

## ***En el halda de Abraham. Comentario exegético a Lc 16,19-31***

Antonio Cabrera Olmedo, CR

### *Introducción*

Al acercarnos a la Palabra de Dios con una apertura reverente y humilde nos exponemos a llevarnos más de una sorpresa. Es, sin duda, el caso que nos ocupa. En las presentes líneas trataremos de acercarnos a la lectura creyente del pasaje del Evangelio de Lucas 16,19-31. En este breve fragmento encontraremos temas fundamentales tanto para nuestra doctrina como para la praxis ética que de ella debe desprenderse necesariamente: el primero –en orden e importancia–, la predilección de Dios por los pobres; se sigue el tema del cambio de destinos, tan presente en la obra de Lucas; después el tema de la conversión en vistas a la salvación; el tema de las estrategias evangelizadoras; y la cuestión de la fe en la resurrección.

La metodología utilizada es la propia del comentario exegético y narrativo. El lector podrá ir deshilvanando versículo a versículo lo que el evangelio enseña en estas letras y lo que la teología tiene que decir al respecto. Por otra parte, la tradición evangélica únicamente ha recogido esta enseñanza de Jesús en el evangelio de Lucas. De este particular no se trata en el presente artículo, aunque tiene su importancia. Puede consultarse, por ejemplo, la magistral obra de Joseph A. Fitzmyer, *El evangelio según Lucas*, 4 vols., Madrid: Cristiandad 1986.

El artículo finaliza con un breve sumario de conclusiones, extraídas de los temas tratados en el desarrollo de los comentarios a cada versículo.

Y todo ello como homenaje a los que durante tantos años han ejercido la docencia y con su testimonio nos han ayudado a muchos estudiantes y sacerdotes jóvenes a amar la Sagrada Escritura y la Teología. Gracias.

*Comentario*

*Un hombre rico* (Lc 16,19)

Con la misma fórmula que ha utilizado para introducir la parábola anterior (Lc 16,1), Lucas introduce la narración con el uso del nominativo sin ninguna fórmula, cosa habitual en su estilo (Lc 7,41; 10,30; 12,16; 13,6; 14,16; 15,11; 16,1.19; 18,2.10; 19,12). Y al igual que en la precedente, el hombre rico no tiene nombre, salvo en P<sup>75</sup>, donde se ha recogido «ὄνοματι Νεύης» (llamado Neves), probable resultado de la abreviatura de Nínive, que es como aparece en la antigua versión sahídica. Por su parte, Prisciliano lo llama *Dives*, que es la palabra que la Vulgata utiliza para designar a este personaje. De este mismo modo, la tradición popular ha llamado a este rico *Epulón*, adjetivo –no nombre— que designa a la persona que se regala mucho y celebra constantemente, como era el caso de nuestro primer personaje.

El versículo realiza una descripción convencional del rico señalando con detalle y cierta extravagancia las costumbres del rico. Que se vistiera de púrpura y de lino denota una consideración de sí mismo en grande estima, pues son las prendas que en la literatura rabínica y en otros escritos de la época designaban los ropajes del rey y de Dios (Ez 16,13, donde Jerusalén aparece revestida de lino, como una reina) y que en Roma y Bizancio quedó reservado a los emperadores. En cuanto a prenda de vestir, la púrpura provenía de Fenicia y era el distintivo de la excelencia, reservado únicamente para unos pocos, aquellos que po-

seían grandes riquezas, frente a los que nada tenían. Y en la misma línea, el lino, cuya procedencia podía ser egipcia o india, era un tejido privativo al alcance de muy pocos y que dotaba a su portador de una gran prestancia social. Si tenemos en cuenta el contexto social de la época, no pasaría desapercibido al auditorio el *status* del individuo del que se habla: perteneciente a la clase alta, fácilmente ubicable en la aristocracia terrateniente, o incluso en la clase de los grandes sacerdotes.

Pero hilvanados con un verbo en imperfecto ἐνεδιδύσκετο = *se vestía*), estos dos conceptos no son más que el reflejo de una costumbre que el hombre tenía de vivir de este modo; no se trataba de algo casual, sino de una práctica habitual, confirmando así su manera de vivir ricamente. Subyace, de algún modo, una crítica al grupo al que el rico representa dentro de la sociedad, retratándoles como hombres entregados al lujo, a las comodidades, a la abundancia y al derroche.

Y, por si lo que el estilo de vida que aquel verbo refleja y esas ropas denotan, no fuera suficiente, el participio no deja lugar a dudas: εὐφραινόμενος significa gozarse, alegrarse, celebrar. Es el mismo verbo que Lucas ha utilizado en 12,19 cuando aquel rico se decía «reposa, come, bebe y *alégrate*». Es un verbo asociado a los placeres de la carne y la comida. Incluso algún autor lo ha asociado –y así lo ha traducido– a las fiestas *bacanales* más propias del mundo griego, pero que sin duda se extendieron entre las capas altas de todas las sociedades con las que Grecia tuvo contacto durante los años de la expansión del Helenismo.

Y como en un *in crescendo* que parece no tener fin, la última locución adverbial remata el perfil del rico: «suntuosamente cada día», es decir, elevando todo aquel estilo de vida a su máximo exponente, al mismo tiempo que se eleva la falta de caridad, pues no resulta forzado interpre-

tar esta locución aplicada igualmente a la vida del pobre, que también «cada día» sufría los tormentos que después se relatan.

Era de esperar que la primera comunidad cristiana reprobase ya de entrada a este personaje incluso antes de escuchar su historia. Y en efecto el texto no dice que realice ninguna mala acción, sino todo lo contrario, su gran pecado no radica en su acción, sino en su omisión. Era una prescripción de la Ley y un precepto principal de la caridad el atender a los más necesitados (Is 58,7, por ejemplo). Pero el rico se basta a sí mismo y por eso celebra, se regala, derrocha los bienes materiales en beneficio y disfrute propio sin mirar más allá de sí mismo. No necesita a Dios ni necesita a los pobres. No ve al pobre que está a su puerta ni ve tampoco a Dios: no ve a Moisés y los profetas, como después le echará en cara el Padre Abraham (v. 29), pues no ha entendido que «todo cuanto fue escrito en el pasado, lo fue para enseñanza nuestra» (Rom 15,4), y que la Ley de Dios es el modelo único por el que regir la propia existencia. Todo terrateniente de Israel era en realidad un rentero de YHWH (Lv 25,23) y por ello estaba obligado a pagar impuestos a los representantes de Dios, los pobres, para compartir con ellos la tierra en forma de limosnas (Miq 2,9; Is 58,7; Neh 5). La nueva Ley promulgada por Cristo a través de un nuevo estilo abre un nuevo paradigma: las bienaventuranzas. En este programa exigente, Cristo nos presenta a los que por su aflicción ponen su esperanza en Dios y por ello tienen el corazón abierto a Dios, seguido de las bienaventuranzas de los que son accesibles a los hombres y a su miseria (Lc 6,20). El rico de la parábola está totalmente alejado de la Ley, de la Palabra de Dios y de Jesús y la salvación que predica.

### *Un hombre pobre (Lc 16,20-21)*

A través de la partícula de enlace δέ, la historia continúa presentándonos al segundo personaje. Pudiera parecer que este tiene la pretensión de ser el protagonista de la parábola, dado que el autor le ha dotado de identidad personal poniéndole un nombre propio. Sin embargo, como se dirá más adelante, este personaje no realiza más acción que la de «ansiar saciarse de lo que caía de la mesa del rico». No es él quien protagoniza esta historia, sino el motivo que le da origen y sentido. Veamos de quién se trata. El nombre Lázaro tiene su origen en un nombre muy habitual en la Sagrada Escritura: Eleazar (en hebreo y arameo), nombre del hijo de Aarón (Ex 6,23), padre de Finees (6,25), y posiblemente fuera esta asociación la que diera lugar a que en algunas versiones de esta historia ambos nombres aparecieran nuevamente asociados, poniendo al rico el nombre del hijo de Eleazar, Finees. En todo caso, el nombre de Eleazar es de uso muy común y significa «Dios ha ayudado», muy apropiado para el caso de la parábola.

Y así como al rico le acompañaba una descripción en base a la ostentación de su estilo de vida, para presentar a Lázaro, Lucas se basta de un único epíteto: πτωχός, pobre (Hay dos términos griegos que definen a un pobre. El otro es *penetes*. El utilizado aquí, *ptojós*, alude al pobre de solemnidad, al que no tiene absolutamente nada. El otro también es pobre, pero el pobre que no tiene propiedades, aunque puede subsistir con su trabajo). No es necesario añadir más. Listar las posesiones de un rico puede suponer un trabajo fatigoso y dar como resultado todo un catálogo de bienes de todo género; para hablar de un pobre basta con decir que lo es. Y lo es porque el término que Lucas ha utilizado resulta en sí mismo elocuente y expresivo, por lo categórico que es.

El retrato de Lázaro inspira en un lector mínimamente sensibilizado con la justicia social una sensación de indignación, al mismo tiempo que un deseo de salirle al encuentro al pobre

para brindarle la ayuda que nadie le ha ofrecido. La pobreza de Lázaro es tan radical que no se posee ni a sí mismo, no es dueño ni de su destino. Los tiempos verbales que Lucas ha utilizado nos hablan de ello: ἐβέβλητο (yacía enfermo) y εἰλκωμένος (cubierto de úlceras) son imperfectos pasivos que indican la situación de una persona atribulada, imposibilitada, tullida y marginada. El mismo tiempo verbal lo volverá a usar Lucas describiéndonos la situación del ciego al que Jesús encuentra a la entrada de Jericó: Ἐγένετο δὲ ἐν τῷ ἐγγίξειν αὐτὸν εἰς Ἰεριχώ τυφλὸς τις ἐκάθητο παρὰ τῆ ὁδὸν ἐπαιτῶν (Lc 18,31). Ambos personajes tienen en común la pobreza y la marginalidad, el no haber sido dueños de su destino ni de lo que les acontece. Otros han decidido por ellos. A los ojos de algunos judíos, los males de aquellos se deben a sus pecados o a la culpa de sus padres, según la teología de la retribución. Y Lázaro era un buen exponente del hombre pecador, pues incluso su cuerpo manifestaba su culpa a través de las llagas que lo cubrían. Sin embargo, en la experiencia filial de Jesús no cabe un Dios que lleva cuenta de los delitos y carga sobre los hijos las culpas de los padres, sino un Dios de perdón y de misericordia (Sal 139).

Y si aquel ciego estaba «al borde del camino» (Lc 19,35), Lázaro también estaba fuera del ámbito de lo cotidiano según los criterios del mundo. El lugar en el que se encuentra Lázaro subraya la ostentación del rico. Las casas señoriales tenían más de un acceso, y solamente a una de las puertas se la llamaba πυλών (*portal*, también utilizado para designar las puertas de las ciudades), aquella por la que accedía el dueño de la casa, de manera que se nos da a entender –como se verá en la conversación del rico con Abraham– que Lázaro no era un desconocido para él.

Como se adelantó más arriba, las acciones del pobre en esta parábola no le son propias como sujeto agente, sino que están expresadas en pasiva. Padece el aguijón del hambre y «ansía

saciarse de las cosas que caían de la mesa del rico» (v. 21). Qué duda cabe del paralelismo con la parábola del hijo pródigo, donde la situación es exactamente igual, aunque en aquel caso todos sabemos qué la ha generado (Lc 15,16). O de la situación de la multitud en el relato de la multiplicación de los panes y los peces (Lc 9,17). En estos casos los que padecen el hambre tienen también un origen explícito y el juicio sobre sus padecimientos puede tener un fundamento objetivo. De Lázaro, sin embargo, solo sabemos que *era pobre*.

Y su pobreza no alcanza ni para saciarse de lo que caía de la mesa del rico. Se trata de una práctica habitual en las casas de las familias pudientes, que una vez acabado el banquete, los comensales se limpiasen las manos frotando miga de pan y después la arrojasen al suelo. Esta práctica reaparece implícitamente citada en el relato del encuentro de Jesús con la mujer cananea en Mt 15,27.

#### *Llevado al halda de Abraham (Lc 16,22)*

En la presentación que el libro de Tobías hace del justo Tobit, se enumeran como obras de misericordia la limosna a los pobres, el auxilio a los hambrientos y la atención a los desnudos, juntamente con la práctica de enterrar a los muertos (Tob 1,16-17). La ética de Jesús recogerá y dará un sentido pleno a todas estas prácticas elevándolas a norma de vida y a condición *sine qua non* para alcanzar la salvación (Mt 25,31-46). Sin embargo, una vez más los criterios de Dios no son los criterios del mundo, y así como nadie había auxiliado a Lázaro –especialmente el rico en cuyo portal yacía– en los días de su vida, tampoco parece que nadie acuda en su auxilio en el momento de su muerte: nada dice la parábola de que Lázaro fuera sepultado. Pero Dios es el auxilio de Israel (Sal 26,10). En lugar de la aten-

ción de los hombres, los ángeles han acudido para transportarlo hasta un lugar destinado para los justos, un puesto de honor junto a Abraham: «hacia el halda de Abraham».

De una manera muy sutil, Lucas identifica al pobre con Cristo mismo a través del recurso a la presencia de los ángeles. Los capítulos 1 y 2 del evangelio están llenos de esta presencia misteriosa que nos sitúa en el ámbito de Dios, y nos anuncia la naturaleza de Aquel que está por venir. Ahora también los ángeles se hacen cargo, acompañan y socorren al elegido, el pobre, que queda configurado con la misma pobreza de Cristo.

El título que he elegido para este estudio, así como la traducción por la que he optado de la expresión griega εἰς τὸν κόλπον Ἀβραάμ, refleja la experiencia de la ternura y la acogida amorosa de la madre. El *halda* es el espacio que, al sentarse, queda a la mujer, vestida de falda, en su regazo. Tiene un sentido envolvente y siempre cargado de la delicadeza femenina y el cuidado por lo que tiene tan cerca de su seno, a la sombra de su matriz. En el halda van dejando cuidadosamente las mujeres las hebras del azafrán después de la recolección de la flor; en el halda reposa el bastidor sobre el que se centra la atención de la moza que borda su ajuar; en el halda caen las *migas* que se pican a navaja con el pan endurecido para elaborar el plato que alimentará después a los de casa (comida de pobres); en el halda se amamanta al hijo y allí mismo se le duerme. Y allí fue a parar Lázaro porque los ángeles le llevaron. No es, pues, que se describa un lugar, sino una situación. Es la experiencia de los bienaventurados que disfrutarán del banquete escatológico (Lc 5,34) expresada en términos de comunión íntima con Abraham.

Aplicar al padre Abraham un concepto tan femenino y maternal no persigue otro objetivo que aquel que, entiendo, quiere transmitir la parábola. Como imagen de Dios,



Abraham refleja toda la ternura y la misericordia sobrea-bundante que Dios reserva a sus hijos, especialmente a los desheredados de la tierra. En este sentido, la Sagrada Escritura está llena de testimonios de la conciencia de lo que enunció el papa Juan Pablo I al decir, «Dios es padre, pero, sobre todo, es madre», y que trata de reflejar una concepción de Dios fundamentalmente basada en el amor. Así, por ejemplo, las palabras maternales del profeta cuando anima al pueblo: «Como un hijo al que su madre consuela, así os consolaré yo a vosotros y en Jerusalén seréis consolados» (Is 66,13). También el profeta Oseas muestra la imagen de un Dios madre que levanta a su criatura y le da de comer: «Con cuerdas de ternura, con lazos de amor, los atraía: fui para ellos como quien alza un niño hasta sus mejillas y se inclina hasta él para darle de comer» (Os 11,4). O un Dios incapaz de olvidarse del hijo de sus entrañas por su gran ternura: «¿Acaso olvida una mujer a su hijo, y no se apiada del fruto de sus entrañas? Pues aunque ella se olvide, yo no te olvidaré» (Is 49,15); «Acuérdate, Señor, de que tu ternura y tu amor son eternos» (Sal 25,6); «El Señor es benigno y justo, nuestro Dios es todo ternura» (Sal 115,5). Y ya en época apostólica, el mismo Jesús, en un ágrafo del evangelio apócrifo a los hebreos, se refiere al Espíritu Santo en sentido femenino: «Ahora me tomó mi madre, el Santo Espíritu, por uno de mis cabellos y me llevó al gran monte Tabor». Y en los evangelios, algunas referencias de Jesús tienen también un acento maternal: «No os dejaré huérfanos» (Jn 14,18), y el profundo lamento de Jesús ante la ciudad de Jerusalén: «¡Jerusalén, Jerusalén, que matas a los profetas y apedreas a los que Dios te envía! Cuántas veces he querido reunir a tus hijos como la gallina reúne a sus polluelos debajo de las alas, y no habéis querido!» (Lc 13,34).

El relato no habla más de aquel lugar. Simplemente presenta cálidamente el ámbito en el que Lázaro esperaría el final de los tiempos. Dado que, como se ha dicho, Lázaro

no es el protagonista de la historia, no se abunda más sobre su suerte, sino que se expone el contraste con la suerte del rico. A este respecto observamos que Lucas no hace un retrato de la vida resucitada, ni sitúa al mismo Jesús en aquel mundo celeste de felicidad que, por otra parte, no le es ajeno: «Ἀμήν σοι λέγω, σήμερον μετ' ἐμοῦ ἔσῃ ἐν τῷ παραδείσῳ» (Lc 23,43), pues escribe después de la experiencia de la resurrección.

Lo que importa es lo que sucede con el rico. Y el rico simplemente «fue enterrado». A una vida de ostentación y despilfarro correspondería un funeral fastuoso acorde con la calidad del muerto. Sin embargo, el acontecimiento de la muerte ha igualado al rico y al pobre. Lo único en lo que coincidirán.

### *En el abismo (Lc 16,23)*

Con el término ᾅδης Lucas presenta el lugar de los muertos. Esta palabra no es habitual en el NT ni originaria de la época de Jesús. En las LXX *hades* es la traducción corriente de *š'öl* y designa el lugar de los muertos. Un lugar asociado a la oscuridad (Job 10, 21-22), y situado por debajo del océano (Job 26, 5) y detrás de sus puertas (Is 38,10; Job 38,17) que abarca para siempre (Job 7,9s.; 16,22; Ecl 12,5) e indistintamente (Sal 89,49) las sombras de los muertos por igual (Is 14,9).

Aunque en la traducción he optado por la idea genérica a la que hace referencia (ᾅβυσσος), Hades designa la región de los muertos por igual, y hablar de «abismo» no resulta una idea desacertada ni hace violencia al contenido profundo del término. En este sentido, la teología judía irá evolucionando con respecto a la concepción de este *lugar-tiempo*. Si bien en todos los casos se cree en un lugar donde la persona sigue existiendo de alguna manera, no en todas las épocas esta existencia es igual, ni su duración la misma.

En época postexílica comienza a desarrollarse la idea de la resurrección (ἀνάστασις), y de ahí que en el š<sup>e</sup>’ôl las almas estuvieran a la espera de la resurrección –el testimonio más antiguo de la espera de la resurrección se encuentra en Is 26,19. Por su parte, los fariseos desarrollaron la idea de que el destino de los justos en el mundo de los muertos sería distinto del destino de los malvados. Con los años, la idea de la inmortalidad hizo surgir la convicción de que el alma de los justos, después de la muerte, entraría en un estado de felicidad celeste y permanecería hasta la resurrección (παράδεισος). De este modo, la designación de *hades*/ š<sup>e</sup>’ôl se reservaría al lugar de condenación de los malvados.

«No soporto estas llamas» (Lc 16,24)

El grito del hombre que sufre tiene el poder de alcanzar hasta los oídos más lejanos y, en esta parábola, tiene incluso el poder de trascender los abismos. El rico ha tomado conciencia de su situación actual y lo primero que brota de él es un grito. El rico se convierte ahora en un mendigo, dispuesto a pedir con humildad aquello de que se ve privado. El cambio de destinos entre él y Lázaro es cada vez más patente y más radical. Antes era Lázaro quien *gritaba* desde el silencio de su pobreza y marginalidad; ahora el rico experimenta la negación como durante toda su vida la había experimentado Lázaro. Y eleva su súplica a quien sabe que puede poner remedio a sus males. El trato con el que se dirige a Abraham llamándole «Padre» le sitúa entre la gente piadosa y creyente que confiesa a Dios y se sabe familia del Señor por la filiación con Abraham (Jr 30,22), sin embargo, en sus hechos no hay nada que demuestre dicha filiación, y por eso ahora es privado de participar del Reino (Lc 13,25-28). Consciente de su ascendencia judía que le vincula con Abraham, el rico reivindica mediante estas palabras un estatus, pero ya Jesús ha alertado a sus discípulos acerca de creerse con privilegios raciales (Lc 3,8) y no obrar conforme a la Ley y al principio de la misericordia.

No obstante, en su súplica, el rico no pretende que se le libere, sino que Lázaro venga a aliviarle. Como ya se ha dicho, el rico habla de Lázaro con familiaridad al referirse a él llamándolo por su nombre. Si el rico no fuera consciente de la presencia de aquel pobre en su puerta, su culpa sería menor, pero la parábola muestra que el rico conoce perfectamente quién es Lázaro y por ende la situación a la que se enfrenta en su día a día. No hay excusa para su comportamiento. Le corresponde la condenación.

Bastaría, sin embargo, para él que Lázaro empapase la punta de su dedo en agua y tocara su lengua. El verbo que se utiliza para enunciar esta petición es el verbo «βάπτω», el mismo verbo que la Iglesia utilizará para designar el bautismo. Aunque no hay una mención explícita de este hecho, podríamos ver en la petición del rico un deseo póstumo de alcanzar la salvación a través del bautismo cristiano, pero un bautismo que requiere una conversión del corazón y una asunción total por parte de la persona de una nueva vida en Cristo. Los primeros cristianos accedían al bautismo para tener así acceso a la salvación (Mc 16,15), pero para poder ser bautizado se establecían unas condiciones (Hch 2,28), entonces se recibía el Espíritu Santo, y cada uno se configuraba con Cristo, resucitado de entre los muertos (Col 2,12). Al pedir al padre Abraham que Lázaro «moje» su dedo y le toque, el rico podría estar reclamando el bautismo de salvación al que en vida no accedió por sus malas obras.

El lugar en el que está Lázaro debe ser apacible y agradable, con abundancia de fuentes de agua; el lugar donde está el rico está envuelto en llamas, es un sequedal de tinieblas y produce en el condenado la exasperante sensación de la sed. El rico pide que Lázaro le *refresque* la lengua con la esperanza de que llegue para él un «tiempo de consuelo/refrigerio» que se ha prometido a los justos. Pero el rico no cae en la cuenta de que también él ha estado en la posición que ahora tiene Abraham respecto de él, y que entonces era Lázaro quien esperaba que desde la altura de su

mesa saciara su hambre y su sed. Hay un paralelismo de esta idea de separación –y sobre la cuestión del agua– en el capítulo 22 del libro de Henoc. Allí la visión transcurre acerca de cuatro pozos separados entre sí donde esperan los espíritus de los muertos: «una división ha sido hecha para los espíritus de los justos, en la cual brota una fuente de agua viva» (1Hen 22,9), mientras que en los otros pozos se reparten los espíritus de los que esperan la condenación eterna. En el mismo libro, la visión habla de la condenación en términos de abismo y fuego, reservada para aquellos que se han mezclado con otras mujeres (1Hen 10,13).

Aunque el libro de Henoc no entró en el canon, supone una fuente de gran riqueza para estudiar la religiosidad, las ideas y la teología de la época inmediatamente anterior al cristianismo. En esta obra escrita a lo largo de varios siglos, pero cuyo sustrato más arcaico data de comienzos del s. II aC, se encuentran abundantes paralelos con la literatura bíblica veterotestamentaria, pero también con el Nuevo Testamento y con los Padres de la Iglesia. Se trata, pues, de un libro que tuvo una gran acogida y difusión durante varios siglos y que no era ajeno a la cultura judía ni al cristianismo de los primeros siglos. Seguramente influenciado por este libro, Lucas describe ese lugar de tormentos siguiendo las indicaciones de 1Hen 18,11: «Vi una profunda sima de la tierra con columnas descendentes de fuego celeste de infinita altura y profundidad» (1Hen 18,11).

### *Respuesta de Abraham (Lc 16,25-26)*

De las catorce veces en las que Lucas utiliza en sus escritos la palabra τέκνον («hijo»), cuatro de ellas son muy significativas (Lc 1,7; 2,48; 15,31; 16,25): en el primer caso la utiliza en forma enunciativa, mientras que en los otros tres casos lo hace con valor de vocativo. Se trata de una llamada de atención desde el afecto y la familiaridad que da la relación paterno/materno-filial. En este sentido, María llama «hijo» a Jesús al amonestarle por haberse

extraviado en el Templo; el padre de la parábola del Hijo pródigo llama «hijo» al mayor de los suyos para explicarle la profundidad de lo acontecido; y Abraham llama «hijo» al rico para recordarle lo que es justo. Si bien esta relación paterno-filial expresa un vínculo real basado en el afecto, en ningún modo supone un privilegio que pase por encima de la justicia y el derecho, y de ahí que lo que sigue en labios de Abraham dé más impresión de sentencia judicial que de corrección paternal.

Ya la partícula «δὲ» («pero») prepara una respuesta adversativa a la petición del rico, de modo que no extraña que en la intervención de Abraham se niegue al rico su petición, eso sí, con unos argumentos tan sólidos que aquel no volverá a insistir más en lo mismo. Abraham le exhorta para que recuerde («μνήσθητι»), no en el sentido de actualizar una experiencia o traer al presente un pensamiento vivido, sino en el sentido de caer en la cuenta, de tomar conciencia de la antítesis en la que han vivido sus vidas él y Lázaro. El recurso literario consiste en oponer dos conceptos muy genéricos pero muy gráficos: cosas buenas / cosas malas («τὰ ἀγαθὰ / τὰ κακά») refiriéndose a la vida terrena, y oponerlo a lo que acontece tras la muerte introduciéndolo a través de unas nuevas coordenadas espacio temporales: «νῦν δὲ ὧδε» («pero ahora aquí»). Este cambio de destinos no precisa más explicación ni justificación. Se trata de la justicia divina que pretende restablecer la equidad e incitar al lector a elegir según lo que desee para sí mismo. No en vano ya estaba anunciado desde el principio del evangelio en el Magníficat, especialmente en Lc 1,51-53, donde el Señor invierte la dinámica del mundo para restablecer a los humildes, como consecuencia de la actitud que han adoptado frente a Dios, fruto de la acción del Espíritu en ellos (Lc 1,50; Prov 14,26-27; Ef 5,21; Fil 2,12). Quien protagoniza este cambio es Dios mismo, que con su poder «realiza proezas con su brazo» (Lc 1,51), pero los causantes de este cambio son los hombres, que con sus obras han creado un mundo de injusticias que necesita ser restaurado, y solo podrá hacerse con la fuerza de Dios.

Lázaro está consolado («παρακαλεῖται»), en él se ha restablecido la justicia y la equidad y los que ven su triunfo se sienten –nos sentimos– también triunfalmente acogidos por la misericordia de Dios. Ya antes habíamos encontrado este término en Lucas y esta misma idea de cambio de destinos, cuando en las bienaventuranzas anuncia a los ricos su *malaventuranza*, «ὅτι ἀπέχετε τὴν παρὰ κλησιν ὑμῶν» (6,24). Lázaro es bienaventurado porque disfruta de esa consolación en el más allá, mientras que el rico no ha escuchado la Palabra de Dios ni ha convertido su vida según los criterios del Reino.

El segundo argumento de Abraham ante la petición del rico es igual de objetiva, pero no se fundamenta en la ética, sino en la constitución propia del reino de los muertos. Para explicar esta distribución, Lucas ha utilizado un verbo que no deja lugar a dudas: «ἐστήρικται» (algunas traducciones de la Biblia leen «se abre» o incluso «hay». En la traducción que he presentado en este trabajo he optado por «se establece», tratando de ser fiel al tiempo utilizado y al sentido definitivo del verbo). En efecto, se trata de un perfecto pasivo que no da lugar a cambios, es algo fijado e inamovible, incluso por la subjetividad de Abraham, al que el rico apela. Pero, ¿qué es lo que se establece entre ambos? Con la expresión «χάσμα μέγα» el autor produce en el lector una sensación de vértigo infranqueable. Y todo con una finalidad que nos hace preguntarnos por la concepción de perdurabilidad del castigo o la recompensa eternas: «para que los que quieran cruzar desde aquí hacia vosotros no puedan, ni crucen desde allí hacia nosotros». El premio o el castigo serían definitivos después del juicio, pero nada dice el texto de tal juicio, sino más bien de un lugar de espera del fin. En este sentido, los tormentos que sufre el rico y la bonanza de que disfruta el pobre son solamente temporales, según los parámetros de la época, y aún esperan la sentencia definitiva. Sin embargo, esto no quiere decir que el buen ladrón crucificado con Cristo no tuviera ya acceso al paraíso, según la promesa del Señor (Lc 23,43) y no a un lugar de espera

de la resurrección de los muertos. Tal vez para el lector sirva la explicación de que entre el pobre Lázaro y el buen ladrón hay una diferencia sustancial: mientras aquel es reivindicado por la justicia de Dios, este ha conocido y confesado su fe en Cristo, el Salvador (Rom 10,9).

*Ruego por la familia del rico (Lc 16,27-28)*

La parábola podría perfectamente terminar aquí, y de hecho no existen paralelos en otros escritos ni canónicos ni extra canónicos. Lo que viene a continuación es producción propia de Lucas y así se ha de entender. Se trata de las dos grandes parénesis de la perícopa expresadas a través de la voz de Abraham: la primera, la validez de la Ley para alcanzar la salvación; la segunda, la necesidad de la conversión personal y la responsabilidad propia en dicha conversión (vv. 30-31).

En este momento el rico prepara la primera de las dos exhortaciones. Su egoísmo inicial se ha matizado levemente pidiendo ahora por los suyos. Su interés ahora se centra en evitar que sus hermanos *también* vengan a «este lugar de tormentos» que ya se nos ha descrito como el lugar de la morada de los muertos en donde se sufren los tormentos como castigo. ¿Acaso los hermanos del rico merecen también el mismo castigo que él?

La petición del rico formalmente no es que Lázaro resucite, sino que sea enviado como mensajero, como portador de un aviso. Su espectro tendría que causar en los que le vieran tal impresión que aquello fuera motivo suficiente para cambiar de vida. El rico trata de poner a su servicio a Lázaro, a quien siempre ha considerado menos. Curiosamente no se ofrece a sí mismo para ir a llevar este mensaje, sino que espera que otro lo haga por él. Una postura muy propia de quien ha vivido en un paradigma señorial toda su vida y para quien los otros han sido más un objeto que un sujeto en sí, particularmente Lázaro, al que nunca antes había



considerado. El hecho es que pretende que se envíe a Lázaro manipulando así el dinamismo propio de la naturaleza, imitando los pecados que la Sagrada Escritura reprueba y condena desde antiguo: Lv 20,27, sean condenados a muerte hombres y mujeres que practiquen la necromancia; Dt 18,11-12, son despreciables a los ojos del Señor quienes invocan a los espíritus de los muertos para consultarles o adivinar algo. En esta misma línea el capítulo 28 del libro Primero de Samuel cuenta el pecado de Saúl al ir a consultar a una nigromante, y cómo por su antiguo pecado y por continuar siendo un pecador, Dios le había retirado su favor, y su muerte, junto con la de su hijo, era ya inminente.

*El testimonio de Moisés y los profetas (Lc 16,29)*

Aunque tendría verdaderos motivos para hacerlo, Abraham no polemiza con el rico acerca de su petición. Como se ha dicho, su ruego contraría la Ley de Dios en cuanto a la práctica de la nigromancia. Pero Abraham parece no darle importancia a la demanda, sino que desea que quede muy clara su determinación. Y responde como un judío cabal, como cabría esperar en un maestro de la Ley que alecciona a sus discípulos acerca de la conveniencia de escuchar a Moisés y a los profetas.

En la exhortación de Abraham subyace la aceptación que el judaísmo tenía del canon de las Escrituras en tiempos de Jesús. El canon estaba fundamentalmente dividido en dos grandes bloques, de una parte la Ley, de otra los profetas. Lucas, sin embargo, en otro momento de su evangelio presenta una división tripartita del canon: Ley de Moisés, profetas y salmos (Lc 24,4), eso sí, como obra unitaria que conduce a un punto culminante, el misterio de Jesús, su pasión, muerte y resurrección.

Presentando así las Escrituras, Abraham canoniza dos actitudes básicas que se han de derivar de ello, en primer lugar, la obediencia, pues los preceptos de la Ley han sido regalados por

Dios al pueblo para que se cumplan, y para que cumpliéndolos tengan vida, y en segundo lugar, la escucha, que vincula el corazón del hombre con su Dios. Con respecto a la Ley encontraremos en la Iglesia naciente la fuerte controversia paulina entre la Ley y la gracia (Rom 7,7; 10,4; 11,6; Gal 3,10.24; 4,1-3; 2Cor 3,6), pero en este momento la apelación a Moisés por parte de Abraham no trataría tanto de exhortar a un cumplimiento de la Ley al modo farisaico, cuanto de ser norma válida de comportamiento para todos los descendientes de Abraham. De hecho en este mismo capítulo 16 Lucas ha presentado esta misma idea de «la ley y los profetas» (Lc 16,16) pero diferenciándola del tiempo de Juan el Bautista y del tiempo de Jesús. Aunque se da validez al Antiguo Testamento, la novedad que ha traído Cristo es definitiva y es la auténtica puerta de la salvación.

Finalmente, un detalle importante del versículo está en el uso del presente histórico de la intervención de Abraham según Lucas: «λέγει δὲ Ἀβραάμ», literalmente «dice Abraham». La escucha de la Ley («Moisés») y los profetas no es un mandato arcano que haya quedado relegado a los antepasados y deje de tener validez para los primeros cristianos, sino que sigue patente en las primeras comunidades, pues la Palabra es palabra viva y actuante (Rom 10,1-9), presente y encarnada en la cotidianidad de la comunidad actual.

### *La conversión por el testimonio de un muerto (Lc 16,30)*

Hasta aquí se nos ha presentado el segundo de los temas de la parábola (el primero versa sobre el cambio de destinos después de la muerte, después la validez de la Ley y los profetas), y ahora se nos introduce en un tercer tema de corte eminentemente cristiano propio del anuncio kerygmático de los primeros misioneros: la resurrección.

El anuncio kerygmático persigue en primer lugar la conversión de cuantos lo escuchan, y en este sentido Lucas pone en boca del rico la polémica acerca de los caminos de conversión, y de las estrategias misioneras de los primeros discípulos. Así como los apóstoles iniciaron su misión evangélica después de la resurrección del Señor y anunciaron dentro y fuera de Palestina el mensaje del Reino esperando la conversión de todos, también ahora el rico confía en que el testimonio de «τις ἀπὸ νεκρῶν» («uno de entre los muertos») sea suficiente para generar en sus hermanos la necesidad de convertirse de sus malas acciones. Y aunque Abraham ha presentado sucintamente el auténtico camino que conduce a la salvación a través de la escucha de Moisés y los profetas, el rico no se da por vencido y vuelve a la carga: «οὐχί ... ἀλλ'», «sí ... pero», dice para insistir en su propósito de llevar a cabo su plan a favor de sus hermanos. Sin embargo esa problemática de carácter misional queda resuelta ya en tiempos de Jesús, pues en toda ocasión su Palabra, como su persona, es propuesta, y nunca imposición ni manipulación.

Enseguida veremos que aquella estrategia no es la adecuada, es decir, que un muerto que venga del más allá no basta para hacer que los hombres cambien de conducta y transformen su corazón. Pero, ¿en qué consiste el cambio de conducta que se espera de los hermanos?

Junto al término «μετανοέω» («convertirse») aparece asociado en Lucas el término «ἐπιστρέφω» («arrepentirse»). Esta relación se establece en tanto en cuanto el arrepentimiento es condición para el perdón, y este es –a su vez– requisito previo para recibir la salvación (Hch 2,38; 3,19; 8,22). Para Lucas la conversión es el fruto necesario del arrepentimiento, un cambio de actitud que debe ir acompañado por los hechos. Lucas manifiesta mucho más aprecio por el pecador que se arrepiente que por el justo que no tiene necesidad de penitencia (Lc 15,7). El evangelista ofrece una

visión ética del pecado y del arrepentimiento, pero también una visión histórico-salvífica: es preciso apartarse de la vida pecadora a fin de lograr el perdón de los pecados y la salvación que ha llegado con Jesús (Lc 4,16-21; 5,23; 7,47s). En este sentido, habría una fuerte conexión entre el sentido ético y dicha dimensión histórico-salvífica expresada en Lc 16,30 –texto que nos ocupa–, si se acepta la alusión a la resurrección en el sentido de la resurrección de Cristo, pues la conversión no es ya fruto del solo acto voluntario del hombre, sino del impulso interno del Espíritu del Resucitado.

*Ni aunque resucite un muerto (Lc 16,31)*

Formalmente, el rico no ha pedido que resucite ningún muerto, sino que Abraham «envíe [a Lázaro]» (v. 27) a «dar testimonio» (v. 28) y que «vaya a ellos uno de entre los muertos» (v. 30). Ahora, sin embargo, la respuesta de Abraham es decididamente intencionada a este respecto. Algunos manuscritos no recogen el verbo «ἀνίστημι» («resucitar»), y en su lugar utilizan «ἐγείρω» («levantarse, despertar»). Ambos tienen la misma connotación y encierran la misma idea de resurrección, así como la proclamará la Iglesia naciente tras el acontecimiento de la resurrección de Cristo. Ahora bien, si observamos el contenido de las palabras de Abraham, lo que descubrimos es un trasfondo de fracaso presente ya en las primeras comunidades cristianas a la hora de difundir su kerigma. Su estrategia no ha producido los frutos que se esperaban, no ha conseguido que aquellos a quienes va dirigido el mensaje de salvación se conviertan y se adhieran al movimiento de Cristo, vivo en la Iglesia.

¿En qué ha consistido el error? ¿Cuál es el factor no tenido en cuenta para que algo tan aparentemente lógico no haya funcionado? Era de esperar que un acontecimiento inaudito como la resurrección de un muerto produjera una gran conmoción entre los testigos. Pero no ha sido así. El episodio de la resurrección

de Lázaro en Betania (Jn 11,46s), lejos de convertir a los judíos, consumó su endurecimiento y su hostilidad contra Jesús hasta el punto de decidir su muerte. Efectivamente, así como la asunción de la Ley y los profetas requería un acto libre de la voluntad del hombre y un esfuerzo en la escucha y la obediencia, así también la adhesión de la fe requiere del asentimiento de la voluntad. La visión material de la resurrección no produce la conversión ni lleva al hombre a la fe, sino que se precisa asumir el riesgo de la conversión y de la fe.

La resurrección de Cristo tampoco tuvo por sí misma la fuerza para obrar la conversión de todo el pueblo, sino que cada uno tuvo que realizar su propio itinerario de fe hasta llegar a la aceptación del Señorío de Jesús sobre la muerte y sobre la propia vida. Y es que la resurrección no ahorra al hombre la obediencia y el amor al prójimo; la persuasión de la que habla Abraham al rico («πεισθήσονται») no depende sólo del exterior (Ley, profetas, Cristo), sino que encuentra su fundamento en la predisposición interior que cada uno manifiesta a la hora de tomar la decisión de creer, tener confianza y amar a Dios. Todo ello en función de alcanzar la salvación, que es lo que en la parábola se niega al rico. La persuasión deberá llevar implícito un cambio radical en la vida del hombre que haga de su día a día un testimonio no solo de fe, adhesión personal a Cristo resucitado, sino también un paradigma de praxis ético que haga visible por las obras esta adhesión por la fe.

Pero sigue habiendo en las comunidades los que son «torpes para creer» (Lc 24,25), aquellos para los que la persuasión tarda en llegar. A estos se les presenta como modelo de proceso de fe –valdría decir catequético– el reconocimiento y aceptación de la Sagrada Escritura en bloque, comenzando por el Antiguo Testamento. Así ha ido aleccionando Jesús a sus discípulos desde el principio y realizando con ellos el mismo itinerario que ahora

la Iglesia propone a sus fieles: todo lo escrito en los profetas (Lc 18,31) se presenta como preámbulo y anuncio de lo que sucederá a Jesús (v. 32) para llegar por fin al anuncio kerygmático de la resurrección (v. 33), aunque en un primer momento no llegue a entenderse. Para dar el paso de la comprensión total será preciso que medie la acción del Espíritu Santo (Hch 2).

### CONCLUSIONES

El presente trabajo es una lectura en profundidad de la perícopa lucana de 16,19-31. Lucas es el único de los cuatro evangelistas que recoge esta historia y la pone en labios de Jesús. Más aún, es el único, si tenemos en cuenta a los apócrifos. Teniendo en cuenta este aspecto, es preciso comprender la obra de Lucas como una *obra de conjunto*. La comprensión del mensaje de Jesús en Lucas tiene mucho que ver con el tipo de comunidad que reflejan los Hechos de los Apóstoles. Aquellos fueron los depositarios del primer kerigma apostólico y a su vez los encargados de transmitirlo y posteriormente fijarlo en la Escritura. Sus circunstancias vitales, sociales, étnicas, lingüísticas y religiosas no son datos arbitrarios, es preciso comprender la *pluralidad* que desde el principio viven las comunidades cristianas, incluso en tiempo de los apóstoles. Esta pluralidad y la necesidad de asumir el mensaje de Cristo de un modo uniforme harán que los encargados de las comunidades se hagan presentes en las mismas a través de discursos doctrinales y parenéticos no exentos de interpretaciones particulares.

La comunidad de Lucas es, en efecto, una comunidad de una gran pluralidad en todos los sentidos. Este hecho hará que resulte aún más compleja la evangelización, no solo a nivel de comprensión doctrinal y aceptación de la fe resurreccional, sino también en conductas éticas. La predilección del Señor por los pobres es en este evangelio notablemente insistente. Junto a este hecho y a los datos que

arroja el acercamiento a la comunidad lucana a través de la lectura de Hechos, podemos concluir que el fenómeno cristiano que se está gestando en el s. I de la mano de los apóstoles, de Pablo y de sus colaboradores –entre los que probablemente se encuentre Lucas– está encontrando una dificultad a la hora de establecer unas pautas éticas acerca de las riquezas y su buen uso.

Descubrimos también que este modelo ético-social que postula Cristo no es totalmente nuevo en las culturas de la Antigüedad. Antes que Lucas, otros autores han escrito acerca del tema con historias muy similares. En ellas se habla de hombres ricos que viven sus vidas sin tener en cuenta a los más desfavorecidos de la sociedad, y de cómo tras su muerte se produce un cambio de destinos: los que en la tierra sufrían pobreza y marginación, ahora gozan de un estado de bienestar; mientras que aquellos que en los días de su vida habían disfrutado de abundancia y sosiego, ahora se ven en sufrimientos sin fin. Esta convicción de algunas sociedades antiguas tiene como denominador común la esperanza de aquellos a los que la suerte de su nacimiento les ha abocado a la miseria, y la justicia que los dioses emplean con quienes no han sabido –o no han querido– compartir sus bienes con los demás. Dar al pobre lo que no tiene no es solamente un acto de caridad que satisface al donante y al receptor, sino una cuestión de justicia que restablece la equidad entre los hombres.

Pero la proclamación de Cristo va más allá en sus exigencias que estos relatos anteriores al que Lucas nos ha dejado en su evangelio. El contenido global de la doctrina de Cristo acerca de los pobres no emplaza a los hombres a una situación venidera en la que encontrarán su consuelo después de morir. Comprendido en su conjunto, el mensaje de Cristo motiva una transformación radical de los paradigmas de las sociedades, empezando por los individuos. Y esto es así hasta tal punto, que el estilo de vida que uno

adopte resultará determinante e inamovible ante los ojos de Dios.

El segundo tema de la perícopa estudiada arroja luz acerca de las realidades del más allá y de la existencia de cada uno tras la muerte. Con un modelo heredado de la tradición veterotestamentaria, Jesús expone su convicción de que no habrá misericordia para los que no practicaron misericordia. La suya no es una idea revanchista ni de justicia retributiva, sino que va más allá porque ahonda en el corazón mismo del hombre, que es la fuente de toda acción como de todo sentimiento. El hombre que no ha obrado conforme a la Ley de Dios tiene una única motivación para hacerlo: Dios no forma parte de su vida. En el fondo se está planteando la cuestión de la libertad absoluta de la que Dios ha dotado a cada una de sus criaturas. La oferta de la salvación es para todos en igualdad de posibilidades, pero no todos han querido aceptarla ni han querido asentir al amor de Dios. La decisión de vivir la vida como si no hubiera Dios conlleva necesariamente la continuidad en el más allá de la ausencia de Dios. En otras palabras, Dios se hace el encontradizo para aquellos que le buscan, pero aquellos que le rechazan son absolutamente libres de persistir en su rechazo incluso después de la muerte. De la lectura de Lc 16,19-31 podríamos deducir que la condenación eterna consiste en la ausencia de Dios fruto de la propia decisión del hombre, eso sí, decisión marcada por su forma de vivir de cara a Dios y a los hermanos.

El tercer tema de la perícopa plantea una cuestión muy pragmática. Se trata, en esta ocasión, de marcar unas pautas, de establecer una estrategia para alcanzar un fin deseable por todos. El hombre que se pone a la escucha de la palabra de Dios y trata de llevar a término los preceptos divinos es el que está en disposición de obtener la salvación por la gracia. La meta no es un ideal inasequible ni exclusivo de los santos, sino que se fundamenta en la propia Ley, que no es otra cosa que el empeño por vivir la vida



como respuesta generosa a la acción providente de Dios que nos ha concedido la existencia con un fin: acercarnos a Él a la par que a los hermanos.

La Iglesia ha reflexionado acerca de estos temas desde el principio aceptando la doctrina y la ética de Jesús. Al mismo tiempo, ha sido la propia Iglesia la que a lo largo de los siglos –y desde la fundación misma de las primeras comunidades– se ha tenido que dotar de instrumentos de motivación, reflexión y censura para llevar a término estas exigencias. La historia de la Iglesia y su desarrollo doctrinal, como el moral, han discurrido a la par que la historia de la humanidad, entre vaivenes y una dinámica constante de acercamiento y alejamiento a lo fundamental cristiano. Hoy no estamos más cerca de la ética de Jesús que lo podían estar los primeros a los que se predicó el evangelio, ni somos moralmente mejores que ellos. Como sociedad hemos pasado por diversos paradigmas y de ninguno de ellos se puede decir que sea el ideal para vivir la respuesta de la fe. En definitiva, la vida de la fe, aunque se desenvuelve en medio de la comunidad –vale decir en medio de una sociedad concreta-, parte del acontecimiento fundamental del encuentro del individuo con su Dios. Si este acontecimiento no ejerce sobre el hombre una fuerza transformadora que le haga vivir en adelante con la mirada puesta en Dios, nada obrará sobre él un influjo tal que llegue a hacer viva su fe, «ni aunque resucite un muerto» (Lc 16,31).

## Bibliografía

AGUIRRE, R., *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana. Ensayo de exégesis sociológica del cristianismo primitivo* (Ágora 4), Estella: Verbo Divino 1998.

—«Pobres y ricos en el cristianismo primitivo», *Reseña Bíblica* 29 (2001), 33-40.

BOFF, L., *El rostro materno de Dios. Ensayo interdisciplinar sobre lo femenino y sus formas religiosas*, Madrid: Ediciones Paulinas 1979.

BOVON, F., *El Evangelio Según San Lucas*, 3 vol., Salamanca: Sígueme 2005.

BULTMANN, R., *Teología del Nuevo Testamento* (BEB 21), Salamanca: Sígueme 1981.

— *Historia de la Tradición Sinóptica*, (BEB 102) Salamanca: Sígueme 2000.

DÍEZ MACHO, A. (dir.), *Apócrifos del Antiguo Testamento*, IV, Madrid: Cristiandad 1984.

FITZMYER, J. A., *El evangelio según Lucas*, 4 vols., Madrid: Cristiandad 1986.

FLAVIO JOSEFO, *De bello judaico*, Vol. II, libro VI. Traducción de Juan Martín Cordero, Barcelona: Editorial Iberia 1972.

GALLEGO, E., «El más allá. Enseñanza de Jesús», *Biblia y fe* 55 (1993), 71-90.

GRABNER-HAIDER, A. (dir.), *Vocabulario práctico de la Biblia*, Barcelona: Herder 1975.

KITTEL, G., FRIEDRICH, G., *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, vol I., Brescia: Paideia 1965.

LEIPOLDT, J. - GRUNDMANN, W. (dirs.), *El mundo del Nuevo Testamento*, 3 vol., Madrid: Cristiandad 1973.

MARSHALL, I. H., *The Gospel of Luke. A Commentary on the Greek Text*, Exeter The Paternoster Press 1978.

METZGER, B. M., *The Canon of the New Testament. Its Origin, Development, and Significance*, Oxford: Clarendon Press 1987.

ROBINSON, M. A. - PIERPONT, W. B., *The New Testament in the original greek. Byzantine text form*, Massachusetts: Chilton Book Publishing 2005.

RUIZ DE LA PEÑA, J. L., *Teología de la Creación* (Presencia Teológica 24), Santander: Sal Terrae 1988.

— *Imagen de Dios* (Presencia Teológica 49), Santander: Sal Terrae 1988.

— *El don de Dios* (Presencia Teológica 63), Santander: Sal Terrae 1991.

SICRE DÍAZ, J. L., «La Torá y la preocupación por los pobres», *Reseña Bíblica* 29 (2001), 5-12.

STUHLMUELLER, C., «Evangelio según san Lucas», en Raymond BROWN et al. (dir.), *Comentario Bíblico "San Jerónimo". Nuevo Testamento*, Tomo I., Madrid: Cristiandad 1972.

WILLKER, W., *A textual commentary on the Greek Gospels*, vol. 3. Luke, Bremen: Online published 7th edition 2010.

ZERWICK, M. – GROSVENOR, M., *Análisis gramatical del griego del Nuevo Testamento*, Estella: Verbo Divino 2008.