeto pasivo a ser sujeto activo.

Las explicaciones que se han dado de esos distintos enfoques han sido diversas y en el estudio de investigación se tienen en cuenta las hipótesis de esos autores, que son válidas en cierto grado. Sin embargo, parece necesario hacer alguna observación: Jesús no quiere responder directamente a la segunda cuestión del escriba (v. 29) porque ante todo él busca ir más allá de la concepción estrecha que se tenía del prójimo en la Antigua Alianza y alcanzar un punto de vista nuevo conforme al universalismo de la economía de salvación introducido por Cristo⁴⁰. Lo que hace esta explicación plausible es que está de acuerdo con la respuesta del v. 27 donde, como se vio, el escriba junta los dos mandamientos, el de amar a Dios y el de amar al prójimo, haciéndose eco de la enseñanza de Jesús, pero no había captado todas las inmensas consecuencias que ello suponía. Y Jesús para ayudarle a percibir las relata la parábola del Buen Samaritano donde opone a las concepciones imperfectas de la Antigua Alianza, ilustradas por el sacerdote y el levita, su propia vida encarnada por el samaritano. El desfase entre el v. 29 y el v. 36 y la transformación al v. 36 de la pregunta del v. 29, es pues, en el fondo la distancia inmensa entre dos religiones, de la cual sola-

mente la de Cristo ha comprendido plenamente el primado y universalidad del precepto del amor al prójimo. Esta perspectiva es ampliada claramente en la consideración del género literario del relato lucano.

2.4. Género literario de Lc 10, 25-37. ¿Parábola o relato ejemplar?

El relato de Lc 10, 25-37 ha sido objeto de discusión entre los estudiosos del tema que han tratado de establecer si se está ante una parábola o un relato ejemplar.

La mayoría de los especialistas han abordado la cuestión a la luz del esquema de A. Jülicher, basado en la crítica de las formas⁴¹.

En la tesis se echa una mirada a la reciente literatura sobre el tema, confirmando que el Buen Samaritano es clasificado y/o interpretado como relato ejemplar por muchos de los más importantes exégetas que escriben sobre las parábolas

Este consenso sobre la forma literaria del relato del Buen Samaritano ha sido cuestionado desde distintos ángulos y por diferentes autores. Así se objeta que los personajes no se distinguen precisamente por su ejemplaridad, y en el caso del samaritano, dicen estos autores, la persona ejemplar sería el viajero herido porque el personaje de identificación para los oyentes judíos no puede ser el samaritano. Se estaría, en todo caso ante un ejemplo que es un relato poético, pero que no es histórico.

Entre esos autores se encuentra *J.D. Crossan* para quien este relato es una auténtica parábola-metáfora. La fuerza sugeridora de la parábola, la elevación de sentido, el *metasforein*, viene dado precisamente como detonante de que quien actúa como prójimo es un samaritano. Samaritano/bueno es una mezcla imposible que habla de las profundas virtualidades del reino de Dios⁴². *Crossan* pone de relieve las dificultades para considerar el relato del samaritano como historia ejemplar pero sin destruir las hipótesis de Jülicher. Hace notar que el narrador de la parábola habría distribuido de otro modo los papeles si su intención fuese ilustrar una enseñanza con la conducta de los participantes. *Crossan*, a través de una estructura quiástica y concéntrica del relato, llega a la conclusión de que la parábola no es sólo *enseñanza moral*, sino que en ella hay kérigma, anuncio de las posibilidades del Reino de Dios⁴³. Sigue esta misma interpretación el exégeta español *J.L. Espinel*⁴⁴.

Este es el primer nivel del examen del texto, ámbito de *mimesis II*, en el proceso hermenéutico del relato lucano. El capítulo IV, con la aplicación del método lingüístico-pragmático, desarrollado en la tesis, y el semiótico nos permite completar la *configuración* del texto de Lc 10, 25-37.

3. CONFIGURACIÓN II: ANÁLISIS SEMIÓTICO DE LC 10, 25-37

La semiótica contribuye a la comprensión de la Escritura, Palabra de Dios expresada en lenguaje humano, haciendo que el investigador esté más atento a la coherencia de cada texto bíblico como un todo, que obedece a mecanismos lingüísticos precisos. El análisis semiótico implica una opción para examinar el texto en su delimitación propia, sin recurso directo al contexto, a las circunstancias de redacción o a la socio-cultura donde se inserta. Descubriendo y agrupando los elementos del texto que se corresponden por su significado, el exégeta puede ir delimitando las líneas de sentido de ese texto.

En 1974 aparecieron publicados en la sección temática de la revista «Semeia» 2, los trabajos del segundo Seminario de la Sociedad Bíblica de Literatura (SBL) sobre las Parábolas, que estuvo dedicado exclusivamente a la aplicación de los métodos semióticos y estructurales en la parábola del Buen Samaritano⁴⁵.

Unos años después el Grupo d'Entrevernes publicó en el libro *Signos y Parábolas* un análisis semiótico sobre la misma parábola⁴⁶.

La investigación del equipo d'Entrevernes tiene una formalización más elaborada que la de los estudios publicados en Semeia 2. Así, el Grupo d'Entrevernes distingue claramente en el texto la organización discursiva de la narrativa, y se aprovecha de los otros instrumentos de análisis puestos a disposición del investigador semiótico por Greimas, en particular el de los «papeles temáticos» y el «cuadrado semiótico». Resulta por ello con mayor rigor científico que el de Semeia, quizás porque responde a una teoría más desarrollada en el campo semiótico⁴⁷.

En este *excerptum* resumimos el estudio efectuado en la tesis sobre el texto que contiene la parábola del Buen Samaritano, Lc 10, 25-37. Este trabajo se ha apoyado en el análisis semiótico de ese texto realizado por equipo de Entrevernes, que ha utilizado el cuadrado semiótico de Greimas. Conviene también tener en cuenta que este mismo modelo es el que aparece descrito en el Documento de la PCB de 1993⁴⁸. También ha servido de referencia para el estudio el modelo actancial de Crespy que aparece en Semeia 2.

El pasaje de Lc 10, 25-37 se divide en dos secciones vv. 25-28 y los vv. 29-37. Las dos secciones están enmarcadas por las preguntas del escriba y las respuestas de Jesús.

Estas dos partes, aunque se encuentran en paralelo, contienen ciertas diferencias que sirven para señalar las transformaciones que se producen en el interior de las secciones y también de una a la otra. Como consecuencia se presentan desplazamientos de elementos que indican

un progreso, tanto en el diálogo inicial (vv. 25-28), como en el relato del samaritano.

3.1. El Relato. Lc 10, 29-37

El relato está construido en función del diálogo inicial, pero constituye en sí mismo una unidad de significado y por lo tanto objeto de análisis.

3.1.1. *Organización narrativa*

Como todo relato tiene su propia organización interna, que corresponde al programa narrativo, común a cualquier tipo de relato: oral, escrito, filmado. Esta *organización narrativa* es la que dirige y coordina el paso de un estado inicial, bien de un personaje o circunstancia del relato, a otro final por medio de una transformación. Así se puede ver en el relato como un «hombre» cambia de estado por los bandidos y vuelve a cambiar de estado por la acción del samaritano. Es decir, el programa narrativo aparece detrás de las acciones narradas asegurando la coherencia de los elementos que van apareciendo sucesivamente.

De los seis personajes del modelo de «actantes» de Greimas, cuatro aparecen en escena, bien para realizar cada uno unas determinadas acciones en busca del objeto que desean, bien para padecer esas acciones causadas por otros. El texto centra todas las acciones en torno al hombre que descendía de Jerusalén a Jericó. Los ladrones actúan sobre ese hombre logrando encontrar lo que desean: los bienes que le pertenecen. El hombre padece esa acción: no sólo no puede continuar su viaje, sino que al quedar medio muerto, se ve privado de un valor, que poseía al principio, la salud de su cuerpo. Él no puede por sí mismo recuperar ese valor, y queda expuesto a la eventualidad de una ayuda por parte de alguien que pueda devolverle la capacidad perdida.

El relato pide ese sujeto operador, y así, los tres personajes que aparecen a continuación, dan la impresión de que pueden cumplir ese papel. El sacerdote y el levita lo rehusan, mientras el samaritano lo asume. Los dos primeros continúan con sus propios objetivos, el tercero, sin abandonar el suyo —el viaje—, se responsabiliza de cuidar al hombre herido, llegando a ser el actor operador.

Pero esos tres hombres, ¿se encuentran preparados para actuar?, ¿cuál es su competencia profesional para realizar lo que ellos van a hacer?, ¿saben, quieren, pueden? Se puede analizar la competencia de es-

tos tres nuevos personajes en relación a lo que ellos hacen: competencia en el nivel del querer, del poder y del saber.

Después de la organización narrativa se estudia la organización discursiva.

3.1.2. *Organización discursiva*

La *organización discursiva*, es decir, las palabras y personajes que aparecen en el relato, no son unidades dotadas de sentido por sí mismas, sino que están marcadas por el empleo que se ha hecho de ellas en discursos anteriores. Discursos que las han relacionado y asociado a otros textos más amplios. Se trata, con la organización discursiva, de encontrar los elementos de sentido que el texto repite y combina para llegar a obtener un sentido homogéneo del relato.

Señalemos primeramente los papeles temáticos que vienen indicados por las denominaciones sociales. Estos se pueden analizar mediante los rasgos socio-profesionales y geográfico-religiosos, que están sobredeterminados con relación al papel simplemente determinado del hombre herido. A continuación se encuentran los papeles temáticos ejercidos en el relato, que se pueden analizar con los rasgos vinculados al orden de la cordialidad y de lo concreto. El relato pudo redefinir sobre otras líneas de sentido o isotopías los papeles que la cultura social ya había definido. Al término de esa redefinición el papel del Samaritano puede ser representado por cualquier otro personaje que no se encierre en su determinación social.

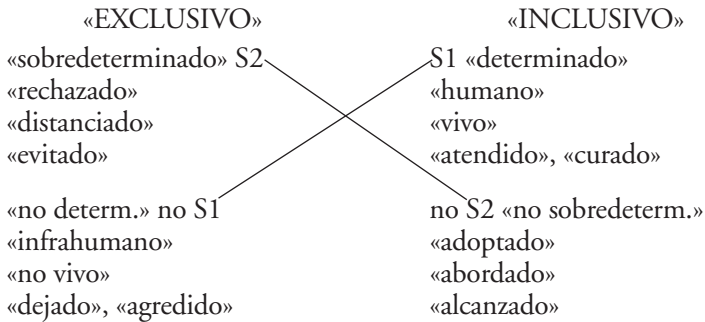
Para dar cuenta del contraste que señala el texto entre unos bandidos, sacerdote, levita, samaritano, y «un hombre» se eligen dos rasgos opuestos, «sobredeterminado» que comprende las particularidades sociales y lo «determinado» que es simplemente lo humano, sin que «sobredeterminado» y «determinado» quieran decir nada de por sí.

Las agrupaciones indicadas anteriormente permiten ver a los personajes que actúan para lograr sus objetivos y aquel que padece esas acciones, «un hombre». Los primeros le dan o quitan unos determinados valores al segundo.

Si consideramos los estados y transformaciones de los personajes, podemos encontrar dos líneas de sentido o isotopías: la que concierne al valor concreto (la salud del cuerpo del hombre herido) y aquella que hace referencia al valor de la consideración o de la cordialidad hacia el hombre herido. Un hombre que está de viaje y un hombre que se encuentra medio muerto se diferencian en el orden del valor con-

creto como humano se opone a infrahumano, o como vivo se opone a no vivo. El samaritano devuelve al hombre caído en el camino el valor concreto de «vivo o humano». En el orden de la consideración o de la cordialidad, el hombre medio muerto es rechazado por el sacerdote y el levita, pero atendido por el samaritano.

Con la ayuda del «cuadrado semiótico» de A.J. Greimas se puede expresar la estructura elemental de la significación de la manera siguiente:



S = contenido de significado.

S1 — no S1 = eje del valor concreto (la salud del hombre).

S2 — no S2 = eje del valor en orden a la consideración (del hombre herido).

Dos líneas contrarias corresponden a la isotopía de lo concreto (S1 no S1) y de lo cordial (S2 no S2). En S1 y S2 están agrupados los rasgos fundamentales del relato: el determinado que es precisado como humano, vivo, encontrado y atendido; el sobredeterminado que es precisado como rechazado, distanciado y evitado. Sobre el eje de lo concreto los ladrones niegan S1, es decir lo humano. Sobre el eje de lo cordial el sacerdote y el levita afirman S2, es decir, que ellos toman sus distancias en relación al hombre que ha llegado a ser infrahumano debido al ataque de los ladrones. Por contra, el Samaritano, negando toda sobredeterminación, lleva al hombre a la isotopía de la cordialidad. Y esto finaliza, sobre la isotopía de lo concreto, en una acción de su parte para restaurar al hombre herido en su dignidad de hombre vivo.

3.2. El diálogo. Lc 10, 25-28

El texto anterior se ha analizado como si no tuviera un narrador, haciendo abstracción del cuadro que forma el diálogo entre Jesús y el escriba. Este diálogo puede, a su vez, ser estudiado en su organización

narrativa y en su organización discursiva. Esto tiene consecuencias importantes para la comprensión de la parábola.

El programa de Jesús, consiste en transformar la competencia del escriba según el saber hipotético, en una persona que quiera actuar y que además lo haga («amar»).

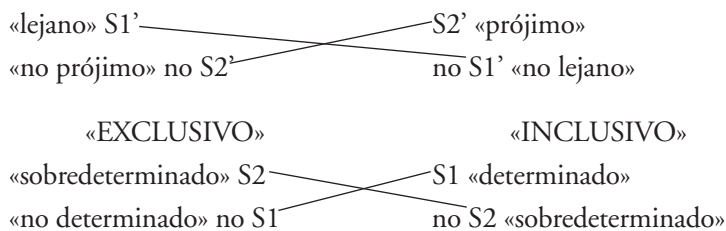
Lo anterior supone que el escriba, en lugar de poner a prueba a Jesús para saber quien es, conecta su programa narrativo al de Jesús, que consiste en amar realmente.

Por eso, cuando Jesús dice: «Has respondido bien. Haz eso y vivirá», y el escriba aplaza el querer-hacer que se le ha propuesto y se sitúa de nuevo en el lado del saber puramente informativo con la pregunta del v. 29: «¿Y quién es mi prójimo?», Jesús trata de devolver al escriba la competencia en el amar, proponiéndole como saber la interpretación de la parábola en lugar de aquella de la ley. Sólo le queda al escriba pasar luego al querer y al hacer.

3.2.1. Organización discursiva

En el nivel discursivo se puede constatar que el escriba actúa como un hombre de saber y trata a Jesús como tal, llamándole «maestro». Pero Jesús, sin reclamar para sí el título, está obrando como un «maestro», y redefine ese calificativo, invitando al escriba a una puesta en práctica del amar, opuesta a un mundo del simple saber. Se pueden organizar los contenidos de los opuestos de tal manera que, sobre el eje del conocimiento, la suficiencia se oponga a la no suficiencia, y sobre el eje de la práctica el amor al no amor. Pero como el escriba, queriéndose justificar, vuelve a la suficiencia, Jesús le propone un nuevo recorrido, que precisa mejor lo que significan las palabras «prójimo» y «amor». Después del relato Jesús transforma la cuestión inicial del escriba, preguntándole: «¿Cuál de los tres, crees tú, se ha mostrado prójimo del hombre que cayó en poder de los bandidos?». Jesús integra en su pregunta la transformación que ha tenido lugar en el curso del relato.

Lo anterior se puede expresar en un nuevo «cuadrado semiótico», que se puede situar en presencia del primero:



En S2' se puede señalar a todo hombre que, como el Samaritano, ha llegado a ser prójimo practicando la misericordia. El sacerdote y el levita representan en S'1 aquellos que encarnan el valor contrario de «lejano», que consiste en omitir la misericordia. Los ladrones representan en no-S2' la actitud de aquel que es no-prójimo y practica la no-misericordia. La posición contraria a aquella del sacerdote y el levita es la de ser no-lejano y no omitir la misericordia.

Superponiendo este cuadrado semiótico al del relato podemos precisar mejor la noción de prójimo: es aquel que asume un valor inclusivo y determinado, en la línea de sentido de lo concreto. La figura del «lejano» tiene por el contrario un valor exclusivo y sobredeterminado, en la línea de sentido de la consideración o de la cordialidad.

Es interesante notar que el escriba, a la pregunta: «¿quién es mi prójimo?», no responde «el Samaritano», sino «aquel que ha practicado la misericordia». La sobredeterminación geográfica y religiosa de «Samaritano» es eclipsada en favor del papel temático obligado en el relato, y que sirvió para definir quién es el prójimo. Al finalizar el texto, solamente queda que el escriba ponga en práctica lo que él ha reconocido en el nivel del conocimiento. Debe renunciar a su sobrevaloración de hombre autosuficiente en el saber, y llegar a ser, tanto en la consideración como en la realización de acciones concretas de ayuda, prójimo a la manera del samaritano.

La invitación «ve y haz tú lo mismo», se convierte en una exigencia, no sólo para que el escriba lo ponga en práctica en circunstancias distintas de las del encuentro con el medio muerto en el camino de Jerusalén a Jericó sino para todos los hombres que hubieran podido ocupar su lugar.

Los resultados de este análisis confirman las conclusiones de la exégesis clásica: Jesús transforma el saber teórico del escriba por el de la práctica del amor, de corazón, concreto y considerado hacia el prójimo, que es «todo hombre».

En la revista ya citada, *Semeia* 2, aparece un artículo de G. Crespy, que resulta más asequible al exégeta habituado a los comentarios de texto que la investigación realizada por el Grupo d'Entrevernes. Por contra, su formalización resulta menos elaborada que la del equipo de trabajo francés.

La investigación de Crespy, que utiliza el modelo actancial supone otra forma de ayudar a entender el problema de la doble formulación del prójimo en Lc 10, 25-37.

Crespy comienza por hacer un inventario de «códigos», inspirándose en los procedimientos de análisis de R. Barthes⁴⁹: Después de este

inventario semántico delimita las diferentes líneas de sentido del texto. Se percibe que el itinerario sémico del texto lucano, parte de la ley para llegar al ejercicio de la misericordia, por mediación de la noción de prójimo. Después aplica el esquema estructural de Greimas, el modelo actancial, y el análisis concluye con la cuestión del prójimo, formulado primero en activo «¿quién es mi prójimo?» y a continuación en pasivo «¿quién ha sido el prójimo del hombre herido?». Aquí en este punto es como si se pasara del hallazgo del sentido a la «recuperación de sentido» del texto, en expresión luminosa de Paul Ricoeur. El paso de uno a otro puede ser preparado mediante el análisis estructural, pero el paso en sí mismo está más allá de su ámbito de influencia y de su poder⁵⁰.

Otros autores aprovechan también los nuevos instrumentos de análisis puestos a disposición de la semiótica por Greimas, aplicándolos al estudio de la parábola del samaritano: D. Patte, R.W. Funk y J.D. Crossan. Ya vimos al estudiar Configuración I que es interesante el punto de vista de este último autor. Para Crossan, considerando el nivel literal de la parábola, el oyente de ese relato podría responder que ningún samaritano actuaría como el samaritano de la parábola; pero si ese oyente puede aceptar el nivel literal y dice «Buen Samaritano», entonces el Reino de Dios ha venido sobre él en esa experiencia⁵¹. Es decir, la parábola no es sólo enseñanza moral. En ella hay kerigma, anuncio de las posibilidades del reino de Dios⁵².

Por lo tanto hay en la parábola unos núcleos de sentido muy densos que traspasan el mero contenido ético para situarse en un ámbito salvífico: la puerta de la alegoría está abierta de par en par.

4. REFIGURACIÓN

En la metodología de Ricoeur el texto tiene una función de mediación que le hace capaz de conducir el «antes» del texto al «después» del texto. El texto da las instrucciones adecuadas que permiten que los diferentes lectores de las diversas épocas, puedan realizar su lectura. De esta forma las consecuencias que se obtienen al estudiar la refiguración del texto están basadas en la configuración del propio texto. Por ello, tal como hemos visto en el estudio de Crossan y Espinel, se puede ver que la lectura alegórica de los Padres no resulta extraña al propio texto.

Esas instrucciones dadas por el texto lucano obtenidas en los análisis anteriores, junto a la presencia constante de la referencia dada por el «mundo del texto», la prefiguración, permite que los diversos lecto-

res de las diferentes épocas puedan realizar adecuadamente su lectura. Es la tercera operación dentro de la triple mimesis ricoeuriana para lograr el sentido del texto de Lc 10, 25-37. Se trata de la *refiguración* receptional de nuestra parábola.

La recepción del texto comprende el pasaje completo de Lc 10, 25-37, pero los disentimientos exegéticos más sobresalientes concurren en lo que es propiamente la parábola del Buen Samaritano. Es en este último pasaje donde se asienta principalmente la investigación de la recepción.

Para el estudio de la refiguración del texto lucano se utilizará uno de los acercamientos, *la historia de los efectos del texto*, que indica el Documento de la PCB de 1993 repetidamente citado: *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*. Este acercamiento, adopta la perspectiva de la Tradición, ya que los textos bíblicos no se presentan como una suma de textos desprovistos de relaciones entre ellos, sino como un conjunto de testimonios de una misma gran Tradición y la exégesis bíblica debe tener en cuenta este hecho.

La historia de los efectos del texto es una de las nociones principales de una teoría literaria más amplia denominada *Rezeptionsästhetik* (*Estética de la recepción*)⁵³, *Estética de la recepción*. Se ha realizado un estudio previo de esta teoría y las pautas metodológicas que han permitido aplicarlo durante dos décadas al estudio de la recepción de textos literarios. Estas pautas nos han permitido elaborar un protocolo de investigación que es el que ha servido de base para el estudio receptivo de la parábola del Buen Samaritano en la época patristica.

4.1. Protocolo de investigación

Esquemáticamente la operación de comprensión de un texto en una época o en un autor determinado, podría comprender las etapas siguientes⁵⁴:

1. Obtención de la «macroestructura» del texto, es decir, los puntos más importantes, las líneas principales de significación de la obra en el autor concreto que lo recibe. Para ello se estudian:

a) Sentido del propio texto. Es lo que se ha realizado, en el caso de nuestra parábola, mediante los análisis exegético, lingüístico y semiótico.

b) Las distintas explicaciones que han dado del texto diferentes autores anteriores: resumen de la explicación dada por un autor y que vuelve a reaparecer al cabo de poco tiempo.

Combinando esos dos trabajos se consigue una delimitación de núcleos que destacan en el texto: figura del héroe o personaje principal, elementos familiares, religiosos, etc., y la aplicación que se propone con cada uno de ellos.

2. Los resultados anteriores se comparan con la historia de los efectos de ese texto: los sentidos distintos que le ha ido atribuyendo el público de cada época y que forman parte ya del sentido que adquiere ese texto dentro de una tradición: dependiendo de la tradición en la que se inserta tiene un sentido u otro. Para obtener ese sentido conviene dar una serie de pasos sucesivos:

a) Primeramente se parte de las orientaciones previas —*antecedentes de la recepción*— que acompañan al texto y que recibe el nuevo lector, lo que le permite reconstruir el horizonte de expectativas intraliterario (*Erwartungshorizont*). Para obtener este horizonte se trabajan los siguientes puntos:

i) El género del texto, si es una crónica, relato novelesco, poesía épica, etc.; por ejemplo, si el texto es una parábola del evangelio, se espera que responda a una forma de revelación del secreto relativo a la naturaleza del Reino de Dios predicado por Jesucristo.

ii) El grado de oposición que existe, en los primeros destinatarios, entre el lenguaje corriente cotidiano y el lenguaje poético; en este último el receptor puede tener mayor ámbito de interpretación figurado, es decir, mayor libertad interpretativa (poesía).

iii) Las expectativas asociadas a la época a la que pertenece el texto, así las obras de los Padres de la Iglesia del siglo IV van a dar una respuesta a las polémicas doctrinales del momento: maniqueos, donatistas, etc.

iv) Las expectativas asociadas al autor del texto: la respuesta que puede dar es cómo es ese autor.

b) Después del horizonte de expectativas intraliterario se analizan las interpretaciones del texto, anteriores a la época objeto de análisis, que más se han difundido a través de la enseñanza, la predicación, obras de referencia, etc., así como de sus autores, especialmente los que tienen mayor autoridad, ya que va ser más fácil que se haya aceptado el sentido que esos escritores proponen que el de otros autores menores.

En otras palabras, se trata de ver la tradición en la que ha entrado el texto o a la que se ha opuesto.

3. Posteriormente se analiza el horizonte de expectativas de la época/autor determinada/o, aquella en la cual se puede recibir esa interpretación del texto: ideas preconcebidas, comportamientos, conoci-

mientos, circunstancias que se encuentra el texto en esa época concreta. También aquí conviene tener en cuenta la autoridad del autor que recibe la obra, ya que resultará más sencillo que se acepte el sentido del texto que propone un autor con prestigio que el que manifieste otro autor cualquiera.

4. Con los datos obtenidos en los apartados anteriores, se analiza la lectura que se ha hecho de los elementos del texto en esa época/autor determinado.

No todos los apartados anteriores se podrán aplicar a la investigación de cómo se ha recibido una obra en una época o autor concreto. Pero sí es importante, sobre todo, tratar de encuadrar el texto en un género: comedia, relato novelesco, parábola, elegía, poesía épica, biografía, melodrama, tragedia, etc.; estos géneros hacen una llamada a la competencia lingüística, retórica y cultural del lector y proponen un *pacto de lectura*; de esta forma se determina un *horizonte de expectativas* que puede ser confirmado o invalidado, tal como se indica en el punto segundo.

En resumen, se trata de tener en cuenta, a la hora de estudiar la recepción del texto en una época determinada, la historia de los efectos, el sentido con el que llega el texto, y el horizonte de expectativas del autor que lo recibe y luego analizar cómo la ha interpretado ese autor.

4.2. «Macroestructura» de Lc 10, 25-37

El estudio de la recepción de nuestro texto comienza por la obtención de su «macroestructura»; es decir las líneas principales de significado de la obra.

Para conseguir ese armazón de Lucas 10, 25-37, acudimos, en primer lugar, a los análisis ya realizados al propio texto: exegético, lingüístico y semiótico. Completamos esa información con las líneas establecidas en la cadena exegética de la parábola, es decir, las distintas explicaciones que han dado al texto los diferentes autores que han interpretado el relato del samaritano a lo largo de su historia exegética.

Las líneas principales del texto son:

El hombre que descendía de Jerusalén a Jericó, Jerusalén, Jericó, los ladrones que despojaron al hombre de sus vestidos y le golpearon, el sacerdote y el levita, el samaritano que cura las heridas al hombre, la posada, el estado del hombre: «malherido», el aceite y el vino, la montura del samaritano, el mesonero, los dos denarios, la partida del samaritano.

En el trabajo de investigación se estudia a continuación la recepción del pasaje lucano en las figuras de San Ireneo y San Agustín. Hemos elegido estos dos autores por su relevancia y posterior influencia en la interpretación de la parábola del samaritano. En este *excerptum* indicamos el itinerario principal que se ha seguido en la aplicación del método con San Ireneo.

4.3. Recepción en San Ireneo

San Ireneo de Lyon es, con mucho, el teólogo más importante del siglo II y, en cierto sentido, el «padre de la dogmática católica»⁵⁵. Su figura interesa por multitud de aspectos, y singularmente por su privilegiada situación, tanto espacial como cronológica, entre las Iglesias de Oriente y Occidente.

4.3.1. *Influencias recibidas por San Ireneo*

En la tesis se realiza un exhaustivo estudio de las influencias recibidas por San Ireneo respecto a nuestra parábola. En ella confluyen, a la postre, tres coordenadas interpretativas: la tradicional eclesiástica, la gnóstica que el santo combatió y la alejandrina, en contraste con ella.

4.3.2. *Historia de los efectos del texto hasta San Ireneo*

No resulta fácil determinar el sentido que se encontró San Ireneo a la hora de utilizar exegéticamente la parábola, porque las líneas de separación de esas tres tradiciones permanecen difusas.

4.3.2.1. *Expectativas asociadas al género de Lc 10, 25-37*

Se sabe la importancia excepcional del género parabólico, el de Lc 10, 25-37, en el evangelio, tanto por su contenido como por su forma. San Ireneo se encontró con las parábolas, con su exégesis gnóstica, con el contraste de la línea alejandrina de Clemente y Orígenes y con la categoría eclesiástica tradicional de los «presbíteros», Papias, Policarpo, Justino, Teófilo.

Estas tres tradiciones tienen, frente a las parábolas, diferentes elementos comunes y también algunos dispares:

Ninguna de las tres discute la forma literaria que presentan tan frecuentemente las parábolas en los evangelios. Hasta el mismo Marción,

tan poco amigo de la alegoría del Antiguo Testamento, admite con amplia generosidad parábolas en el Nuevo Testamento⁵⁶.

Respecto al lenguaje parabólico, esas tradiciones dicen que las parábolas contienen elementos, verdades ocultas y profundas, no siempre fáciles de descubrir, aun entre los creyentes. Hace falta en ellos unas buenas disposiciones morales.

También para los «presbíteros», gnósticos y alejandrinos, las parábolas constituyen un elemento de transmisión de verdades. Todas acentúan siempre lo doctrinal. Las aplicaciones morales de las parábolas no les interesan directamente. Si aparece alguna vez lo ético, es simplemente a propósito de las implicaciones dogmáticas que sugiere.

La exégesis ireneana de la parábola se va a ver influida por las tradiciones anteriores en dos vertientes: una positiva, procedente de los «presbíteros» y por contraste de la los alejandrinos y la otra negativa, la gnóstica sea antivalentiniana o antimarcionita⁵⁷.

4.3.2.2. *Expectativas exegéticas asociadas a la época*

Se trata de restituir el ambiente escriturario exegético del siglo II. Atmósfera exegética que se encontró San Ireneo y que por lo tanto influyó en su modo de interpretar la Escritura y más en concreto las parábolas.

En el siglo I el interés dominante entre los escritores eclesiásticos era de carácter catequético sin existir una exégesis, en sentido estricto, de la Escritura. Tienen esos escritores eclesiásticos, por lo tanto, muy claro el origen divino de la Biblia y su analogía con la Encarnación: cargan el peso de la economía de la salvación sobre la *carne (salus carnis)* no sobre el alma. Acuden por igual al AT y NT.

En cambio en el siglo II, siglo de San Ireneo, el interés dominante es el apologético, es decir, el de la explicación de la fe cristiana a los no cristianos.

A finales de siglo empieza a cobrar relieve, en el ámbito cultural greco-romano, el fenómeno del gnosticismo, que hasta entonces estaba limitado a Asia Menor y Egipto. De los gnósticos y los escritos apócrifos parece que San Ireneo no tomó la exégesis para sus parábolas, sí en cambio le interesaron sus premisas doctrinales.

Por caminos distintos, los escritores eclesiásticos, el contraste con la tradición alejandrina, gnósticos, y apócrifos, vendríamos a parar, en ese siglo II, a una exégesis del evangelio y por lo tanto de las parábolas, que es la que se encontró San Ireneo.

4.3.2.3. *Sentido adquirido por Lc 10, 25-37 al comienzo de la exégesis de San Ireneo.*

El sentido adquirido por la parábola del samaritano antes de llegar a San Ireneo es el resultado de la armonización de los aspectos anteriores con la interpretación de los autores precedentes al Obispo de Lyon. Este último rasgo se encuadra en el contexto de las tres grandes líneas exegéticas que venimos hablando: la de los eclesiásticos, que como sabemos se mueve dentro de la perspectiva antropológica de San Justino y Teófilo Antioqueno (hombre=*carne*); la heterodoxa (gnóstica), con el hombre = *espíritu*; alejandrina, con el hombre=*alma*. Las tres tenían ya, hacia mediados del siglo II, el esquema de la mayoría de las parábolas, y entre ellas la del Buen Samaritano.

Las tres tradiciones respetan la letra de la parábola y mantienen un fondo común muy simple: la caída del hombre a un estado de peligro (mortal), del que le redime el Hijo de Dios, secundado por otros u otros. El relato del samaritano resulta, de este modo, una síntesis genérica de la *historia salutis* que debió formularse muy pronto. Las tres tendencias aparecieron, sin gran distancia de tiempo y lugar, y se constituyeron muy pronto en tradición.

Un problema difícil de resolver, como se verá al estudiar el sentido del texto en Ireneo, es hallar la línea divisoria entre el sentido que adquirió la parábola del samaritano en la tradición asiática de los presbíteros y la exégesis del Obispo de Lyon. Cuestión ardua, no solventada por los principales especialistas en Ireneo⁵⁸.

4.3.3. *Horizonte de expectativas de San Ireneo*

El horizonte de San Ireneo incluye sus expectativas concretas procedentes del horizonte de sus intereses, deseos, necesidades y experiencias, condicionado por las circunstancias sociales de su época y también las biográficas. A destacar principalmente es la cuestión gnóstica.

4.3.3.1. *La cuestión gnóstica*

El gnosticismo es un acontecimiento verdaderamente trascendental que se produjo en el siglo II y que puso en peligro la existencia de la misma Iglesia. Pero la lucha que mantuvo la Iglesia contra el gnosticismo, especialmente por parte de San Ireneo, es un factor decisivo en el proceso de consolidación de la misma Iglesia⁵⁹.

El Obispo de Lyon aplica el nombre de «gnósticos» a una de las sectas cuya doctrina, según él, heredó Valentín. San Ireneo quiere re-

batir directamente a los valentinianos y mostrar que sus doctrinas derivan de las de aquellos gnósticos y de las de otros grupos similares. La corriente valentiniana fue, en efecto, la mayor y más peligrosa manifestación gnóstica con que se enfrentaron los heresiólogos católicos⁶⁰.

El gnosticismo supuso para el pensamiento cristiano un reto muy arduo, que obligó a los Padres y escritores eclesiásticos a desarrollar una profunda teología de la revelación y una exégesis bíblica muy cuidadosa tanto del AT como del NT, precisando muy bien el canon de los libros inspirados, para distinguir entre relatos bíblicos y mitos gnósticos.

4.3.3.2. *Criterios exegeticos de San Ireneo*

El pivote doctrinal que unifica las enseñanzas de San Ireneo es Cristo, presente como Verbo en la creación y presente como cabeza de todo lo creado.

Se pueden identificar en San Ireneo cuatro criterios hermenéuticos fundamentales: el criterio de la *regula fidei*, el criterio de tradición, el criterio gramatical de lectura de la Escritura con el que San Ireneo antepone el sentido literal al alegórico, contrariamente a San Justino; finalmente el criterio de la totalidad de la fe⁶¹.

Esos principios hermenéuticos se completan diciendo que San Ireneo invita siempre a respetar el misterio, es decir saber que en la Sagrada Escritura nos encontramos frente a misterios que superan la mente humana y no podemos pretender esclarecerlos del todo.

Como veremos a continuación, estos antecedentes de la recepción del texto lucano, así como el sentido adquirido por el mismo hasta llegar a San Ireneo, se funden con el horizonte de expectativas del obispo de Lyon, obteniéndose como resultado la interpretación alegórica que dio nuestro santo al relato del samaritano. Ya vimos que la alegoría era una de las posibles instrucciones que daba la configuración del texto para la interpretación de los lectores de la parábola.

4.3.4. *Lectura de la parábola del Buen Samaritano en San Ireneo*

Ireneo no da una interpretación completa de la parábola. Aparece el texto del samaritano casi de repente. San Ireneo está hablando en *Adv. Haer.* 17, 3 de las distintas figuras del Espíritu Santo, contraponiéndolo al diablo. Va subrayando la oposición de sus efectos: del rocío del Espíritu de Dios, que refresca la tierra, al rayo del espíritu malo abrasador del mundo; del oficio de abogado, característico del Espíri-

tu Santo, al de acusador o diablo, propio del mal espíritu. En ese marco, Ireneo utiliza la parábola del Buen Samaritano para dejar ver los dos espíritus en formas igualmente antitéticas: el malo como ladrón que hiere gravemente al hombre, dejándolo medio muerto y el bueno como mesonero⁶².

De esta forma, San Ireneo, aunque no da una explicación completa de nuestra parábola, su interpretación constituye una buena prueba de la calidad de su teología, expresada con sencillez.

La Configuración del texto lucano nos ha indicado que en la parábola hay anuncio de las posibilidades del Reino de Dios. Son las instrucciones que da el propio texto al nuevo lector, San Ireneo. Esas instrucciones se unen al sentido adquirido —*historia salutis*— por la parábola del samaritano dentro de las tres tradiciones que convergen en el santo. Al mismo tiempo, el horizonte de expectativas del Obispo de Lyon —lucha antignóstica, Cristo presente como Verbo en la creación y como cabeza de todo lo creado, el respeto al misterio en la Sagrada Escritura, el interés apologetico del siglo II en la explicación de la fe— se fusiona con ese sentido adquirido. El resultado de esa fusión es *envuelto* en el «mundo del texto» de la Prefiguración, hace que la acción narrada en el texto sea comprensible para San Ireneo, y nos da acceso a su Refiguración, es decir, las líneas fundamentales de interpretación alegórica de nuestro santo. De esta manera, ese arco de operaciones, «arco hermenéutico» de Ricoeur, nos permite observar que la parábola del Buen Samaritano representa, para el Obispo de Lyon, la historia de la salvación, desde la caída del hombre en el pecado hasta su retorno a Dios.

En ese mismo sentido se puede entender el núcleo de la tipología en la exégesis de San Ireneo: la interpretación del *mesonero* y los *dos denarios* que le entrega el samaritano. El *mesonero* para Ireneo es el Espíritu Santo a quien el samaritano, Cristo, le encomienda el hombre caído entre los ladrones, que es el hombre creado por Dios y caído en el pecado, hasta la llegada de nuevo del samaritano, segunda venida de Cristo. En ese momento el Espíritu Santo devuelve el hombre al Señor y el Hijo se lo encomienda al Padre como oveja que es definitivamente salvada.

Los *dos denarios* son el medio de curación del pecado del hombre por el Espíritu Santo, ya que los denarios simbolizan a ese Espíritu como principio de fructificación y multiplicación de talentos. San Ireneo atribuye eficacia soteriológica al Espíritu Santo vaticinada en el Antiguo Testamento y cumplida plenamente en Pentecostés. Esto contrasta con Orígenes que atribuye, en la parábola, ese valor salvífico a los ángeles.

Más específico de su controversia con los gnósticos se encuentra el simbolismo *mesonero=Pablo*, a quien San Ireneo opone *mesonero=Espí-*

ritu Santo. De esta forma, sigue la tradición que él había recibido de los primeros discípulos del Señor donde los Apóstoles Pedro y Pablo no son el mesonero de la Iglesia de Cristo, sino que ese papel le corresponde únicamente al Espíritu Santo que actúa mediante los Apóstoles y continúa manifestándose mediante sus sucesores, los Obispos. En nuestra investigación concluimos con A. Orbe, que la exégesis ireneana de los *dos denarios* y *mesonero*=*Espíritu Santo* parecen proceder de los *Testimonia*: Mt 22, 20; Mt 20, 9; Mt 25, 15s., nacidos en una atmósfera antignóstica, especialmente antivalentiniana.

Los demás elementos de la «macroestructura» del texto parábólico aparecen de forma marginal en la interpretación ireneana. Destaca, por su importancia, la consideración del samaritano.

El *samaritano* no es recogido de forma explícita por San Ireneo, ya que para él era obvia la interpretación. No hay ninguna duda para el Obispo de Lyon: el samaritano representa a Cristo, Hijo de Dios e hijo del hombre —motivo que unifica las enseñanzas del santo—, que podía compadecerse del hombre herido por doble título, en cuanto hermano y en cuanto Dios. Esa ausencia de duda interpretativa *samaritano*=*Cristo*, y en una época próxima al original escrito de la parábola, hace plantearse la posibilidad de que esa interpretación se fundamentara realmente en el texto lucano.

La parábola en San Ireneo tiene, por lo tanto, una interpretación cristológica, como la mayoría de los Padres, aunque resulta difícil precisar el origen y antigüedad de esa interpretación cristológica, debido al silencio casi absoluto de los primeros autores sobre el relato del samaritano. A. Orbe, el gran especialista ireneano, considera de poco peso los argumentos del autor alemán Monselewski sobre la posibilidad de que, un poco antes del año 172, existiera una interpretación cristológica de Lc 10, 30-37 claramente influida por la gnosis. Es posible, de todos modos, que estuviera en el ambiente y que San Ireneo recogiera ese sentido y, dentro de su horizonte de expectativas, lo adaptara a su lucha contra los gnósticos, al igual que ocurrió, de forma manifiesta con la simbología del *mesonero* y los *dos denarios*.

5. CONCLUSIONES

Después del recorrido sobre el sentido del texto de Lc 10, 25-37 y algunos de sus intérpretes en la primera patrística, toca resumir las principales conclusiones obtenidas en nuestro trabajo de investigación:

En la prefiguración, la conclusión más destacada es el descubrimiento del arraigo de la parábola del samaritano en la tradición veterotestamentaria: Os 6, 6; 1 R 13, 11-32; 2 Cro 28, 8-15, no así en la literatura rabínica ni en la literatura de Qunrâm, donde no ha sido posible encontrar relatos similares al del pasaje lucano

En Configuración I los resultados del análisis histórico-crítico permiten sostener que existe una referencia indirecta a la persona de Jesús, como resultado de dos datos convergentes: la compasión mostrada por el samaritano que evoca la misericordia divina tal como ella se manifiesta en Jesús, y la oposición establecida entre el sacerdote y el levita, de una parte, y el samaritano de otra, que hace pensar en la relación entre la economía de salvación antigua y la nueva introducida por Cristo. De ahí, como vimos que la alegoría no está lejos de la constitución de nuestra parábola.

En Configuración II, a través del análisis semiótico se descubren en la parábola unos núcleos de sentido muy densos que traspasan el mero contenido ético para situarse en un ámbito salvífico. Si en el análisis histórico crítico está casi abierta la puerta de la alegoría, los resultados del análisis semiótico permiten concluir que está abierta de par en par.

En la Refiguración destaca por su novedad el descubrimiento realizado en el estudio de la apropiación del texto por San Ireneo y San Agustín. Se trata de la constatación de la existencia, en los dos primeros siglos, de tres tradiciones interpretativas de nuestra parábola: la de los presbíteros ireneanos que cita Eusebio de Cesárea, y que alcanza a los primeros discípulos de Jesús y que se encuentra reflejada en San Ireneo; la tradición alejandrina, que a través de Clemente de Alejandría y Orígenes, llega a San Agustín por medio de San Ambrosio; la interpretación gnóstica puesta de manifiesto en las obras de san Ireneo.

Especialmente importante dentro del estudio de la recepción patristica de la parábola del samaritano en la tesis, es la apropiación realizada por San Agustín.

El núcleo central de la interpretación agustiniana de esta parábola es el de la figura del *samaritano*. Cristo es el Buen Samaritano que cura las llagas de una humanidad herida usando misericordia y llevándole al mesón que es la Iglesia. *Samaritano* es «Custos» («guardián») que nos libra de nuestros pecados, y ese guardián es el Señor como lo confirman abundantes textos agustinianos. Esta interpretación, que coincide básicamente con la de San Ireneo, ha influido en la patristica latina llegando hasta nuestros días. Así, para la mayoría de los Padres de la Iglesia del siglo II al siglo VII, la interpretación del relato del

Buen Samaritano es «cristológica» o «cristológico-ética», respondiendo con ello a la exégesis alegórica pero respetando siempre la analogía de la fe. También esa interpretación ha tomado forma en diferentes dominios especialmente en la iconografía religiosa, especialmente desde el siglo VI.

Esta aceptación de la interpretación «cristológica» de la parábola por la mayoría de los autores de la época patristica permite plantearse la posibilidad de su fundamento real en el texto de San Lucas, tal como señalamos en la configuración del texto.

Así se vuelve a lo que se apuntaba en la Introducción de la tesis: la investigación de la búsqueda del sentido del texto de Lc 10, 25-37 mediante el uso de los modernos métodos de análisis de los textos bíblicos propugnados en el Documento de la PCB de 1993, nos lleva a concluir que la figura de Cristo, de forma directa o indirecta, está en el fondo de la clara interpretación ética de la parábola del Buen Samaritano. Esto contradice la posición de C.H. Dodd sobre nuestra parábola y también la de un número amplio de exégetas modernos, que proponen ver solamente en la parábola un contenido moral y ético, apoyándose en que esa interpretación tenía un importante papel en los Padres⁶³.

Como corolario de la tesis de investigación, se puede indicar que, ha quedado iluminada la utilización de la metodología de Paul Ricoeur en la interpretación de un texto bíblico, en el campo de la Tradición viva de la Iglesia, de acuerdo a las indicaciones dadas en el Documento de la PCB. Asimismo con la aplicación de sus modelos, hemos puesto de relieve el alcance del valor instrumental de los presupuestos de Paul Ricoeur. También se ha verificado, al menos en cierta manera, el axioma del que partíamos: explicar más es comprender mejor.

NOTAS

1. P. RICOEUR, *Tiempo y Narración*, I, Madrid 1987, p. 120.
2. El estudio de la influencia de estos tres pasajes en la parábola del buen Samaritano se va a apoyar en tres artículos de tres autores diferentes. En ellos se pueden encontrar, además de una explicación más profunda sobre el tema, una bibliografía casi exhaustiva de autores y obras: J.D.M. DERRET, *Law in the New Testament: Fresh Light on the Parable of the Good Samaritan*, NTS 10 (1964/65) 22-37; J.M. FURNES, *Fresh Light on Luke* (10, 25-37), ET (1969) 182; F. SCOTT SPENCER, *2 Chronicles 28: 5-15 and the parable of the Good Samaritan*, WTJ 46 (1984) 317-349.
3. Cfr. C. SPICQ, *Agápe*, en *Theological Lexicon of the New Testament*, I, Peabody, Massachusetts 1994, p. 41.
4. Cfr. H.L. STRACK-P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament Aus Talmud und Midrasch*, I, München 1971, p. 276.
5. Cfr. J. BONSIRVEN, *Textes Rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens. Pour servir à l'intelligence du nouveau Testament*, Roma 1955, par. 320, 19.4, p. 73.
6. *Ibid.*, par. 334 bis, 25, p. 77.
7. Cfr. H. KRUBY, *L'amour du prochain dans la pensée juive*, NRTh 41 (1969) 516.
8. Cfr. S. LÉGASSE, *L'amour intehumain d'après le N.T.*, RTL (1977) 292-304.
9. Cfr. W. GÜNTHER, *Hermano, prójimo*, en *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*, L. COENEN-E. BEYREUTHER-H. BIETENHARD, II, Salamanca 1980, p. 271.
10. Se puede encontrar una bibliografía bastante completa sobre la literatura rabínica relacionada con el texto de Lucas en H.L. STRACK-P. BILLERBECK, *ZNW*, I, München 1971, pp. 177-184.
11. Cfr. J. FITZMYER, *El Evangelio según Lucas*, Madrid 1986, p. 278.
12. Cfr. J. BONSIRVEN, *Textes Rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens. Pour servir à l'intelligence du nouveau Testament*, Roma 1955, voz *Samaritains*, p. 769.
13. Un resumen sistemático de estas diferencias se puede encontrar en A. PLUMMER, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. Luke*, Edinburgh 1964, pp. 283 s.
14. Cfr. J. JEREMIAS, *Las Parábolas de Jesús*, Estella 1976, p. 245.
15. T.W. MANSON, *The Sayings of Jesus*, London 1954, pp. 259 s. «great teachers constantly repeat themselves», cit. en J. JEREMIAS, *Las Parábolas de Jesús*, cit., nt 449.
16. Cfr. A. PLUMMER, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. Luke*, cit., pp. 283 s.
17. La postura que adopta Fitzmyer respecto a la composición del evangelio según Lucas, se basa en la modificación de la «teoría de las dos fuentes», que postula la forma clásica de las «dos fuentes» (principios del siglo XIX) que son «Marcos» y «Q» con la introducción de una tercera fuente «L» que habría dado origen a los materiales

- propios del evangelio según Lucas, sin paralelos en las recensiones de Mateo o Marcos, y la homóloga «M» para explicar las peculiaridades propias del evangelio de S. Mateo. Fuentes, «L» y «M», no necesariamente escritas. (Cfr. J. FITZMYER, *El Evangelio según Lucas*, cit., pp. 118 s y 147 s).
18. Cfr. J.D. CROSSAN, *Parable and Example in The Teaching of Jesus*, NTS 18 (1972) 289.
 19. Cfr. J. FITZMYER, *El Evangelio según Lucas*, cit., p. 266, allí se puede ver la relación de tres autores que mantienen esa posición: J. Schmied, G. Schneider, E. Klostermann.
 20. F. Neyrynck no admite esa influencia basándose en la posibilidad de que el término *νομικός* no pertenece al texto original de Mt 22, 35 y por ello no es posible ver el acuerdo con Lc 10, 25. El fondo de discusión de estos autores es el distinto enfoque que tienen a la hora de explicar la «convergencia menor» (minor agreement), que ellos descubren en Mt 22, 35-40 y Lc 10, 25-28 contra Mc 12, 28-34. Goulder-Gundry lo ven como un pasaje donde Mateo y Lucas (que según la teoría de las dos fuentes dependen de Marcos) coinciden, pero se oponen a Marcos. Es una «convergencia menor» en este pasaje que no constituye una excepción en el evangelio de San Lucas. Cfr. R.H. GUNDRY, *A Rejoinder on Matthean Foreign Bodies in Luke 10, 25-28*, ETHL 71 (1995) 139-150; F. NEIRYNCK, *The Minor Agreement and Lc 10, 25-28*, ETHL 71 (1995) 151-160.
 21. Cfr. R. BULTMANN, F.W. BEARE, cit. en J. FITZMYER, *El Evangelio según Lucas*, cit., p. 267.
 22. Cfr. S. LÉGASSE, *L'étendue de l'amour interhumain d'après le Nouveau Testament*, RTL (1977) 300, nt. 104.
 23. Cfr. Fr. ZORELL, *Lexikon graecum Novi Testamenti*, Roma ³1978, col. 712. Ahí se ofrece una completa descripción del significado religioso del verbo *κληρονομεῖν*.
 24. K. HRUBY, *L'amour du prochain dans la pensée juive*, NRTh 41 (1969) 516: Este autor afirma «Il en ressort très clairement que l'amour du prochain est effectivement l'un des principes fondamentaux de la religion juive».
 25. Un comentario de S. LÉGASSE, *L'étendue de l'amour interhumain d'après le Nouveau Testament*, RTL (1977) 297, al trabajo de investigación en el artículo de K. HRUBY p. 509, dice en nota: «A pesar de las alegaciones contrarias, el debate entre R. Aquiba y R. Ben Zakay que se encuentra en *Sifra* Lev 19, 18, no testimonia en favor de la interpretación universalista del mandamiento del amor al prójimo. En particular nada indica (y no existe ningún comentario rabínico en este sentido), que R. Ben Zakay haya querido dar a la palabra prójimo el sentido de todo hombre». K. HRUBY en la p. 512 indica una excepción tardía en el comentario del *Sifra* del siglo XVI.
 26. Cfr. J. FITZMYER, *El Evangelio según Lucas*, cit., p. 277. Fitzmyer piensa que el relato de la parábola procede de su fuente particular «L», y que está unido a la conversación con el escriba. Lc 10, 25-28, a través del v. 29, compuesto por el propio Lucas para ejercer esa función unitiva.
 27. Cfr. J. JEREMIAS, *Las Parábolas de Jesús*, cit., p. 246. Ese carácter de realidad del relato en que Jeremias insiste, es visto por algunos autores como una modalidad de su historicismo. En este estudio se seguirá la posición de los exégetas católicos, Dupont, Feuillet, que ven que la bondad del samaritano es admirable y por ello les parece más probable que haya sido un personaje inventado y puesto al servicio de la enseñanza de Jesús.
 28. Lucas emplea aquí por primera vez el indefinido ἄνθρωπος τις, expresión que volverá a salir en Lc 12, 16; 14, 2.16; 15, 11; 16, 1.19; 19, 2; 20, 9; Hch 9, 33. En los escritos de Nuevo Testamento sólo aparece esta expresión en la obra de san Lucas (cfr. J. FITZMYER, *El Evangelio según Lucas*, cit., p. 283).

29. Así lo expresa ya A. JÜLICHER, *Gleichnisreden*, cit., p. 586 (con la salvedad de que el narrador «no alcanzó este punto de vista», según él); también G. BORNKAMM, *Jesús de Nazaret*, Salamanca 1977, p. 118.
30. Según Flavio Josefo (*Bell. IV*, 8, 3, n. 474), la distancia entre ambas ciudades era de unos ciento cincuenta *stadia*—27 Kms— por parajes «desérticos y pedregosos». Sin duda, se hace referencia a la calzada romana que, a través de los desfiladeros, se abre paso sobre el Wadi Qelt. Flavio Josefo (*Bell. V*, 2, 3, nn. 69-70) menciona también esa calzada como el camino que tomó la Legión X Fretense, establecida en Jericó, para tomar parte en el sitio de Jerusalén (J. FITZMYER, *El Evangelio según Lucas*, cit., p. 283).
31. J. JEREMIAS cita a K. DANNENBAUER sobre un informe dramático y estremecedor de un asalto en el camino entre 'Ain Fara y Jerusalén (cfr. J. JEREMIAS, *Las Parábolas de Jesús*, cit., p. 246, nt. 460).
32. «El samaritano no es rico, es sin duda lo que la parábola insinúa con este detalle, un elogio de su caridad» (M.J. LAGRANGE, *Évangile selon saint Luc*, cit., p. 315).
33. Cfr. C.L. BLOMBERG, *Interpreting the Parables of Jesus: Where Are We and Where Do We Go from Here?*, CBQ 53 (1991) 70.
34. *Ibid.*, p. 71.
35. «La alegoría patrística, aunque demasiado imaginativa en los detalles, quizás no estuvo muy desacertada cuando identificó el samaritano con Cristo que acude en ayuda de la humanidad herida» (J.R. DONAHUE, *El Evangelio como parábola*, Bilbao 1996, p. 176).
36. Cfr. H. CONZELMANN, *El centro del tiempo, estudio de la teología de Lucas*, Madrid 1974.
37. Cfr. J. FITZMYER, *El evangelio según Lucas*, cit., p. 641.
38. Cfr. J. R. DE DIEGO, *¿Quién es mi prójimo?*, EstEcl 41 (1966) 108.
39. Esta interpretación difiere bastante de la propuesta por otros autores recientes que ven en el escriba una intención de reto y desafío hacia Jesús. Para ellos la pregunta del v. 29 «¿quién es mi prójimo?» permitirá a Jesús dar una explicación que será errónea y de esta forma el νομιμός (escriba) dejará probada la necesidad de haber desafiado públicamente a Jesús. Cfr. J. KILGALLEN, *The plan of the «NOMIKOS» (Luke 10.25-37)*, NTS 42 (1996) 617. A su vez este autor discrepa en parte de J. Nolland, referencia en nota 1 del artículo de J. Kilgallen, y de otros autores para quienes el escriba fue engañado por Jesús y se le ocurre esa pregunta para poder volver tomar la iniciativa en el debate con el Maestro de Nazareth.
40. «En un mot, cherche à aimer et non qui aimer» (L. RAMAROSON, *Comme Le bon Samaritain*, cit., p. 534); «Le scribe dans sa pensée le devoir envers le prochain se réduisait à peu de choses, et il fournit à Jésus une occasion d'expliquer la Loi dans un sens bien supérieur à celui qu'on lui donnait, en limitant d'ordinaire la charité aux devoirs envers les proches ou les nationaux» (M.J. LAGRANGE, *Évangile selon saint Luc*, cit., p. 312).
41. Cfr. A. JÜLICHER, *Die Gleichnisreden Jesu*, Darmstadt 1963. Citamos esta clasificación a través de W. HARNISCH, *Las parábolas de Jesús*, cit., pp. 74-75.
42. J.D. CROSSAN, *Parable and Example in the Teaching of Jesus*, NTS 18 (1972) 295: «The hearer struggling with the dualism of the Good/Samaritan is actually experiencing in and through this the inbreaking of the kingdom upon him. Not only does it happens like this, it happens in this».
43. Cfr. J.D. CROSSAN, *Parable and Example in the Teaching of Jesus*, NTS 18 (1972) 293
44. Cfr. J.L. ESPINEL, *La poesía de Jesús*, Salamanca 1986, pp. 122-126.

45. Cfr. D. PATTE, *An Analysis Structure and the Good Samaritan*; G. CRESPI, *The Parable of the Good Samaritan: An Essay in Structural Research* (traducido del francés: *Le bon Samaritain: Recherches structurales*, «Études théologiques et religieuses» 48 [1973] 61-79); R. FUNK, *The Good Samaritan as Metaphor*; J.D. CROSSAN, *The Good Samaritan: Towards a Generic Definition of Parable in Structuralist Approach to the Parables*, «Semeia» 2 (1974) 1-112.
46. Cfr. GROUPE D'ENTREVERNES, *Signos y parábolas: Semiótica y Texto evangélico*, Madrid 1979.
47. Cfr. R. KIEFFER, *Analyse Sémiotique et Commentaire. Quelques Réflexions à propos d'études de Luc 10. 25-37*, NTS 25 (1979) 459.
48. Cfr. PCB, cit., pp. 42 s.
49. G. CRESPI, *The Parable of the Good Samaritan*, cit., p. 32.
50. Cfr. G. CRESPI, *The Parable of the Good Samaritan*, cit., p. 48.
51. «On the literal level the hearer could answer that no Samaritan would act like that and the case is immediately closed. But if he can accept the literal level and come to say "Good Samaritan", then the kingdom of God has come upon him in this experience» (J.D. CROSSAN, *Parable and Example in the Teaching of Jesus*, NTS 18 [1972] 295-296).
52. Cfr. J.L. ESPINEL, *La poesía de Jesús*, Salamanca 1986, p. 126.
53. Los trabajos que cabe considerar «fundacionales» —por su carácter programático— de la *Rezeptionsästhetik* (Estética de la recepción) o *Rezeptionsforschung* (Investigación de la recepción) son: Hans Robert JAUSS, *Literaturgeschichte als Provokation der Literaturwissenschaft / La historia literaria como desafío a la ciencia literaria*, texto que corresponde inicialmente al discurso pronunciado por su autor el 13 de Abril de 1967 en un acto académico de la Universidad de Constanza; Harald Weinrich, *Für eine Literaturgeschichte des Lesers/Para una historia literaria del lector*, fue también publicado en 1967, pero sin la difusión del anterior; el texto programático de Wolfgang Iser, *Die Appellstruktur der Texte/La estructura apelativa del texto*, que constituyó un discurso pronunciado por su autor en la Universidad de Constanza en 1968.
54. Agradecemos las explicaciones del profesor de la Universidad de Navarra Luis Galván, que nos ha proporcionado los fundamentos del protocolo de investigación. También se puede encontrar una explicación amplia de estos procedimientos, incluyendo abundante bibliografía, en M. OTTEN, *Sémiologie de la lecture*, en *Introduction aux études littéraires*, M. DELCROIX-F. HALLYN (eds.), Paris 1987, pp. 340-384.
55. Cfr. B. ALTANER, *Patrología*, Madrid 1962, p. 144.
56. Cfr. A. ORBE, *Parábolas Evangélicas*, cit., p. 473.
57. Se puede ver un amplio estudio de las parábolas en la antigua literatura cristiana en M. HERMANIUK, *La Parabole évangélique. Enquête exégétique et critique*, Brugges-Louvain 1947, Chapitre I: *La parabole de Barnabé et du Pasteur d'Herma*, pp. 353-365, Chapitre II: *La parabole chez Clement d'Alexandrie*, pp. 366-444 *passim*.; antecedente parabólicos de San Ireneo en A. ORBE, *Las parábolas evangélicas*, cit., pp. 3-34 *passim*; M.F. WILES, *Early Exegesis of the Parables*, «Scottish Journal of Theology» 11 (1958) 285-301.
58. Cfr. A. ORBE, *Parábolas evangélicas*, cit., p. 489.
59. Vid R. TREVIANO, *Patrología*, cit., pp. 67-77; L.F. MATEO SECO-L. CENCILLO, *Gnosticismo*, en «Gran Enciclopedia Rialp» 11 (1981) 61-67; J. LEIPOLDT-W. GRUNDMANN, *La gnosis*, en *El Mundo del NT. Estudio Histórico Cultural*, I, Madrid 1973, pp. 391-431; H.C. PUECH, *En torno a la Gnosis*, I, Madrid 1982.

-
60. Se puede encontrar una información actualizada sobre el gnosticismo en G. ARANDA, *Corrientes gnósticas en el mundo mediterráneo en La Biblia i el Mediterrani*, Scripta Biblica, I, Madrid 1998, pp. 227-238.
61. B. ALTANER, *Patrología*, cit., pp. 144-150 *passim*; J. QUASTEN, *Patrología*, I, cit., pp. 276-301 *passim*; W.J. BURGHARDT-T. COMERFORD-J.J. DILLON (ed.), *St. Irenaeus of Lyons. Against the heresies*, en *Ancient Christian Writers*, New York 1992, pp. 8-11.
62. «Porque el Señor ha confiado al Espíritu Santo, como un bien de su propiedad, el cuidado del hombre, que había caído en manos de ladrones, y del que se había compadecido y cuyas heridas ha vendado él mismo, dando dos denarios reales, a fin de que, después de haber recibido la imagen y la inscripción del Padre y del Hijo, hagamos producir intereses al denario que nos ha confiado, pasando así multiplicado a la cuenta del Señor» (SAN IRENEO DE LYON, *Adversus Haereses*, III, 17, 3, J. GARITAONANDÍA [ed.], Sevilla 1994).
63. Es indudable que existe una mayoría de exégetas que realizan una interpretación no cristológica del texto de Lc 10, 25-37, pero existen también minorías cualificadas, no sólo en el campo católico, sino también en el protestante para quienes la interpretación es cristológica. Tal es el caso del teólogo luterano K. Barth (1886-1968), quien en los comentarios exegéticos sobre la parábola del samaritano, que aparecen en su obra magna *Die Kirchliche Dogmatik*, dice que la referencia a Jesús no sólo es indirecta sino directa: «Quién es entonces el amado por Dios y el hombre recíproco en el amor hacia Dios, hombre que es tan hermano y prójimo de sus prójimos, que es testigo y fiador para él, que Dios también a él le ama... En realidad *Él* es el samaritano... en *Él* cumple el mandamiento del Dt 6, 4 y el mandamiento del Lv 19, 18. En realidad *Él* realiza el acto de amor en la una y en la otra de sus dimensiones» (*Eigentlich Er ist der Samariter... Eigentlich Er erfüllt das Gebot Deut. 6, 4 und das Gebot Lev. 19, 18. Eigentlich Er tut die Tat der Liebe in der einen und der anderen ihrer Dimensionen*) (K. BARTH, *Die Kirchliche Dogmatik*, IV, 2, S, Zurich, 1955, pp. 933-936).

ÍNDICE DEL EXCERPTUM

PRESENTACIÓN	79
Metodología	82
Esquema de la Tesis	83
NOTAS DE LA PRESENTACIÓN	87
ÍNDICE DE LA TESIS	89
BIBLIOGRAFÍA DE LA TESIS	93
PREFIGURACIÓN, CONFIGURACIÓN Y REFIGURACIÓN DE Lc 10, 25-37	103
1. PREFIGURACIÓN DE Lc 10, 25-37	103
1.1. Contextos literarios	104
1.2. La literatura intertestamentaria y Lc 10, 25-37	104
2. CONFIGURACIÓN I DE Lc 10, 25-37	106
2.1. La Parábola predicada por Jesús	106
2.2. El relato del Buen Samaritano: Lc 10, 30-37	109
2.3. Estudio de las discrepancias entre el v. 29 y el v. 36	113
2.4. Género literario de Lc 10, 25-37. ¿Parábola o relato ejemplar?	114
3. CONFIGURACIÓN II: ANÁLISIS SEMIÓTICO DE Lc 10, 25-37	115
3.1. El Relato. Lc 10, 29-37	116
3.2. El diálogo. Lc 10, 25-28	118
4. REFIGURACIÓN	121
4.1. Protocolo de investigación	122
4.2. «Macroestructura» de Lc 10, 25-37	124
4.3. Recepción en San Ireneo	125
5. CONCLUSIONES	130
NOTAS	133
ÍNDICE DEL EXCERPTUM	139