

# 5 LA CATÁSTROFE\* COMO INSTANCIA DE INTERPELACIÓN A LA CONVERSIÓN, UNA MIRADA DESDE LA PARÁBOLA DE LA HIGUERA ESTÉRIL: LC 13, 1-9.

DOI: 10.22199/S07198175.2013.0002.00005

Mg. Javier Enrique CORTÉS CORTÉS.

Recibido el 26 de noviembre. Aceptado el 02 de diciembre de 2013.

## RESUMEN

El presente artículo analiza desde una perspectiva exegético narrativa la perícopa de Lc 13, 1-9 en la cual se encuentra un material propiamente Lucano. En los primeros versículos del relato se hace referencia a unos acontecimientos catastróficos descritos con un fuerte interés histórico. ¿De dónde el autor del tercer evangelio obtiene estos datos? ¿Es posible determinar la historicidad de los hechos? En dicho relato se hace referencia a una ejecución de unos peregrinos galileos en Jerusalén por parte de Pilatos, y a la muerte de unos jerosolimitanos a causa de un desplome de la torre de Siloé. Estos hechos introducidos mediante el recurso literario del rumor permiten a Jesús hacer un fuerte cuestionamiento a toda idea que vincule la muerte trágica con una posible culpa de los afectados. Por el contrario, Jesús hace una llamada a la conversión y a atender a los hechos como un cuestionamiento e invitación a un cambio profundo expresado en la imagen parabólica de dar frutos. Por tanto, el relato está intrínsecamente articulado con la parábola de la higuera estéril, que Lucas narra a continuación.

**Palabras clave:** Evangelio de Lucas, Catástrofe, Conversión, Rumor, Parábola de la higuera.

---

\* Se prefiere hablar de catástrofe en vez de tragedia. La elección de este vocablo está justificado por el sentido que aporta el texto Lc 13, 1-5, del cual no se puede desprender una causalidad de las desgracias. Si atendemos a la significación etimológica de los términos, podemos establecer otras razones que refrendan esta decisión. Por catástrofe (del latín *catastròphe*, y éste del gr. καταστροφή, de καταστρέφειν, abatir, destruir), se entiende un suceso infausto que altera gravemente el orden regular de las cosas. Desde el punto de vista literario, la catástrofe es la última parte del poema dramático, con el desenlace, especialmente cuando es doloroso. Un tema afín y, cuyo sentido podría ser admitido en Lc 13, 1-5 es el de "calamidad" (del latín *calamitas*, -ātis) que hace alusión a una desgracia o infortunio que alcanza a muchas personas. Por el contrario, la "tragedia" es un término que deriva del latín *tragoedia*, y este, a su vez, proviene del griego *tragodía* (tra-

## **CATASTROPHE AS AN INSTANCE OF INTERPELLATION TO CONVERSION. A LOOK FROM THE PARABLE OF THE BARREN FIG TREE: LUKE 13: 1-9.**

### **ABSTRACT**

This paper analyzes the pericope in Luke 13, 1-9, which is Luke's material in itself, from an exegetical narrative perspective. The first verses of the account refer to catastrophic events described with a deep historical interest. Where does the author of the third gospel get these data? Is it possible to determine the historicity of the events? This account makes reference to the execution of some Galilean pilgrims in Jerusalem by Pilate and to the death of some Jerusalemites because of Siloam tower collapse. These events introduced by the literary device of rumor allow Jesus making a strong questioning to any idea connecting His tragic death with the possible guilt of those involved. Instead, Jesus makes a call to conversion and to consider these events as a challenge and invitation to make a deep change expressed in the parable image of fruition. Therefore, the account is intrinsically articulated with the parable of the barren fig tree that Luke narrates below.

**Key words:** Luke's gospel, Catastrophe, Conversion, Rumor, Parable of the fig tree.

---

gwdia) haciendo referencia a la "obra dramática cuya acción presenta conflictos de apariencia fatal que mueven a compasión y espanto, con el fin de purificar estas pasiones en el espectador y llevarle a considerar el enigma del destino humano, y en la cual la pugna entre libertad y necesidad termina generalmente en un desenlace funesto". La descripción anterior, determina el nombre de la obra dramática en la que predominan algunos de los caracteres de la tragedia y de esta forma ésta adquiere características de género trágico. Fuera del plano literario se entiende un suceso de la vida real capaz de suscitar emociones trágicas. En resumen, en el uso del término tragedia estaría refrendándose una teoría que admite la posibilidad de un destino fatal, situación que el mismo Jesús rechazará de plano, tal como se verá en el análisis de Lc 13, 1-5. Cf. Diccionario Real Academia de la Lengua Española (DRAE), voz *catástrofe*, vol.I 436; voz *tragedia*, vol. II 2006

**E**l presente artículo tiene como propósito principal analizar la perícopa de Lc 13, 1-9, desde una perspectiva exegético narrativa que confirme la intrínseca articulación existente en los versículos del 1 al 5 y del 6 al 9, debiendo ser considerados como un relato único con sentido propio en el que se conjuga coherentemente las temáticas teológicas del llamado a la conversión y la aceptación del mensaje gratuito del reino de Dios presente en los capítulos 12 y 13 del evangelio según Lucas. En efecto, en los versículos iniciales (1-5) del relato se detecta la presencia de un material propiamente lucano con un tinte de originalidad deslumbrante, no sólo por su afán de historicidad con la cual se narran los acontecimientos, sino por la profundidad y el alcance de su mensaje; tal material no encuentra eco alguno en la tradición sinóptica. De modo simultáneo, la lectura de estos primeros versículos origina una tensión que alcanza un desenlace inesperado, cuyo mensaje no sólo se reduce a sus primeros destinatarios del relato o lectores reales<sup>1</sup> sino que les sobrepasa, y en último término, impele al lector contemporáneo hacia una reflexión conducente a una determinada praxis, ya sea en apertura o rechazo de la llamada a la conversión.

Una primera intención de análisis será la de indagar y ponderar el grado de historicidad de los sucesos relatados en los versículos 1-5, y demostrar cómo su lectura condiciona notablemente la comprensión de la parábola de la higuera estéril a modo de clave de lectura. En cierta forma, se pretende demostrar que es factible explicar que la interpretación de la parábola de la higuera estéril obliga a atender a las preguntas y problemáticas suscitadas en los eventos narrados en los versículos iniciales (1-5)<sup>2</sup>. En esta misma

<sup>1</sup> Los *lectores reales* son aquellos para quienes el redactor del evangelio según san Lucas habría escrito, y a quienes los métodos histórico críticos, desde sus análisis e hipótesis, denominan la comunidad lucana preferentemente abierta a la gentilidad. “El lector real es el individuo o la colectividad a quien el texto estaba inicialmente destinado. Pero el autor real y lector real son personalidades históricas fuera del alcance del lector o lectora que abre el texto. Existen fuera del texto, independientemente del texto, y no pueden ser reconocidos más que mediante hipótesis históricas. En el caso de la literatura bíblica, la reconstrucción de los autores y lectores reales es la gran tarea llevada a cabo por la crítica histórica (...) Ahora bien, lo más frecuente es que el resultado de esta búsqueda biográfica sea decepcionante por falta de certezas” MARGUERAT D; BOURQUIN Y; *Cómo leer los relatos bíblicos. Iniciación al análisis narrativo*. 22.

<sup>2</sup> Las preguntas implícitas de estos versículos dicen relación con el problema de la muerte repentina y violenta, y si es posible deducir a partir de una muerte trágica una posible relación con las culpas y, en definitiva, sobre la incertidumbre que genera la venida de la muerte imprevista.

línea, es conveniente que se interrogue si en dichos versículos se ofrece alguna pista adicional que permita comprender parcialmente el contexto socio-político de Palestina durante el tiempo de Jesús -período en el cual acontece su ministerio como entrega martirial hasta la muerte de cruz-; o, la narración de éstos responde a una estrategia redaccional de Lucas, que busca simplemente cuestionar cierta teología recurrente para interpretar las desdichas, la cual es contrarrestada por las palabras de Jesús. En tal caso, se puede afirmar que el narrador no se apoya únicamente en datos de una ficción literaria<sup>3</sup>, que si bien pudiese ser legítima, no excluye la posibilidad de que hubiese emprendido su relato<sup>4</sup> a partir de ciertos datos o *hechos* que hubiesen servido de base para la narración de sus enunciados. Lo anterior se aborda partiendo del supuesto de la distinción entre la historia contada y los hechos históricos. Por historia contada, se entiende aquella que se sitúa en el plano literario y no en el plano de lo histórico.

Un segundo objetivo será el de abordar la perícopa desde un análisis sincrónico fundado en los métodos del análisis narrativo, tratando de determinar el rol literario que juega el *rumor* en los versículos iniciales y cómo la interpretación de éstos resuena como clave de lectura en la comprensión de la parábola estéril, en la cual dicha narración alcanza su sentido profundo en el conjunto literario de los capítulos 12 y 13 del tercer evangelio. Desde esta perspectiva, se describen las posturas interpretativas sobre las desgracias que son rechazadas, la interpretación que hace Jesús de éstas, y bajo qué presupuestos se construye la llamada a la conversión.

Por último, se busca establecer el sentido del mensaje del texto de Lc 13, desde el análisis narrativo<sup>5</sup>, que determina los contenidos que se quiere comunicar y los efectos que producen en el lector, el cual es invitado a una reflexión profunda sobre su propia vida, desde temáticas que siem-

<sup>3</sup> Por ficción literario entendemos la habilidad del narrador a disponer de los elementos del relato en virtud de la búsqueda de un impacto sobre el lector, a fin de instalar un discurso o teología que aflora en el acto de lectura. Cf. VAN TREEK M., *Acto de lectura y teología. Ensayo a propósito del lector en Génesis 1-3*. En AISTHESIS n° 52 (2012), 154.

<sup>4</sup> Se entiende por *relato* el discurso textual y la *narración* es el hecho en sí de contar.

<sup>5</sup> Por análisis narrativo entendemos un método de lectura de un texto que explora y analiza cómo se concreta la narratividad en el texto. Cf. MARGUERAT D., BOURQUIN Y., *Cómo leer los relatos bíblicos. Iniciación al análisis narrativo*. 12.

pre acompañan toda existencia humana, tales como la calamidad, el sufrimiento y el dolor, todas ellas acaecidas paradójicamente en medio de experiencias de gracia y favor. Desde este marco, todo lector es interpelado en una lectura conducida por el narrador hacia un final siempre abierto, que compromete el campo de su libertad tal como se desprende desde el final no resuelto de la parábola de la higuera cuya esterilidad no puede ser entendida tajantemente sin admitir una remota posibilidad de cambio.

### 1. Delimitación de texto de Lc 13, 1-9.

El relato evangélico en estudio se encuentra inserto dentro de la sección de Lc 9,51-19, 27 cuyo tópic central es el viaje a Jerusalén<sup>6</sup> que Jesús ha decidido firmemente realizar (Lc 9,51). A su vez, cabe señalar que dentro de este bloque se encuentra la gran interpolación lucana de 9,51-18,14 que concentra dichos provenientes de la fuente Q<sup>7</sup>. Dicha sección se caracteriza por una serie de temáticas clarificadoras para comprender la teología más predominante del tercer evangelio<sup>8</sup>. En efecto, si se atiende al aspecto cuantitativo de esta sección, constituye cerca del 40% de todo el tercer evangelio, llegando a ser considerada como la más propiamente lucana. Desde el punto de vista de su elaboración y, teniendo en cuenta el consenso de la teoría de las dos fuentes con la prioridad de Mc, habría que

<sup>6</sup> La temática de Jerusalén aparece al final de texto de Lc 13, 34-35; ningún profeta puede morir fuera de Jerusalén.

<sup>7</sup> Fitzmyer descarta cualquier influjo de primacía de Mt como fuente de Lc, por cuanto existen argumentos para demostrar que el ordenamiento de Lucas es originario, por ejemplo, de los discursos del evangelio de Mateo del sermón de la montaña. “Lucas incorpora sólo una parte de esa gran sección en su discurso de la llanura, mientras que el resto queda diseminado sin orden ni concierto a lo largo de su narración del viaje de Jesús desde Galilea a Jerusalén. Aun admitiendo que esa parte del tercer evangelio es muy importante desde el punto de vista de la composición, y que constituye, a su modo, un «mosaico» de elementos heterogéneos, no se puede negar que la tensión entre el contenido y la forma plantea, y siempre ha planteado, un problema difícil para el comentarista. ¿Por qué se habría atrevido Lucas —verdadero maestro del arte literario— a destruir la armonía de esa espléndida composición de Mateo que es el sermón de la montaña? Explíquese como se explique la narración lucana del viaje de Jesús a Jerusalén, es muy difícil aceptar que Lucas extrajo sus materiales de los discursos del Evangelio según Mateo.” Cf. FITZMYER J., *El evangelio según san Lucas*, vol. I, 135.

<sup>8</sup> Dentro de esta teología podemos señalar el rechazo de Israel al mensaje de Jesús sobre el reino de Dios y su desplazamiento de la oferta salvífica a los gentiles.

sostener que para construir este segmento del viaje a Jerusalén<sup>9</sup>, Lc debió haberse inspirado libremente aprovechando el “espacio literario” que le ofrecía Mc 10,1; al hablar de una salida de Jesús hacia Judea y Transjordania. Desde este momento Lc desarrolla una amplia acción por parte de Jesús insistiendo en la temática del viaje o, mejor dicho, de la condición de “ir de viaje”<sup>10</sup>.

En relación a la trama del viaje, es preciso resaltar que esta no constituye una cuestión fortuita ni de menor relevancia en la estructura del tercer evangelio, sino, todo lo contrario, se trata de un dato trascendental para su teología. Desde esta afirmación se plantea la siguiente interrogante: ¿qué función desempeña este viaje en la presentación que Lc hace de Jesús?<sup>11</sup>. En primer lugar, este viaje no parece ser simplemente un recuerdo histórico-biográfico, ni tampoco un simple artificio literario, sino que detrás de este relato parece existir un concepto de la misión cristiana y del apostolado asumido en un intento por explicitar la consolidación histórica del acontecimiento cristiano en la primitiva comunidad. En segundo lugar, las menciones de Galilea y Jerusalén deben ser entendidas no sólo a referencias geográficas. Para Lc, Galilea es el lugar del llamado de los apóstoles y de la constitución del grupo apostólico. Es en ese lugar donde se sitúan los primeros y verdaderos testigos, es decir, aquellos que han recorrido todo el camino de Jesús, desde los tiempos de Juan Bautista<sup>12</sup>. Posteriormente, al inicio de la gran interpolación (Lc 9,51) Jesús expresa su voluntad de ir a Jerusalén. Así, durante ese viaje, se explicita lo que Lc entiende por ser cristiano. Esto es seguir a Jesús, o más claramente, seguir un camino<sup>13</sup>. La fe es “camino” (ἡ ὁδοῖ) y Jesús también recorre este camino, tal como lo indica el episodio de la Transfiguración, en la cual él habla con Moisés y Elías de su “partida”, del término de su camino, que se llevará a cabo

<sup>9</sup> Esta sección se subdivide en 1) De la primera a la segunda mención de Jerusalén (9,51-13,21), 2) De la segunda a la tercera mención de Jerusalén (13,22-17,10) y, 3) Largo viaje hasta llegar a Jerusalén (17, 11-19, 27).

<sup>10</sup> Cf. Lc 9, 51-53. 56-57; 10, 38; 13, 22, 33; 14, 25; 17,11; 18, 31.35; 19, 1.11.28.

<sup>11</sup> Cf. W.C. ROBINSON, “The theological context for interpreting Luke’s travel narrative (9,51 ss.)”. En *Journal of Biblical Literature* 79 (1960) 29 ss.

<sup>12</sup> Cf. Lc 1,2: “... los que desde el principio fueron testigos...”; Hechos 1,21-22: “...hombres que anduvieron con nosotros todo el tiempo que el Señor convivió con nosotros...”

<sup>13</sup> Cf. Hechos 9,2; 19,9.23; 22,4; 24,14.22.

en Jerusalén. El viaje nos estaría mostrando de un modo privilegiado este rasgo dinámico de la concepción del testigo y de la historia de la salvación que tiene Lucas. Entonces, el viaje vendría a ser algo así como una categoría dinámico-espacial para entender la acción de Jesús, la cual es perceptible en las afirmaciones larvadas en el relato de Lc 13, 1-9.

Por otra parte, la imagen del viaje le sirve también a Lc para insistir en el tema del retardo de la Parusía, que abre una brecha en la cual se da el espacio y tiempo de la comunidad eclesial y del caminar de cada cristiano. Así, este viaje apunta a algo que aún no se ha alcanzado, pero que ya se goza en cierta manera. En la primera parte, en Galilea Lc insiste en la presencia del Reino, en su irrupción mediante las acciones salvíficas de Jesús. En el viaje Lc insiste en el no turbarse por la demora del Reino, en saber esperarlo vigilantes<sup>14</sup> tal como predomina en los capítulos 12 y 13. Junto a esto, la sección contiene enseñanzas de Jesús sobre los diversos aspectos de la vida cristiana: amor al prójimo, escucha de la palabra de Dios, conversión radical, renuncia a todo por Jesús, oración, amor concreto por los pobres<sup>15</sup>.

En definitiva, el viaje tiene un aspecto eclesial y existencial concreto por cuanto prefigura el camino post-pascual de la Iglesia y la vida cristiana en el mundo. Por lo mismo se inicia con tres relatos de vocación (9,57-62) y un nuevo envío misionero, de los setenta y dos (10,1-16). El camino de Jesús, y especialmente la actitud con la cual lo asume, es el camino de cada discípulo (cf. 9,23: seguir a Jesús cada día)<sup>16</sup> desde una conversión permanente y dinámica.

De esta forma, teniendo presente el contexto del itinerario de Jesús a Jerusalén, es el “lugar” donde se narran los sucesos de los versículos iniciales del capítulo 13, en el cual unos personajes anónimos (*tineî*) irrumpen

<sup>14</sup> Cf. Lc 12,1-32; 13,1-9.22-30; 14,15-14; 17,20-37; 19,11-27.

<sup>15</sup> Cf. Lc 10,25-42; 11,1-13; 12,13-30.51-53; 14,25-33; 16,1-31; 17,1-10; 18,1-9.18-30; 19,1-10.

<sup>16</sup> Conzelmann llama a esta sección “Viaje desde Galilea al Templo de Jerusalén”. Está iluminado en sus inicios por la Transfiguración, en la cual hay, por parte de Jesús y de los discípulos, una lúcida toma de conciencia de que él debe sufrir. El texto de rechazo sufrido por Jesús de parte de los samaritanos en 9, 52-56.

con unas noticias calamitosas. Los versículos iniciales que concentran una revisión son los que a continuación se indican:

1. "En aquel mismo momento llegaron algunos que le contaron lo de los galileos, cuya sangre había mezclado Pilato con la de sus sacrificios.
2. Les respondió Jesús: «¿Pensáis que esos galileos eran más pecadores que todos los demás galileos, porque han padecido estas cosas?
3. No, os lo aseguro; y si no os convertís, todos pereceréis del mismo modo.
4. O aquellos dieciocho sobre los que se desplomó la torre de Siloé matándolos, ¿pensáis que eran más culpables que los demás hombres que habitaban en Jerusalén?
5. No, os lo aseguro; y si no os convertís, todos pereceréis del mismo modo".

Una vez concluida la respuesta de Jesús sobre la interpretación o lectura que él hace de los acontecimientos desdichados de los versículos 1 y 4, y su imperiosa llamada a la conversión, se da inicio en el v. 6 a la parábola de la higuera estéril, en la cual un hombre tenía plantada una higuera en su viña, pero desde hacía tres años que ya no daba frutos, razón por la cual su propietario decide cortarla frente a tal irrefutable evidencia de esterilidad. No obstante, el viñador ruega ante el propietario que por favor le conceda un año más, y durante ese trascurso de ese tiempo, él realizará las acciones pertinentes para que la planta recobre su productividad<sup>17</sup>. En efecto, el relato compacto de esta perícopa debe ser presentado como una unidad de Lc 13, 1-9, pero perfectamente pudiese haber tenido su existencia independiente en la tradición pre-literaria<sup>18</sup>.

Desde el punto de vista de la clasificación de la Crítica de las Formas, los versículos iniciales de Lc 13 forman parte de un apotegma que sirve de cla-

---

<sup>17</sup> Lc 13, 6-9: Les dijo esta parábola: « Un hombre tenía plantada una higuera en su viña, y fue a buscar fruto en ella y no lo encontró. Dijo entonces al viñador: "Ya hace tres años que vengo a buscar fruto en esta higuera, y no lo encuentro; córtala; ¿para qué va a cansar la tierra?" Pero él le respondió: "Señor, déjala por este año todavía y mientras tanto cavaré a su alrededor y echaré abono, por si da fruto en adelante; y si no da, la cortas."

<sup>18</sup> PETZKE G., *Sondergut*, 122-125 citado por BOVON F., *El evangelio según San Lucas*, vol. II, 450: "Como sugiere la introducción del v. 6a, la parábola, v. 6b-9 no estaba seguramente asociada al apotegma. Sólo la temática de la conversión permitió acercar estas dos perícopas. Esta unión se llevó a cabo sin duda antes de la composición lucana, ya que nos encontramos aquí con una secuencia del fondo propio (13, 1-17)".

ve de lectura para el relato de la parábola de la higuera estéril<sup>19</sup>, la cual se encuadra perfectamente con el llamado a la conversión, entendido ahora como dar frutos. Por otra parte, al igual que los versículos iniciales, esta parábola de la higuera estéril es considerada como un texto propiamente lucano por cuanto no tiene paralelo con los otros evangelios sinópticos. No obstante, queda la sospecha de si este material no se trata de una parábola redaccional que hunde sus raíces en el material marcano de la maldición de la higuera<sup>20</sup>: Mc 11,13-14.20-12 (cf. Mt 21,18-22), y que posteriormente el redactor del tercer evangelio reelabora con maestría en función del apotegma de los versículos iniciales sobre las noticias de desdichas.

En relación a la ubicación de esta parábola, cabe recordar lo dicho antes sobre la funcionalidad teológica del viaje de Jesús a Jerusalén en el evangelio de Lc. Por tanto, tal situación es acorde con la estructura del evangelio de Mc, por cuanto se corresponde con la ordenación que los sinópticos dan al episodio de la higuera estéril y, que se encuadra con la aproximación hacia el final del ministerio de Jesús según la presentación sinóptica.

En cuanto al contexto anterior de Lc 13, 1-9, Jesús había pronunciado un conjunto de recomendaciones a sus discípulos (Lc 12,22) y luego, también se habría dirigido a la gente ( οἱ ) en 12,54, con unas indicaciones más duras sobre el contraste de la facilidad de éstos para leer los signos de los cielos y de la tierra, pero su notoria incapacidad para leer los signos de los tiempos<sup>21</sup>. De la anterior dificultad, queda en evidencia la necesidad de juzgar sobre lo que es verdaderamente justo, y por tanto, se exige la conveniencia de estar en paz unos con otros; toda esta demanda es expresada bajo un contexto forense. En efecto, Jesús les dice que vayan ante el juez, puesto que conviene previamente lograr una reconciliación con el adversario para no ser enjuiciado y encerrado. A este material de Q referente a

<sup>19</sup> En la tradición sinóptica no son escasos los relatos en la cual encontramos un apotegma fusionado con un relato maravilloso o una parábola.

<sup>20</sup> Al respecto, Raymond Brown señala: "Muchos se han preguntado si no tenemos aquí una forma lucana benevolente de la maldición de la higuera en Mc 11,12-14.20-23 y Mt 21,18-21, es decir, un milagro convertido en parábola". BROWN R., *Introducción al Nuevo Testamento*, vol I, 338.

<sup>21</sup> Jesús se había admirado de cómo algunos tienen la facilidad de interpretar el tiempo atmosférico pero son incapaces de leer los signos de los tiempos, Jesús expresa su ira contra el pueblo incapaz de leer los signos del tiempo presente (12,54-56).

*pactar un acuerdo antes de ir a juicio* (12,57- 59) Lucas<sup>22</sup> habría añadido sus propios ejemplos de desgracias para inculcar el arrepentimiento (13,1-5)<sup>23</sup>. En efecto, desde esta trama se puede leer con perspicacia la intencionalidad de la parábola de la higuera estéril, la cual ha de ser leída no sólo como un llamado a la conversión, sino como una recriminación por la falta de adhesión al mensaje de Jesús. En este sentido, la higuera estéril pone en evidencia la crisis de fe en el reino, crisis que no es otra cosa que la falta de adhesión o fe a la invitación del mensaje de Jesús.

Si se recapitula las ideas expuestas, a partir del contexto anterior al relato de Lc 13, 1-9, y se amplía su comprensión a la luz de las otras temáticas formuladas en el capítulo 12 ,quedaría un conjunto de exhortaciones con el siguiente itinerario lógico. En primer lugar, se encuentra la exhortación a no tener miedo a los que matan al cuerpo, sino a aquel quien después de matar, tiene poder de arrojar a la gehenna (12, 4-6); por tanto, aquel que busca el Reino de Dios (12, 31) no ha de vivir preocupado como los gentiles (12,30)<sup>24</sup> ni acumular riquezas (12, 15-21) sino atesorando en el cielo y, viendo en la confianza y amparo del cuidado de Dios (12,7.22-30)<sup>25</sup>; siempre

<sup>22</sup> La redacción final del tercer evangelio permite que éste pueda ser leído desde una perspectiva de un relato unitario, por ello decimos que Jesús termina de decir estas cosas (hacer las paces con el adversario, etc.) y vienen algunos con la noticia de los galileos. De esta forma, cada sección del evangelio puede nutrirse desde una lectura totalizante, justificada desde una teología intencionada que articula cada parte como una obra. Por el contrario, desde una perspectiva de los métodos histórico críticos, no podemos relacionar tan fácilmente el paso de una perícopa a otra. De este modo, la introducción de Lc 13, 1 pudiese ser comprendida como un enlace redaccional lucano para comunicar la tragedia de los galileos, entendido este último como parte de un material tradicional conservado bajo la forma de apotegma.

<sup>23</sup> BROWN, R., *Introducción al Nuevo Testamento*, Madrid 2002, v. I, 338

<sup>24</sup> Desde una lectura de conjunto cabría preguntarse por el alcance de los versículos de Lc 13, 1-5, enriquecidos por la comprensión de Lc 12. De este modo, la ampliación de significado implicaría que, aun cuando la muerte se avecine de forma dramática, incluso para el propio Jesús y sus seguidores, predomina la confianza en el amparo de Dios y la respuesta permanente de la conversión. En este punto, la síntesis de Jesús se plasma en la paradoja de la muerte violenta de aquel que se entrega incondicionalmente a la causa del reino de Dios y deposita toda su confianza en él.

<sup>25</sup> PIKAZA J., DE LA CALLE F., *Teología de los evangelios de Jesús*, 1977, 286: "Sobre este fondo ha presentado Lucas viejas frases de confianza ante el misterio de la vida, confianza que se viene a reflejar para el que mira con amor hasta en el mismo plano de la vida de las plantas y animales (12, 22-29). Lo importante aquí no es el quedarse en las comparaciones que pueden ser miradas desde un ángulo distinto y así pierden su valor y urgencia. Lo que importa es sólo el suscitar la sensación de una confianza: no hemos sido arrojados a la vida; ya no estamos sometidos al oscuro e inconsciente rodar de los espacios y los tiempos; allá en el fondo lo más fuerte es el amor de un padre,

preparados (12,40), escudriñando los signos de los tiempos (12, 56-57) y manteniendo la paz unos con otros, por cuanto, todas estas acciones están tensionadas por el dinamismo de la venida del Hijo del hombre (12,35-40). Es precisamente, desde este encuadre que surge el texto de Lc 13, 1-5 que narra unas desgracias acaecidas recientemente. Por eso, si se admite que 13, 1 es un versículo redaccional, más que restar valor a este dato habría que reconocer la riqueza en la intención de continuidad entre los capítulos 12 y 13. En efecto, al anunciar una interrupción de las palabras de Jesús, permite conectar la temática de las desgracias y la parábola de la higuera con las exhortaciones de Jesús a sus discípulos y a la gente pronunciadas en el capítulo anterior. Entonces es “en ese momento” (eḡ auṭ wī twī kairwī) cuando Jesús termina de decir estas cosas, que irrumpen<sup>26</sup> algunos (tineī) trayéndole (auṭ wī) una noticia. ¿De qué noticia se trata? unos desconocidos le vienen a contar lo que acaba de suceder, sobre unos galileos que fueron ejecutados por el procurador romano Poncio Pilato. Para Fitzmyer, dicho episodio tiene lugar inmediatamente después de las instrucciones de Jesús sobre la reconciliación con el contrincante; y por eso le da a este relato una especial incisividad<sup>27</sup>. En efecto, la noticia parece ser canalizada bajo la forma del rumor (o chisme), por lo cual dicho suceso y contenido le ofrece a Jesús una ocasión especial para realizar unas observaciones sobre la culpabilidad de los galileos ejecutados y, además, él mismo introduce una desgracia acontecida a unos habitantes de Jerusalén que murieron aplastados por el derrumbe de una torre. Así, tanto del primer suceso como en el segundo, Jesús hace un llamado a la conversión y al arrepentimiento mediante la narración de la parábola sobre una higuera que no da frutos para exhortar a su auditorio a esforzarse por arrepentirse a tiempo.

---

el amor de un corazón que se preocupa de nosotros. Todo se resume en una contraposición fundamental: gentil es el que sólo asegura su existencia desde el mundo, la comida y el vestido, los poderes materiales y el dinero. No cuenta con más bienes y se encuentra esclavizado por aquello que ha creído poseer y le posee. Vosotros, sin embargo, tenéis allá en el fondo un Padre. Por eso, la preocupación fundamental de vuestra vida sólo puede ser aquello que presenta relación con ese Padre: el amor y la justicia, la confianza y el buscar el bien del otro (cf. 12, 30)”.

<sup>26</sup> Parḡsan puede significar “estar presentes” o “había llegado”; Cf. BAUER, 499, citado en nota 22 por BOVON F., *Evangelio según san Lucas*, vol. II, 455.

<sup>27</sup> FITZMYER, *El Evangelio según San Lucas*, 516.

## 2. Historicidad o narración histórica de Lc 13, 1-5.

Previo a emprender un análisis narrativo, conviene examinar un asunto que despierta muchas interrogantes en torno a Lc 13, 1-5. Se trata de una cuestión más bien de tipo historiográfica: ¿de dónde obtiene la información Lc para narrar estos eventos? ¿Existe la posibilidad de determinar cuáles son las fuentes de información del tercer evangelio sobre este episodio de los galileos y jerosolimitanos? ¿cuándo y en qué lugar sucedieron estos hechos? Si se atiende a la estructura del tercer evangelio que sitúa este relato durante el viaje de Jesús a Jerusalén y, se considera la propia historia contada del relato, a primera vista, desde una óptica situacional o topográfica, habría que señalar que ambos sucesos tienen a Jerusalén como escenario. Sin embargo, de este antecedente no se puede concluir ninguna aseveración sobre el lugar en donde Jesús habría pronunciado estas palabras<sup>28</sup>.

Por otra parte, si se parte de la premisa de que los relatos de desgracias (muerte de los galileos y jerosolimitanos)<sup>29</sup> y la parábola de la higuera estéril son materiales exclusivos del Evangelio de Lucas, se podría sostener que tales tradiciones de estos sucesos -en primera apariencia indicados como históricos- provendrían de una fuente particular del evangelista, que la crítica textual ha denominado "L". No obstante, también se podría aceptar que se trata de un trabajo netamente redaccional por parte del evangelista. Empero, esta última posibilidad pareciera perder fuerza ante la claridad y solidez de cómo son descritos los acontecimientos del relato, pudiendo dar lugar a que tales eventos estuviesen fundados en un dato de tipo histórico conservado por la comunidad cristiana primitiva. En una línea semejante, François Bovon señala que la exégesis de detalle permite reconocer la presencia de algunos elementos tradicionales en los v. 2-5 y otros elementos redaccionales en los v. 1 y 4. Por tanto, habría que admitir el peso de una cierta tradición, y particularmente, de ciertas construcciones semitas que descartarían la absoluta atribución de este episodio a la

<sup>28</sup> SCHMID, JOSEF, *El Evangelio de Lucas*, 328.

<sup>29</sup> De la mención de origen o de grupos que aparecen en las *logia* de Jesús, tales como galileos, jerosolimitanos o samaritanos, no se puede sacar una conclusión clara de si estuvieron presentes en el arameo de Jesús, Cf. JEREMIAS J; *Teología del Nuevo Testamento*, 17

originalidad de la pluma del evangelista<sup>30</sup>. Frente a estas posibles hipótesis se podrían barajar dos caminos. Primero, tal como señala William Barclay<sup>31</sup>, al no tener otra referencia que haga mención a estos desastres, no se puede más que hacer puras conjeturas. Segundo, si se tienen en cuenta los personajes y acontecimientos mencionados en los episodios de desgracias, tales como galileos, Pilato, derrumbe de la torre de Siloé, algunos de los cuales son nuevamente señalados en otros textos bíblicos, habría que confrontarlos con otros testimonios de fuentes judías<sup>32</sup>, que tal vez permitan un atisbo de reconstrucción verosímil del contexto del ministerio de Jesús o de la primitiva comunidad cristiana y pudiese considerar estos incidentes como acontecimientos que hayan ocurrido.

Desde la última consideración, si se parte de la mención del procurador romano Poncio Pilato, habría que decir que su evocación por parte de los redactores de los evangelios<sup>33</sup> constituye un referente clave para situar la pasión de Jesús de Nazaret<sup>34</sup> a modo de anclaje histórico. En el caso de

<sup>30</sup> BOVON, FRANCOIS, *El Evangelio según San Lucas*, v. II, 452.

<sup>31</sup> BARCLAY, W., *Comentario al NT*, Vol. IV.

<sup>32</sup> Flavio Josefo hace referencia a las medidas adoptadas por Pilato y que provocaron fuerte pesar en la población. "Cuando Pilato fue enviado por Tiberio como procurador de Judea, llevó de noche a escondidas a Jerusalén las efigies de César, que se conocen con el nombre de estandartes. Este hecho produjo al día siguiente un gran tumulto entre los judíos. Cuando lo vieron los que se encontraban allí, se quedaron atónitos porque habían sido profanadas sus leyes, que prohíben la presencia de estatuas en la ciudad. Además, un gran número de gente del campo acudió también allí ante la indignación que esta situación había provocado entre los habitantes de la ciudad. Se dirigieron a Cesarea y pidieron a Pilato que sacara de Jerusalén los estandartes y que observara las leyes tradicionales judías. Pero como Pilato se negó a ello, los judíos se tendieron en el suelo, boca abajo, alrededor de su casa y se quedaron allí sin moverse durante cinco días y sus correspondientes noches". Flavio Josefo, *La Guerra de los Judíos*, libro II, 179-171.

<sup>33</sup> *Pilato*, es el sobrenombre del Poncio, procurador de Judea del 26 al 36 durante el reinado de Tiberio (cf. Lc 3,1), bajo el cual fue condenado Jesús. Su nombre completo era Poncio Pilato. Este nombre aparece en una inscripción mutilada de Cesarea Marítima. Acusado por sus administrados, fue depuesto por el Gobernador de Siria Vitelio, quien lo envió a Roma para ser juzgado. Llegando a la capital del Imperio en abril de 37, tras la muerte de Tiberio. SAULNIER C., *voz Poncio*, En VV.AA, *Diccionario enciclopédico de la Biblia*, Barcelona 1993, 1230. Desde el punto de vista de la mención, llama la atención que fuera de los evangelios (Mt 27, 2.13, 17,22,24, 58 (x2), 62, 65; Mc 15, 1, 2, 4, 5, 9, 12, 14, 15, 43, 44; sobre las citas de Lc-Hch cf. infra nota 35; Jn 18, 29, 31, 33, 35, 37, 38; 19, 1, 4, 6, 8, 10, 12, 13, 15, 19, 21, 22, 31, 38 (x2); la mención a Pilato aparece sólo en 1 Tim 6, 13.

<sup>34</sup> En este sentido, la historicidad de la ejecución de Jesús, bajo el quinto procurador romano de Judea, Poncio Pilato parece ser un dato sólido. En efecto, tal como afirma André Paul, los relatos del Nuevo Testamento y los historiadores sitúan la ejecución de Jesús de Nazaret bajo su mandato.

nuestro texto lucano, la ejecución de los galileos bajo la orden de Pilato, revela veladamente la forma como es ejercida la autoridad por parte de los romanos y podría significar que en cierta forma se bosqueja el contexto social de agitación política vivido durante el ministerio de Jesús, el cual también es llamado, el Galileo. En efecto, Lc 13,1 es el segundo apartado que se menciona a Pilato, después del inicio del ministerio del bautista en Lc 3,1<sup>35</sup>, cuya ubicación temporal permite situar de igual forma el ministerio de Jesús.

Para Schmid, el escenario del derramamiento de sangre llevado a cabo por Pilato debió haber sido en el templo de Jerusalén, puesto que era el único lugar donde se podían ofrecer los sacrificios, y pudiese pensarse en una

---

Gobernó Judea durante diez años (26-36) y es conocido por Josefo (*Ant.* 18,55-89; *Bell.* 2,169-177) y por Filón, quien lo enjuicia con gran severidad (*De Leg.* 299-305, atribuyéndole a Pilato: «malversaciones..., violencias..., rapiñas..., brutalidades..., torturas..., ejecuciones sin juicio previo..., crueldad espantosa e inacabable» (*ibid.* 302). Desde su llegada a Judea causó la irritación de los habitantes de Jerusalén por provocar la sensibilidad religiosa de los judíos mediante la exposición de las imágenes imperiales. “Era la primera de una serie de provocaciones que romperían con el comportamiento habitual de los gobernadores anteriores. Pilato se hizo impopular entre los judíos (cf. Lc 13,1). Fue suspendido de sus funciones por el legado de Siria Vitelio y enviado a Roma para explicar su conducta. Calígula le condenó al exilio o al suicidio”. Cf. PAUL A., *El mundo judío en tiempos de Jesús*, 59.

<sup>35</sup> Las otras menciones a Pilato dentro del evangelio de Lucas están enmarcadas en el relato de la pasión Lc 23, 1.3.4.6.11.12.13.20.24.52; sobre Hch 3, 13; 4, 27; 13, 28. Ahora bien, en cuanto al texto del Lc 3, 1 constituye un punto importante por cuanto Lucas antes de retomar el hilo de la narración de Marcos, a quien de aquí en adelante sigue la estructura base su obra, determina por medio de seis datos de carácter temporal, tal como acontece en los usos de la historiografía griega profana, la presentación del Bautista, que en Marcos no lleva ningún encuadre temporal. Así, Lucas inserta este hecho, que va formando la introducción a la venida del Mesías mismo, en el curso de la historia universal. De esta forma, el tercer evangelio destaca la significación del momento. La historia universal ha llegado a uno de sus puntos críticos; ha venido el momento predicho por los profetas y esperado con ansia ardiente por el judaísmo a causa de su sujeción al Imperio Romano; ha llegado la hora en que el reino de Dios va a dar comienzo y el Mesías está a las puertas. De allí el objetivo de un séxtuple sincronismo que sólo busca determinar de la manera más exacta posible el momento del comienzo de la época de la redención. Para Lucas, no sólo basta con la mención el emperador romano, Tiberio en su año 15 como el soberano del mundo de entonces, sino que requiere de una breve descripción de la situación política en Palestina. La mención de Pilato, puesto por los romanos el año 6 dC, después de la destitución del etnarca Arquelao, como administrador de los territorios que abarcaban Judea y Samaría, convirtiéndolo en la provincia procuratorial de Judea dependiente del gobernador de la provincia imperial de Siria. La residencia habitual del procurador era Cesárea, junto al mar. Sólo con ocasión de las grandes fiestas de los judíos el procurador iba a Jerusalén, por el peligro de sublevaciones nacionalistas. Poncio Pilato era el quinto titular de este cargo, y lo desempeñó del año 26 al 36. Cf. SCHMID, J., *Evangelio de Lucas*, 132-133.

situación de una fiesta de pascua, por cuanto era la única ocasión en que el pueblo laico de los judíos podía tomar parte en los sacrificios. En cuanto a la ejecución, pudiese pensarse que si Pilato mezcló la sangre de los galileos con la de los animales sacrificados, implicaría que fueron asesinados durante el acto del sacrificio mismo. Desde la mentalidad judía de los inicios de siglo I, tal acontecimiento revestiría un crimen de doble naturaleza; al asesinato mismo de los galileos y la profanación del templo. La sangre de los animales que eran de propiedad divina, también habría quedado profanada<sup>36</sup>. A pesar de la brevedad de la noticia, la referencia implícita a la conducta de Pilatos, tiene plena coherencia con otras informaciones sobre el procurador. En efecto, Filón nos da a conocer la apreciación de Herodes Agripa I sobre él: que era de “de carácter inflexible, y duro sin miramientos”, reprochándole «corruptibilidad, actos de violencia, rapiñas, brutalidades, agravios, ejecuciones incesantes sin fallo de juicio, crueldades insoportables y sin término»<sup>37</sup>. Frente a este mismo dato, Juan Mateos añade que como expresión de esta intransigencia y crueldad, una de las primeras acciones que el procurador realizará como gobernador de Judea fue, el desprestigiar los privilegios judíos, que se habían obtenidos tras la *pax romana*, y ordenó a la guarnición de Jerusalén que desplegasen los estandartes imperiales. Como era de imaginar, la población judía salió a marchar multitudinariamente a Cesarea como señal de repudio y de protesta, así se mantuvo el reclamo ante el gobernador durante cinco días y cinco noches, suplicándole que pusiese fin a las ofensas. No obstante, “al sexto día, Pilato hizo entrar a los judíos en el estadio, donde previamente había instalado un destacamento de soldados, y los amenazó con degollarlos si seguían con sus quejas. La actitud de éstos, dispuestos a morir antes que transigir con un quebrantamiento de la Ley, forzó a Pilato a ordenar que fuesen retiradas de Jerusalén las imágenes ofensivas”<sup>38</sup>. Tal vez, el episodio de Lc 13, 1-2 sea una remembranza de alguna revuelta sofocada, tal como cuando Pilato había decidido destinar los tesoros del templo para financiar la construcción de un acueducto para Jerusalén. Dicha acción fue catalogada como un acto sacrílego por la casi totalidad de los judíos. Posteriormente, cuando Pilato hace una visita a

<sup>36</sup> SCHMID, J., *El Evangelio Según San Lucas*, 328.

<sup>37</sup> Carta de Herodes Agripa I al Emperador Calígula, en *Filón, Legat ad gaia*. 38

<sup>38</sup> MATEOS, J., CAMACHO, F., *El horizonte humano*, 22.

Jerusalén para inspeccionar el avance de las obras, se vio súbitamente rodeado por un pueblo enfadado que le manifestaba su disgusto y su protesta. Empero, él despliega un plan sustentado bajo las advertencias de posibles tumultos, que consistía en soldados infiltrados entre la población con armas. De esta forma, cuando las amenazas contra el procurador se incrementaban más, los soldados se precipitaron a la orden Pilato sobre una multitud de judíos que perdieron la vida. Así el odio hacia Pilato iba en aumento<sup>39</sup>.

Finalmente, existe un acontecimiento de derramamiento de sangre en la cual nuevamente está envuelta la figura de Pilato, lo cual contribuye a la consolidación de su imagen despótica. Se trata de la matanza de los samaritanos que peregrinaban hacia el monte Garizim; tal hecho habría ocurrido en el 35 y le habría costado el cese del cargo al procurador romano.

Por eso, frente al panorama político del contexto de Jesús y al recuerdo de Pilato, es posible postular que el episodio sangriento de la ejecución de los galileos deba ser interpretado no sólo como un suceso referido a un hecho puntual que haya quedado fijado en la retina de los testigos oculares de la tragedia, sino como parte de una reelaboración de un incidente cruento o de varios, en el que convergen implícitamente otros datos de lo que viene ocurriendo en la agitación política de aquel tiempo. Así, en cierta manera, la ejecución de los galileos en Jerusalén condensará en una imagen aglutinadora la expresión de una larga historia de resistencia y oposición a la dominación extranjera. En esa ilustración de sometimiento y resistencia en la cual ya se ha inscrito una serie de acontecimientos violentos de la épocas y, cuyos heroicos y martirizados protagonistas casi siempre han sido los galileos<sup>40</sup>. Por otra parte, la descripción del primer versículo que revela un contexto de convulsión política sirve, a su vez, para expresar de parte de quienes traen la noticia su descontento hacia la figura opresora de Pilato.

<sup>39</sup> MATEOS, J., CAMACHO, F., *El horizonte humano*, 22.

<sup>40</sup> LOFTUS F., *The Anti-Roman revolts of the Jews and the Galileans*, En *The Jews Quarterly Review*, vol. 68, n° 2, octubre 1977, 78-98. Es un interesante estudio en la que se hace mención a diversas rebeliones galileas, muchas de las cuales son informadas por Flavio Josefo. Por qué los galileos tienen tendencias a involucrarse en rebeliones: primero, se trata de un grupo tradicionalista y, desde el punto de vista de su participación en acciones bélicas, existe acciones desde el 733 a C, en la historia en Galilea desde la conquista de poder.

De igual modo, la mención de “los galileos”<sup>41</sup> que, como ya se ha indicado, constituían el mayor número de seguidores de Jesús, pudiese ser entendida como una advertencia a Jesús y sus seguidores que han emprendido el camino a Jerusalén. No obstante, los capítulos restantes ya han dejado de manifiesto que el mesianismo de Jesús no se inscribe dentro de las acciones de la resistencia armada. En esta misma línea, es interesante notar que cuando los personajes anónimos vienen con el *rumor* a Jesús, éste todavía no se encontraba en Jerusalén, sino que en paso firme hacia dicha región de Judea. Por tanto, la acción despiadada de Pilato está ciertamente circunscrita a su presencia en Jerusalén, como parte de las acciones del procurador en Judea. Y dentro de las diversas acciones de su dura administración, habrá una que dejará una huella imborrable en los anales de historiografía universal: la ejecución de Jesús de Nazareth, la cual será reinterpretada como un acontecimiento esencial y revelador en la narrativa de los evangelios.

El episodio de la ejecución de los galileos es desconocido por los historiadores profanos. Sin embargo, los estudios de la Palestina del siglo I pueden dar luces sobre este punto. Galilea es un distrito militar, el acontecimiento sucede probablemente en Jerusalén, por cuanto no sólo son ejecutados sino que su sangre es mezclada con la de los animales. Tampoco se menciona la causa directa de la ejecución, pero el motivo puede inferirse en la compleja atmósfera de la dominación militar romana, en la cual surgían de un momento a otro, algunas revueltas contra el imperio romano<sup>42</sup> las

<sup>41</sup> Conviene agregar que la mayoría de los seguidores de Jesús provenían de Galilea, Cf. GNILKA J., *Jesús de Nazareth*, 235: “(...) el grupo de discípulos de Jesús estaba compuesto principalmente por galileos, tanto hombres como mujeres. Precisamente, teniendo en cuenta el grupo de discípulos que lo integraban, el movimiento desencadenado por Jesús aparece como un movimiento galileo. De muchos discípulos y discípulas no sabemos más que el nombre. No podemos decir tampoco lo numeroso que fue el grupo de discípulos; lo único que podemos afirmar es que, además del círculo de los doce, había también otros discípulos. Con los Doce, Jesús presentó al pueblo de Israel un signo profético: un signo que mostraba a ese pueblo que debía ser congregado para el reino inminente de Dios. Dentro de los Doce, Simón ocupa el primer lugar. El hecho de conferírsele el nombre de *Kefa* (Cefas) lo distingue como el primer discípulo que fue de Jesús.”

<sup>42</sup> Cabe señalar aquí, por ejemplo, la construcción de acueductos a cargo de Poncio Pilato. mencionar finalmente el acueducto construido por *Poncio Pilato*. Se dice que al utilizar dinero del templo para aquella obra provocó una revuelta popular. Para calmar a la turba irritada tuvo que acudir a la fuerza militar de los soldados (garrotes). El acueducto que describe el Pseudo-Aristeas, probablemente estaba hecho con plomo y argamasa. Se han descubierto cerca de Jerusalén restos de dos acueductos que llevaban el agua a la ciudad. La conducción «superior» es romana (según una inscripción

cuales eran aplastadas violentamente. Sobre este punto no se debe olvidar la presencia de sicarios (*sicca*), los zelotes y los caudillos asociados a las lecturas políticas del mesianismo. En este sentido, no es difícil imaginarse que las ejecuciones tenían como único propósito servir de escarmiento. Así, la violenta ejecución calza con la descripción que se tiene de Pilato por parte de Flavio Josefo (cf. *Ant.*, 18.3, 2). Lo sorprendente es que el relato, cuando Jesús se refiere a este episodio supuestamente inaceptable para cualquier judío, no condena a Pilato, sino que introduce a modo de pregunta si existe una posible culpa o inocencia de los que murieron así. La muerte de los galileos es tremendamente violenta, no se sabe si fueron informados de que serían ejecutados o fueron tomados por sorpresa. El dato de que su sangre fue mezclada con la de los sacrificios hace situar el hecho en Jerusalén y, con más precisión, en el templo. ¿Aconteció este drama en el templo? Lo implícito de la forma en que mueren los galileos es que trunca sus vidas en un instante. Ya no hay tiempo de proyectos, ni de cambios. Si habrían participado en revueltas contra los romanos cesan junto con sus existencias los programas de liberación armada.

Por otra parte, en el relato de Lc 13, 1-5 aparece implícito un rechazo de Jesús hacia la violencia al no juzgar la muerte de los galileos desde una mirada nacionalista.

### **3. Función del rumor en la parábola de la higuera. La estructura de la sentencia.**

Existen recientes estudios que demuestran la funcionalidad que tiene el rumor en la literatura oriental antigua<sup>43</sup>. Desde el punto de vista temático, en los versículos iniciales resuena el llamado a la conversión tal como aconteció en los relatos anteriores. Y, desde el punto de vista redaccional, llama la atención, tal como señala Schmid, que la presente sección “está

---

del 165 d. C.). La «inferior» más antigua corresponde a la empleada en el acueducto construido por Herodes para llevar el agua al monte de los Francos cerca de Belén sobre la cual se asentaba la fortaleza del Herodium que él había mandado construir. No se puede poner en duda que la conducción inferior es la que llevó a cabo Pilato. Cf. JEREMIAS, J., *Jerusalén en tiempos de Jesús*, 31.

<sup>43</sup> En el Antiguo Testamento, casi siempre los rumores agigantan los desastres y acarrear hechos de muerte. cf. BAR-EFRAT S., *El arte de la narrativa en la Biblia*, Cristiandad, Madrid 2003, 289.

compuesta de dos pasajes distintos, combinados en una sola unidad por Lucas<sup>44</sup>. Lo notable es la forma como es expuesta la noticia, es decir, mediante el *rumor* que se origina a partir de dos sucesos históricos totalmente controversiales que causaron una honda conmoción en el pueblo<sup>45</sup>.

Si se atiende al desarrollo del episodio, cabe destacar el nivel progresivo en el cual se va desarrollando la escena, dentro de la cual se va instaurando el rumor de parte de testigos anónimos que portan las noticia y, que el evangelista sabe bien sintetizar por medio de una depurada técnica de la concisión. En efecto, tanto el rumor como la técnica literaria del rumor se insertan dentro de las formas de comunicación humana que no están restringidas de forma rígida por normas objetivas e impersonales de la verdad<sup>46</sup>, y cuyo objetivo principal consiste en transmitir ciertos pensamientos y tendencias para ser repensadas y/o asimiladas a nivel de contextos personales y culturales<sup>47</sup>.

En relación al momento exacto del suceso, desde el análisis del propio relato, no se puede aseverar cuándo sucedió; pareciera que es un hecho dramático que provoca una gran conmoción en la ciudad de peregrinación a la cual se encamina Jesús. Más bien el acento se pone en la noticia misma y no en los pormenores. En una frase se indica explícitamente el contenido de la noticia e implícitamente se formula una interrogante difusa

<sup>44</sup> SCHMID, JOSEF, *El Evangelio de Lucas*, 328.

<sup>45</sup> El rumor en el NT ha sido estudiado tanto desde la perspectiva del género como de la función que desempeña, y en esta última línea, el tipo de discurso que constituye el rumor y su papel que desempeña en cualquier contexto social son de importancia primordial para la construcción de un marco, tal como se da en el proceso de sentencia sobre Jesús en el cuarto evangelio. Cf. DANIELS JR. J., *Gossip in John's Gospel and the Social Processing of Jesus's Identity*, *Journal Early Christian History* vol. 1, n° 2, 2011, 10.

<sup>46</sup> Existe un estudio psicológico en esta línea de los años cuarenta, cf. ALLPORT GORDON W., POSTMAN L., *The psychology of rumor*, Oxford 1947.

<sup>47</sup> Cabe señalar que en la vida cotidiana del antiguo Mediterráneo el rumor o chisme está estrechamente relacionada con el mantenimiento de la identidad de grupo y de la moral, lo cual implica una superación de una valoración negativa del rumor. En efecto, el rumor juega un papel importante en la operación de honor y vergüenza en el mundo mediterráneo antiguo, haciendo mención del status de honor de alguno. El chisme o rumor desempeña un papel importante, entre otras complejidades socio- culturales en la construcción de la identidad pública de Jesús, por cuando aparece como indeterminado. El chisme también es operativo intrincadamente dentro de la dinámica agonística del desafío - réplica, que funciona a veces como un reto, o incluso una réplica. Cf. DANIELS JR. J., *Gossip in John's Gospel and the Social Processing of Jesus's Identity*, *Journal Early Christian History* vol. 1, n° 2, 2011, 11-12.

hacia Jesús (v. 1). La pregunta está intrínsecamente ligada a la información de los hechos que no puede prescindir de una interpretación. En efecto, no hay una formulación de una pregunta abierta, sino que en la misma transmisión de una noticia se está dando cabida a una forma de comprender esos hechos, que conduce a la posibilidad de establecer una cierta asociación de causalidad entre la muerte de los galileos y un determinado comportamiento. Pero la respuesta de Jesús no se hace esperar, sino que el Cristo de Lucas responde<sup>48</sup> en dos tiempos<sup>49</sup>, como indica François Bovon. En el primero, enuncia la opinión o lo que se podría calificar como *rumor*, expresado en la fórmula “pensáis”<sup>50</sup>, la cual es falsa para él y proviene de sus interlocutores (“vosotros” v.2). Luego se desarrolla la denuncia (“no”), y posteriormente se cierra con la afirmación solemne (“os lo digo”), la cual expresa la propia convicción de Jesús bajo la forma de amenaza (v.3).

De esta forma el esquema de la estructura de los vv.1-5 quedaría establecida de la siguiente manera:

- a. *Rumor* u opinión originado por un suceso calamitoso.
- b. Pregunta que cuestiona el rumor.
- c. Denuncia “no”.
- d. Afirmación solemne (corrección del rumor) y amenaza.
- a’. Noticia de un suceso calamitoso informado por Jesús.
- b’. Pregunta en torno al suceso.
- c’. Denuncia “no”
- d’. Invitación a la penitencia y amenaza.

<sup>48</sup> El verbo responder está presente: *apokriqeiv* (“les dio esta respuesta” v.2.)

<sup>49</sup> BOVON, F., Evangelio de Lucas, 451.

<sup>50</sup> Cf. *dokeite*, “¿pensáis...?” En efecto, siempre se está en el plano de la opinión, *dokeiv* implica la mera opinión, en el sentido de que se puede comprender la cosa a la que se refiere de un modo equivocado, a media o con deficiencia. Por el contrario, el conocimiento certero, es más propio del conocer, *Ginoskó* el cual siempre apunta a una comprensión de la realidad más plena y de la esencia del objeto hacia el que se dirige. Cf. SCHMITZ, E.D., *voz conocimiento, experiencia* *gnos-* *kw* en COENEN, L., DTNT, vol. I, 299.

Desde el origen de los *rumores* se puede plantear, que el primero proviene de los personajes anónimos que traen la noticia de los galileos ejecutados por Pilato. El segundo rumor aparece en boca de Jesús, pero hace eco en igualdad de estructura a la tragedia de los galileos, el desplome de la torre de Siloé.

En las dos noticias calamitosas está presente la muerte como una consecuencia, pero existe una variante de detalle. En el primero hace referencia a la muerte provocada por un tercero, que difícilmente se podría afirmar si se tratase de la muerte de inocentes o el escarmiento por agitación política. Lo que sí está claro es la condición de sufrimiento por la sentencia "porque han padecido estas cosas" (*oti taut a peponqanin*)<sup>51</sup>. Es lo que motivará a generar una reflexión por parte de Jesús.

Así, el hecho mismo que describe Jesús sobre los ejecutados del cual no se poseen datos precisos, de aquellos galileos asesinados por Pilato mientras ofrecían los sacrificios<sup>52</sup> (en Jerusalén), o sobre la tragedia que trae a colación el mismo Jesús sobre la caída de la torre de Siloé (la fuente de agua de la capital), aunque algunos han pensado que el primer incidente sirve en Lucas para explicar la enemistad de Herodes (el tetrarca de Galilea) y Pilato que el evangelista ha consignado en Lc 23,12<sup>53</sup>.

En el segundo caso, puesto en boca de Jesús, aparece la muerte provocada por un accidente en el cual es difícil establecer la participación de terceros y, pudiese quedar explicada por razones netamente fortuitas, siempre contingentes y remecedoras. ¿A qué episodio se refiere Jesús con el desplome de la torre? Este segundo hecho trágico, narrado por boca del propio Jesús, parece referirse a un accidente bastante conocido y que

<sup>51</sup> La palabra *pascw* significa sufrir o padecer es implica la idea de sufrir una desgracia. "Sólo hay pocos pasajes en los que *páschô*, juntamente con sus derivados, se use en un sentido desprovisto de perfil teológico. Así, se debería traducir, sin forzar las cosas, en Gal 3, 4 y en Lc 13, 2 por *experimental*". Cf. GÄRTNER B., *Sufrimiento* en COENEN L., *DTNT*, vol. IV, 239. En esta línea habría que referirse a los galileos que padecieron/experimentaron esta muerte trágica o de desgracia.

<sup>52</sup> Se trata de algunos residentes de la provincia de Galilea, con la cual Jesús había abordado la cuestión de una catástrofe, para introducir algunas preguntas, acaecida entre algunos residentes de la provincia de Galilea. Cf. FRICKE, R., *Las parábolas de Jesús*, 66.

<sup>53</sup> Lc 23, 11: Pero Herodes, con su guardia, después de despreciarle y burlarse de él, le puso un espléndido vestido y le remitió a Pilato. 12. Aquel día Herodes y Pilato se hicieron amigos, pues antes estaban enemistados.

pudo alcanzar amplia difusión, pero del cual ni el propio Flavio Josefo menciona el hecho de su derrumbamiento, si bien él describe el lugar al hacer referencia a una de las torres de la primera muralla de la ciudad, que guardaban el agua del acueducto subterráneo, probablemente construido por el rey Ezequías (2Re 20,20) y que bajaba por la parte oriental, en dirección sur, y pasaba «sobre la piscina o estanque de Siloé» (cf. Jn 9,3)<sup>54</sup>, según las indicaciones de Flavio Josefo (*Bell. V, 4, 2, n. 145*)<sup>55</sup>, por tanto, se trata de un suceso sólo concernido por Lucas. El accidente tuvo graves consecuencias, fueron 18 muertos, y lo más probable que todos hayan perecido de manera instantánea.

Jesús repite nuevamente la pregunta “¿pensáis que eran más culpables (deudores) que los demás hombres que habitaban en Jerusalén?”, que como se indicará a continuación responden a una construcción más o menos definida.

Cabe mencionar como dato objetivo que tanto en la primera noticia de calamidad que traen unos desconocidos y, la que posteriormente, saca a colación Jesús para describir lo inesperado que podría tener nuestra existencia, responde a la estructura en la cual se formulan los rumores y, que se refutan en las respuestas definitivas de Jesús con la cual los enfrenta, dando lugar a una nueva forma de interpretarlos correctamente, y la cual se propone su clara semejanza con el texto de Lc 12,51 y, se trata junto con Lc 13, 1-5 de un contraste polémico entre una opinión extraña, que no parece tener fundamento profundo y que pervive bajo la forma de rumor, y una convicción personal que corrige la opinión: Lc 12, 51 (la división y no la paz) vuelve a repetirse *dokite oti* "pensáis que" y, el *ouci legw umin* ("no; os lo digo").

<sup>54</sup> En la Palestina del tiempo de Jesús existía el oficio del aguador que resulta extraño para nosotros. Flavio Josefo habla del comercio de agua durante los tiempos de sequía. “Antes de su llegada (la de Tito), como sabéis, se había agotado la fuente de Siloé lo mismo que todas las demás situadas delante de la ciudad; por lo que el agua tenía que ser comprada por cántaros”. Mc 14,13 menciona un aguador: “Id a la ciudad y encontraréis un hombre que lleva un cántaro de agua» tiene sentido citar este texto a menos de que no se trate de un sirviente. JEREMÍAS, J., *Jerusalén en tiempo de Jesús*, p. 25

<sup>55</sup> FITZMYER J., *Evangelio según san Lucas*, 523.

En nuestro caso el contraste polémico viene dado de la siguiente forma: primero, "habían llegado (*parhqan*)... en aquel mismo momento (*kairw*)<sup>56</sup>, algunos (*tineV*)". Estas personas le anuncian<sup>57</sup> (se utiliza el mismo verbo *apaggellw* del relato de la embajada de los discípulos de Juan: 7,18. 22) a Jesús la ejecución de los galileos por parte de Pilato.

La refutación del rumor, que el texto lo desprende implícitamente de una posible lectura del acontecimiento trágico de los galileos, queda estructurada de la siguiente manera: "¿Pensáis que (*dokeite oti*) esos galileos eran más pecadores que todos los demás galileos, porque han padecido estas cosas?" (v. 2) No se puede establecer una causalidad de si la muerte trágica de "esos" (*outoi*) establece una diferencia alguna con todos (*pan-teV*) los demás Galileos. La respuesta de Jesús la niega tácitamente, "no; os lo digo" (*ouci legw umin*). En el v. 3 se estructura la afirmación de Jesús, desde la condicionalidad, "pero, si no..." se convierte, perecerán del mismo modo. Los v. 3 y v.5 son una forma estereotipada con la cual Jesús responde a las dos calamidades.

Desde el punto de vista de una clasificación desde la historia de las formas, este material es claramente un *apoteigma*, según el juicio de Rudolf Bultmann<sup>58</sup>, en la cual un incidente plantea problemas y exige un discurso

<sup>56</sup> La mención de la palabra *kaipov* no obliga darle un sentido teológico especial al término en el relato, aunque desde una mirada global de la obra lucana el viajes que Jesús ha emprendido hacia Jerusalén adquiere toda la connotación de un "momento" especial. Cf. FITMYER, J., *El evangelio según San Lucas*, 519.

<sup>57</sup> El verbo anunciar "anunciar" *apaggellw* es típicamente lucano: se encuentra 11 veces en el Evangelio y 15 en los Hechos. El verbo puede ser traducido como "informar, anunciar o avisar" y forma parte de un conjunto de verbos de la familia de *aggelw* anunciar. En efecto, los verbos de este grupo de palabras (derivado de *angelo*, que procede a su vez de *aggeliw* [*angelío*], son intercambiables. Y en cuanto a su significado principal de *comunicar un mensaje, avisar, proclamar públicamente*, se encuentran en griego en parte ya desde Homero. En el griego koiné, al contrario de los clásicos, se prefirieron los compuestos *an-* y *apangéllō* se presentan, por ejemplo, en lugar del clásico *angelo*. Se pueden distinguir naturalmente matices de significado en los distintos compuestos *apangéllō* es un término más oficial. Cf. BECKER, U., MÜLLER, D., *voz mensaje* en CONENE, L., DTNT, vol. 3, 54

<sup>58</sup> Cf. BULTMANN, R., *Historia de la tradición sinóptica*, 71-72.83, Un apoteigma es una escena breve cuyo principal elemento es un sentencia decisiva. Los apotegmas pueden ser estudiados antes que las palabras de Jesús, por cuanto éstas a veces no tienen marco alguno. De allí que la razón principal es que algunos apotegmas pueden reducirse a simples palabras del Señor, al conocerse el carácter secundario de su marco.

del maestro. En efecto, el eximio Bultmann clasifica el material de Lc 13, 1-5 dentro de los apotegmas que surge por las preguntas que los discípulos le hacen al maestro Jesús. Por eso la masacre de los galileos aparece como una composición uniforme, que Lucas vuelve a utilizar, al mismo tiempo, como introducción para otro fragmento, que esta vez es un símil<sup>59</sup>. Cabe indicar que los diálogos didácticos no siguen siempre una *estructura* similar en todos los casos. No siempre habrá una acción que constituya el punto de partida, sino que comúnmente, alguien simplemente le hace una pregunta al maestro por un afán de saber, y luego viene la respuesta. Pero en el caso de Lc 13, 1-5, desde el maestro Jesús, vienen las respuesta motivadas en forma de pregunta ante un suceso dramático. En este sentido, en la pregunta se halla la respuesta en la cual Jesús invitaba a sus oyentes a la conversión, pero evitando una amenaza causal que considerara las calamidades como causas coercitivas para un cambio de conducta.

En efecto, para Schmid, el destino trágico de los galileos debió haber remecido tal vez la comprensión piadosa de los judíos de la época. En especial, si se tiene en cuenta el punto de vista de la retribución, una creencia farisea comúnmente extendida para la cual era válido el principio de que no hay ningún dolor que no sea castigo, y ningún castigo sin culpa, a tal punto que era posible medir en la magnitud del castigo una medida proporcional de la misma culpa que lo provocaba<sup>60</sup>. En efecto, se planteaba un sensible problema religioso, desde la posible conjetura del sacrificio efectuado en el templo de Jerusalén por los galileos ejecutados, lo que dejaba en evidencia que eran personas piadosas porque habían emprendido el largo viaje a Jerusalén para ofrecer sus holocaustos.

Y acaso no es el mismo Jesús quien ya ha emprendido también su viaje hacia Jerusalén desde Galilea, no como simple peregrino sino con la convicción profunda de anunciar la inminente irrupción del reino de Dios es cual exige una disposición de apertura y conversión; en cierta forma, hay un punto de encuentro común de los galileos ejecutados y Jesús: el templo. ¿Y no será el mismo Pilato quien más adelante pregunta si Jesús no es un galileo? (cf. Lc 23,6). En cierta forma, la referencia a los galileos puede

<sup>59</sup> Cf. BULTMANN, R., Historia de la tradición sinóptica, 83.

<sup>60</sup> SCHMID, J., El Evangelio según San Lucas, 329.

explicarse como una descripción del panorama sociopolítico agitado que provocaba la invasión romana en Palestina<sup>61</sup> y de la cual la recepción de la tradición sobre Jesús no se desprende por cuanto remite a su propia muerte. En este sentido, las noticias de las ejecuciones romanas contra los galileos no intimida a Jesús, sino simplemente le sitúan o le hacen evidente la realidad contingente en la cual ejerce su ministerio. En efecto, las revueltas constantes no sólo están en Galilea, como atestigua el levantamiento de Judas el Galileo, sino que alcanzan a la ciudad Santa, Jerusalén. Sin embargo, lo más interesante es que Jesús, al enterarse de la ejecución de los galileos por parte de Pilato, extrae desde ese acontecimiento una moraleja práctica<sup>62</sup>. En efecto, a pesar de su propio origen galileo, Jesús no apelará a sus sentimientos patrióticos<sup>63</sup>, los cuales debieran haber originado una crítica despiadada del cruel gobernador romano y, en última instancia, una protesta contra el Imperio<sup>64</sup>; en vez de eso, aprovecha ese incidente para invitar a su auditorio a un verdadero arrepentimiento y a la conversión. En cierta forma, aquí late la originalidad del ministerio de Jesús, quien encausa su mesianismo al margen de la expectativas de un mesianismo nacionalista (Lc 24, 21: “Nosotros esperábamos que sería él

<sup>61</sup> En la época de Jesús el ambiente popular de Palestina estaba en ebullición. Así, tenemos episodios reportados en el NT, tal como el caso de Judas el Galileo y el de Teudas (Hch 5, 36-37 erróneamente invertidos) y la alusión al episodio de sangre de Pilato contra algunos Galileos, según el texto que analizamos. Además, los evangelios, cuando se refieren a Barrabás, indican que ha sido encarcelado por asesinato y sedición (Lc 23, 25; cf. Mc 15, 7). Y podemos agregar el uso de “salteador” ἡσθηῖν (Jn 18,40), el cual Flavio Josefo reserva para los activistas políticos en las revueltas contra Roma. Cf. PENNA R., *L'ambiente storico culturale delle Origini Cristiane*, 24.

<sup>62</sup> FITZMYER, J., *El evangelio según Lucas*, 517.

<sup>63</sup> BROWN R., *Comentario Bíblico San Jerónimo*, Vol. 3, 376: “Jesús no presta su apoyo a las conjuras de los zelotas o a las acciones terroristas contra Roma; únicamente saca la consecuencia de que urge arrepentirse”.

<sup>64</sup> El imperio romano frente a los pueblos subyugados, no les dejaba olvidar que estaban bajo el Imperio de Roma. La estatua del emperador presente en los templos y espacios públicos de las ciudades invitaba a los pueblos a darle culto como a su verdadero “señor”. “Pero, sin duda, el medio más eficaz para mantenerlos sometidos era utilizar el castigo y el terror. Roma no se permitía el mínimo signo de debilidad ante los levantamientos o la rebelión. Los legionarios podían tardar más o menos tiempo, pero llegaban siempre. La práctica de la crucifixión, los degüellos masivos, la captura de esclavos, los incendios de las aldeas y las masacres de las ciudades no tenían otro propósito que aterrorizar a las gentes. Era la mejor manera de obtener la *fides* o lealtad de los pueblos”. Cf. PAGOLA J. A., *Jesús, aproximación histórica*, 14. En esta línea, puede tener plena cabida la ejecución de los galileos como una forma de escarmiento.

el que iba a librar a Israel; pero, con todas estas cosas, llevamos ya tres días desde que esto pasó”), esta formulación no es un despliegue de la tradición posterior sino forma parte de lo que se ha llamado el *impacto*<sup>65</sup> del acontecimiento de Jesús. En esta misma línea, Vincent Taylor reconoce que los vv. 1-5 son una «declaración» de Jesús en la que se repiten las dos preguntas iniciales (vv. 2b.4b) y la aplicación perentoria (vv. 3.5)<sup>66</sup>.

Lo fascinante es la simplicidad y profundidad de la reflexión de Jesús, se trata de una argumentación bien nítida: los galileos asesinados no pagaron con esa muerte tan dramática un pecado mayor que el de sus compatriotas; lo que se deduce del hecho es que una muerte repentina tiene que hacer reflexionar a los vivos e incitarlos a arrepentirse y a reformar su vida, es decir, a aceptar con fe la palabra salvífica de Dios, que él mismo ha venido a proclamar. La existencia de cada persona puede truncarse tan repentinamente como la de esos galileos<sup>67</sup>. Si bien la causa de muerte de los galileos no está del todo clara dentro del mismo relato, por cuanto no permite precisar si aquellos galileos habrían participado en alguna protesta contra el poder romano o, hubiese sido parte de una medida drástica de un gran escarmiento contra un pueblo agitado en medio de una inestabilidad política del dominio. Lo que sí parece ser claro es que la muerte de los galileos proviene de una acción determinada de la voluntad humana. Así, desde esta perspectiva, la historia suele ser el duro testimonio de la muerte de inocentes, luchas de poder y enfrentamiento de dominaciones marcada por una hegemonía siempre en clave del poder humano, cuya dinámica está en someter al otro y, no en la línea del servicio como enseña Jesús.

<sup>65</sup> Esta categoría de *impacto* parece hacer justicia con la complejidad de la transmisión de los dichos de Jesús. Como bien señala Santiago Guijarro, “Esta forma de entender el origen de la tradición sobre Jesús a partir de la categoría del «impacto», que ha sido propuesta recientemente por J. Dunn, sitúa el origen de dicha tradición no en los hechos mismos (las palabras o las acciones de Jesús), sino en la percepción inicial que de ellos tuvieron los testigos oculares. Esto supone que en el inicio de la tradición evangélica los hechos y su interpretación se encuentran ya indisolublemente unidos, y que su percepción estuvo determinada por la actitud que tenían hacia Jesús quienes fueron testigos de ellos. Véase J. D. G. DUNN, *Redescubrir a Jesús de Nazaret. Lo que la investigación sobre el Jesús histórico ha olvidado*, Salamanca 2006, 27-35; una exposición más detallada en J. D. G. DUNN, *Jesús recordado*, Estella 2009, 161-172”. Cf. GUIJARRO S., *La orientación cristológica de la tradición sobre Jesús*, ESTUDIOS ECLESIASTICOS, vol. 85 (2010), 287-308.

<sup>66</sup> TAYLOR, V., FGT, 69

<sup>67</sup> FITZMYER J., El evangelio según Lucas, 517.

Esta muerte de los galileos trae a colación un tema de todos los tiempos, el dolor. Schmid afirma que “Jesús no rechaza en su respuesta toda relación entre dolor y culpa, pero reprueba la opinión de que haya que concluir de aquel terrible destino una culpa de magnitud *especial* en los que por él fueron alcanzados”<sup>68</sup>. En efecto, una asociación simple de causalidad entre una tragedia y sus posibles respuestas sólo tendrían cabida desde la perspectiva de los fariseos quienes privaban a tales sucesos dramáticos de su efecto estremecedor y de la conmoción que ejercían en los demás, al explicarlos de aquella manera. Por el contrario, Jesús simplemente los asume desde una perspectiva más humana y de sentido común, frente a una calamidad que conlleva pérdidas de vida humanas, sólo cabe guardar silencio y pensar en la vulnerabilidad de la propia existencia. En este sentido, Jesús rechaza un juicio condenatorio, tanto en el caso de la muerte de los galileos por voluntad ajena como en la de los jerosolimitanos aplastados por la torre de Siloé. En cierta forma Jesús solidariza con los caídos, al dejar en claro la imposibilidad de determinar el grado de pecabilidad que éstos hombres pudiesen haber tenido ante los otros hombres. Por eso, la diáfana enseñanza de Jesús significa que, frente a un *rumor* que implícitamente conduzca a explicar la muerte súbita e improvisa por un merecimiento de la propia vida, de la cual sólo Dios puede juzgarla, debe ser rechazada tajantemente. Pero ¿cómo entender tan infausto final de esos hombres? Jesús declara que la suerte de aquellos hombres alcanzados de forma tan imprevista y dramática, deberá ser un aviso para los demás judíos, a quienes espera un destino semejante, si no se deciden a seguir prontamente su llamada a la conversión<sup>69</sup>.

No obstante, el llamado del apotegma del v. 3 no debe ser considerado una amenaza coercitiva hacia los hombres, de ningún modo, puesto que el acento no está puesto en aquellos que han padecido la desgracia sino en los que han presenciado la tragedia; son quienes la comentan o se sorprenden, y son los lectores del evangelio. Son éstos a quienes se les invita a mirar su propia vida, a pensar en el camino andado y a desandar ese camino si ha estado alejado de los designios de Dios para con el hombre.

---

<sup>68</sup> SCHMID J., El evangelio según san Lucas, 329.

<sup>69</sup> SCHMID J., El evangelio según san Lucas, 329.

En definitiva, se exige una vida más confiada en Dios en vez de pensar en la autocomplacencia de creer que se tiene el control de la vida. Incluso una absoluta confianza en Dios no priva al hombre de estar expuesto a una desgracia, proveniente de tercero, como el asesinato cometido por Pilato, o un evento que escape a nuestro control, como el desplome de una torre.

Lo anterior, implica inevitablemente asumir el problema del sufrimiento, el cual no siempre precisa de una respuesta fácil que dé cuenta del drama humano. Y en este mismo sentido, Jesús no se adentra a formular una reflexión sapiencial sobre el sufrimiento, sino que más bien enuncia, que tales casos no tienen respuesta certera. En definitiva, de las calamidades humanas y de las preguntas que formula Jesús, no es posible afirmar una respuesta de validez general al problema del dolor, que lo asocie como una consecuencia del pecado<sup>70</sup>, ni siquiera están referidas a un solo caso extraordinario planteado por sus discípulos (cf. Jn 9,2s). Sin embargo, una conclusión clara del pasaje es, que a juicio de Jesús, todos los hombres son, en general, pecadores<sup>71</sup>.

Pero ¿qué se entiende cuando habla de "pecadores" (*amart w l oi*) y de "culpables/deudores" (*of eil et ai*) en las intervenciones de Jesús vv. 2 y 4? Para W. Günther, Jesús utiliza el concepto de pecado tal como era conocido en el antiguo judaísmo y en el ambiente que le rodeaba. Lo anterior se constata en los sinópticos con el abundante empleo de los sustantivos *hamartía* y *hamártéma* que aparecen casi exclusivamente en conexión con el perdón de los pecados<sup>72</sup>. El uso de los sustantivos, la mayor parte de las veces en plural, muestra que preferentemente se piensa en faltas particulares que se han cometido contra la ley o contra los hermanos<sup>73</sup>. Por otra parte, según la concepción tradicional judía, el pecador, *hamartólos*, es aquel que no se atiene ni a la observancia de la ley ni a la comprensión

70 Tanto en algunos textos del AT como en secciones del NT se refleja una creencia de que los sufrimientos están relacionados con culpas del pasado. "Ciertas catástrofes de la vida se consideraban como efectos de algún pecado precedente. Cf. Job 4,7; 8,4.20; 22,5; Ex 20,5c; 1Q ap; Gn 20, 16-29 (a propósito de Gn 12,17: «Pero el Señor afligió al faraón y a su corte con graves dolencias a causa de Saray, mujer de Abrán»); Jn 9,2-3. Jesús no cuestiona esa creencia; lo que hace es más bien invitar al arrepentimiento. Cf. FITZMYER J., *El evangelio según Lucas*, 522-523.

71 SCHMID J., *El evangelio según san Lucas*, 329

72 GÜNTHER W., *voz pecado* en COENEN L., *DTNT*, vol. III, 319-320.

73 En este línea tiene plena coherencia que antes de la invitación a la conversión, Jesús invita a reconciliarse con el hermano (cf. Lc 12, 58-59).

o interpretación que hacían los fariseos. De allí, la actitud inusual de Jesús de colocarse junto al marginado, al odiado recaudador de impuestos (Mc 2, 15s par, entre otros) y al *gentil*, [*ethnikos*] o impío, asebes (Mt 26,45, Mc 14,4 s, Lc 6,32 ss, cf Mt 5,46 s). Una de las constantes que aparece en el empleo de la expresión “pecador” es que éste se ha apartado de Dios y, por eso, necesita de la penitencia y del perdón.

En cierto sentido, se podría admitir que Jesús tuvo compasión por los galileos y los jerosolimitanos muertos en las distintas calamidades de Lc 13, 1-5, por cuanto él no admite que su muerte está asociada a una consecuencia de sus vidas. Quizá esto queda más claro en el segundo caso, por cuanto no se dispone mayores detalles de la muerte de los jerosolimitanos.

Pero el rumor de una causalidad en la muerte trágica o una cierta predestinación, se hace presente en las dos sentencias revisadas, la muerte provocada por terceros o el deceso accidental. En ambos casos el límite está dado por la muerte improvisada que trunca la existencia dramáticamente, dejando en evidencia ante los otros la fragilidad o vulnerabilidad de la vida humana. Es precisamente ese *factum*, por medio del cual, Jesús invita a pensar en la propia existencia desde el drama de los otros.

En relación a la problemática del sufrimiento, es posible plantearla desde la interrogante de por qué suceden estas situaciones calamitosas y, más difícil aún, cómo conciliarla con la mirada religiosa que se funda en un Dios que concede la bendición para quienes viven su comprensión de la ley ligada a un determinado comportamiento. En definitiva, se puede preguntar si acaso en los vv. 1-5 se pretende dar un giro a la teología de la retribución, la cual estaba bien extendida durante el tiempo de Jesús, pero la cual era entendida desde la mecánica acción-consecuencia. En cambio, Jesús la asocia con la predicación del reino y la vincula a la idea de juicio: “El Hijo del hombre dará a cada uno según sus obras” (Mt 16,27). Esto significa que las obras no son ni extrañas ni indiferentes para el resultado final, es decir, para el reino de Dios, que será la “recompensa” divina. Pero el reino de Dios es promesa libre y gratuita de Dios, no condicionada de ningún modo por el hombre, y por tanto, al hombre sólo le cabe acogerlo o rechazarlo<sup>74</sup>.

<sup>74</sup> Cf. BONORA A., *Retribución* en RAVASI G.F., *Nuevo Diccionario de Teología Bíblica*, vol. II, 1672

#### **4. Los vv. 1-5 como clave hermenéutica de la parábola de la higuera estéril.**

Una vez finalizadas las respuestas de Jesús con la consecuente invitación a la conversión, Lucas añade una parábola (vv. 6-9), que a diferencia de otras, carece de una aplicación explícita, porque los versículos, 3-5 desempeñan esa función. Se podría considerar como una "parábola de misericordia".

Frente a toda calamidad en la cual exista siempre un costo de vidas humanas, brota inevitablemente la inquietud por parte del ser humano que le mueve a buscar una razón de fondo que pueda explicar lo que, en la mayoría de las veces, es percibido como inexplicable; entonces emerge un ¿por qué? desde lo más profundo de su corazón. Lo anterior es posible circunscribirlo a un sentimiento propiamente antropológico, común con todo hombre.

No obstante, si estas interrogantes se desplazan hacia una perspectiva religiosa, la pregunta ahora se dirigirá hacia la vinculación o desconexión que pueda tener la divinidad con las calamidades. En efecto, la pregunta de fondo es, desde el planteo judío contemporáneo a Jesús, si Dios tiene que ver algo con la muerte de los galileos o los aplastados por la torre de Siloé, es decir, es posible establecer una causalidad que involucre la acción divina. Ante la necesidad de encontrar una respuesta inmediata a estas interrogantes, es cuando se corre el riesgo de responder prejuiciadamente desde una doctrina religiosa que en definitiva configura una imagen de la divinidad muchas veces distorsionada. En efecto, en las respuestas doctrinales puede sucumbir a ciertas explicaciones que otorgan un sentido a los acontecimientos trágicos. Pero esta imagen que asocia Dios a la calamidad se distancia enormemente de la imagen de Dios anunciada por Jesucristo. En la presentación que hace Jesús acerca de Dios, no hay cabida a un Dios que propague la tragedia como forma de escarmiento. Por el contrario, la imagen del Dios de Jesucristo radica en la misericordia, tal como lo expresa la parábola de la higuera, en la cual se le concede una año más para que dé frutos.

La recepción del mensaje sobre Dios anunciado por Jesús, consolida la idea de un Dios misericordioso en cuya oferta gratuita está la centralidad del mensaje cristiano, que expresa que un Dios Padre quiere que todos los hombres se salven (1 Tim 2,4). Tal muestra de amor lo constituye la pasión y muerte de Jesús de Nazaret, en quien Dios ha revelado su amor por la

humanidad, y Dios no ha abandonado a su Hijo sino que le ha constituido Señor. En cierto sentido, la intervención de Jesús en Lc 13,1-5, que impugna una teología de un Dios castigador, expresa su total confianza en Dios por cuanto él se dirige a Jerusalén, la ciudad que mata a los profetas, y que ha sido escenario de tantos conflictos provocados e inesperados.

Por otro lado, en la perspectiva de Jesús quedan desterradas las imágenes pretéritas de la mitología babilónica y griega de la lucha entre los dioses y los hombres. Tal vez, el evangelista, cuya obra se dirige a un auditorio mayormente étnico cristiano<sup>75</sup> con presencia de grupos judeocristianos en menor número, quiere desterrar posibles influjos de las mitologías griegas, enfatizando el alcance universal de la salvación.

Pero Jesús, tampoco afirma una desconexión total de Dios de las calamidades descritas, es decir, no existe un simulado afán catequético que le salve las espaldas a Dios, desentendiéndolo de su actuar en y para con el mundo; Dios no está ausente de su creación<sup>76</sup>. La respuesta no es fácil, pero Dios quiere que los hombres se salven y acepten la oferta de salvación en Jesús, la respuesta es acoger la invitación con la conversión de la propia vida.

Entonces, cómo entender la invitación bajo la forma de la amenaza: ¿si no os convertís, todos pereceréis del mismo modo?

Se suele referir esta profecía conminatoria de Jesús, por haber sido pronunciada con motivo del destino de los galileos asesinados, a la fatalidad del temporal de los judíos en la catástrofe del año 70. Por seguir aferrados a su mesianismo político y rechazar a Jesús, que renunciaba a un poder de tal carácter, fueron los judíos víctimas de los romanos. Pero probablemente no agota esta interpretación el sentido de la amenaza de Jesús, que alude más bien a la reprobación de los judíos, a su exclusión final del reino de Dios.

<sup>75</sup> Cf. AGUIRRE R., Evangelios Sinópticos y Hechos, 356-357.

<sup>76</sup> Plantear un desentendimiento de Dios frente a su creación, sería como traer a colación ideas del mundo moderno. Así, frente a los cuestionamientos de la contingencia y las calamidades que afectan al hombre, mostrarían a Dios como una suerte de relojero que deja funcionando el mundo como una máquina sólo al principio para luego desentenderse del él. Tal idea es ajena al mensaje de Jesús que afirmaba: "Mi Padre trabaja hasta ahora, y yo también trabajo" en el episodio de la curación del parálítico de la piscina de Betesda (Jn 5, 1ss).

Más que una amenaza en sí, el acento está en negar la posibilidad de que acontezca la perdición. En efecto, el uso del verbo *perder, perderse* (apollumi) hace referencia a la temática de la perdición, entendida como la aniquilación o la desgracia que incluye de antemano también la ruina religiosa y moral<sup>77</sup>. A esta idea la tradición judeocristiana la asociará al juicio final en pleno sentido escatológico. En efecto, la perdición es un concepto contrapuesto a la salvación u oferta de vida eterna, se entendería como un fracaso total y definitivo, no sólo una disolución de la existencia física (como fue el caso de los galileos y jerosolimitanos), “sino el hundirse eterno en el hades, un destino mortal carente de esperanza”<sup>78</sup>.

En definitiva, es a partir de esta sección, la cual más que amenaza es una invitación a escuchar la palabra de Dios con arrepentimiento, a poner nuestra existencia en las manos de Dios y vivir la vida sin la soberbia de ser los dueños de nuestras vidas, sino que en medio de las vicisitudes estar siempre preparados. Desde esta representación, Jesús no asocia el acto de Pilatos como un instrumento de la ira divina, ni el desplome de la torre como desenlace de un destino fatal. Sino más bien Jesús cuestiona el pensamiento que pudiese ligar tales acontecimientos con la tendencia de asociar una mayor culpabilidad de los que murieron de esa forma como consecuencia del pecado. Sobre la culpabilidad de los galileos no se puede decir nada, sobre nuestra conciencia ante Dios sí sabemos cuál es nuestra realidad, y es ahí donde tiene plena cabida la invitación a aceptar el mensaje gratuito de la salvación ofrecida en Jesús y volver hacia Dios, en definitiva, la conversión.

Por la razón anteriormente expuesta, es absolutamente comprensible el lugar en que se ubican las tragedias, tanto de la ejecución de los galileos como del aplastamiento de los dieciocho jerosolimitanos (Lc 13, 1-5), dentro de la sección Lc 12, 35-57 en la cual Jesús llama a estar preparados<sup>79</sup> y, es la última exhortación al arrepentimiento que ilustra de manera dramática las consecuencias que trae consigo la falta de conversión.

<sup>77</sup> Cf. HANS H., *perder, perderse*, en COENEN L., *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*, vol. III, 333.

<sup>78</sup> Cf. OEPKE, ThWb I, 395 citado por HANS H., *perder, perderse*, en COENEN L., *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*, vol. III, 335.

<sup>79</sup> Lc 12, 40.48: También vosotros estad preparados, porque en el momento que no penséis, vendrá el Hijo del hombre. 41.Dijo Pedro: « Señor, ¿dices esta parábola para nosotros o para todos? ».

En efecto, el *pathos* o sentimiento que parece embargar a los personajes anónimos (tines) que traen la dramática noticia, que si bien más allá de la simplificación literaria del texto, mueve a inducir al lector que quienes portaban tales noticias, debían venir muy impactados, desconcertados, y con grandes cuestionamientos. A su vez, la comunicación de la noticia deja entrar el rumor de la posible razón de esas muertes. En efecto, el rumor o chisme, producto del “dicen” no es digno de aprobación puesto que es algo ímprobo o malo, a saber, la vinculación de las muertes a la culpabilidad. En el texto no se explicita dicha tesis, pero queda sobrentendida en las dos preguntas que Jesús formula en los versículos 2 y 4.

Así, el dramatismo de la noticia desastrosa es sustituida por el asombro que causan las palabras de Jesús: « *¿Pensáis (dokeo) que esos galileos eran más pecadores que todos los demás galileos, porque han padecido estas cosas? Y la respuesta no se deja esperar en un rotundo y definitivo “No”. Esta negación indica que tales sucesos han de ser interpretados y condicionados a una invitación a la conversión: “Os lo aseguro; y si no os convertís, todos pereceréis del mismo modo”*. Como se aprecia, Jesús no entra a juzgar las acciones rebeldes y terroristas contra Roma, sino que únicamente concluye que ante tales hechos, que no pueden ser explicados fácilmente, lo único que urge por hacer es convertirse.

Es interesante hacer notar que, una idea que se desglosa de la actitud de Jesús de no enjuiciar el proceder romano -omitiendo cualquier condena sobre Pilatos-, es negar toda posibilidad de una respuesta violenta, por ende, una auténtica conversión pasa necesariamente por la desaprobación de arrojar cualquier respuesta por la vía armada. En definitiva, Jesús sabe bien que cualquier acto de insurrección contra Roma, en la cual se podría situar la muerte de los galileos, terminaría de la misma forma, siendo aplastada rápidamente. Por último, en este proceder de Jesús podemos perfilar claramente su opción mesiánica lejos de cualquier mesianismo político propio de la apocalíptica judía y de los grupos nacionalista de la época<sup>80</sup>.

<sup>80</sup> Tal pretensión de un mesianismo nacionalista, es radicalmente rechazado, por parte de Jesús, por cuanto él lo consideró como una tentación de Satanás que debía ser rechazada. Cf. NOLAN A., *¿Quién es este hombre? Jesús, antes del cristianismo*, 175-176.

Quizá lo más desconcertante es que Jesús, para potenciar este llamado permanente a la conversión, trae a colación otro drama que escapa totalmente al ejercicio de la voluntad y acción de un tercero. Ya no se trata de la acción deliberada de matar a otro, como fue el caso de la ejecución de los galileos, sino de algo que escapa totalmente al control humano, la muerte accidental. Si bien es cierto, en ambos casos, la muerte es experimentada en una condición de pura pasividad, por cuanto el deceso ya no es percibido como un evento integrado al final de la vida. Así, como el anciano que ya sabe que sus días no son muchos, y que en cualquier momento se reunirá con los suyos. Una de las aspiraciones en la antigüedad es experimentar la muerte al final de una vida longeva, lo cual incluía en cierta forma una preparación para la muerte, pero frente a la desgracia o la catástrofe no se puede hacer nada, no se sabe cuándo acontecerá por lo que sólo cabe estar preparados. En efecto, en el caso de los galileos no es factible que ellos atisbaran tal trágico final. En cambio, Jesús sí sabe que sus acciones y palabras lo harán enfrentarse contra el poder religioso y político de Jerusalén<sup>81</sup> y asume con total entrega su destino en plena libertad.

Jesús repite nuevamente la pregunta “¿pensáis que eran más culpables que los demás hombres que habitaban en Jerusalén?”. Y la respuestas es siempre la misma: “No, os lo aseguro; y si no os convertís, todos perece-réis del mismo modo”. Se trata de la misma cláusula condicional<sup>82</sup> de los vv. 3 y 5, en la cual aparece la contraposición de los verbos *convertirse* y

<sup>81</sup> En este sentido, es interesante ver cómo el evangelio de Mc en la confesión de Pedro (Mc 8, 27-30) Jesús es develado como Kristos, es decir, Mesías, pero surge irremediamente la pregunta, ¿qué tipo de Mesías es?, ¿acaso es un mesías poderoso, cuyo perfil responde a un caudillismo guerrero y libertador?. No, simplemente para Mc es el Mesías sufriente que ha de padecer frente a las autoridades judías. Inmediatamente después de la confesión de Pedro viene el primer anuncio de la Pasión, “el hijo del hombre debe sufrir mucho y ser reprobado por los ancianos, los sumos sacerdotes y los escriba, ser matado (y resucitar a los tres días)”. Marco precisa que Jesús hablaba de esto abiertamente, sin tapujos, sin cobardías (8, 32) implícitamente esta actitud de Jesús no sólo revela el final de su ministerio sino que delata a quienes eran sus oponentes. Este es el Mesías del escándalo para Pedro, que derrumba las esperanzas de un pueblo oprimido (cf. Lc 24, 21: nosotros esperá-bamos que el iba a librar a Israel; pero con todas estas cosas, llevamos ya tres días desde que ya pasó) y sepulta las esperanzas del liberador político hace brotar la frustración y el enojo de Pedro, quien reprende a Jesús, pero inmediatamente Jesús aniquila cualquier lectura de caudillismo político de parte de sus discípulos que no son los pensamientos de Dios.

<sup>82</sup> Esta estructura es semejante a la que encontramos en Mt 18,3: y dijo: “Yo os aseguro: si no cambiáis y os hacéis como los niños, no entraréis en el Reino de los Cielos”.

*perderse*. La única variación de la sentencia está dada por el empleo de la palabra “semejante; parecido; de igual modo” (homoios) en el versículo 3 y el término “de igual manera; lo mismo” (hosautos) de menor frecuencia en Lc que el primer vocablo.

En relación, al llamado a la conversión, por parte de Jesús, el verbo utilizado en la oración condicional es el verbo *convertirse* o *arrepentirse* (metanoeo), uno de los tres verbos para expresar la idea de la conversión, el cual siempre alude a un proceso dinámico. En efecto, “cuando un hombre da una nueva orientación a su pensamiento y a su vida, ello va siempre ligado a un juicio sobre sus ideas o su comportamiento anterior”<sup>83</sup>. De allí que en la concepción neotestamentaria siempre el arrepentimiento, la penitencia y la conversión forman entre sí una simbiosis estrecha<sup>84</sup>.

Por otra parte, según el sentido dinámico del verbo *convertirse* cuando va acompañado del uso de preposición es diferente a cuando actúa de prefijo delante de verbos de movimientos y verbos de contenido espiritual. Indica un cambio en el contenido del verbo, *metanoeo* (con el entendimiento) ,significa *cambiar de modo de pensar, cambiar de idea o de opinión*. De aquí que, cuando el cambio de modo de pensar incluye el acontecimiento de que la opinión que se tema hasta ahora era equivocada o perversa, el verbo adquiere el sentido de *sentir arrepentimiento, lamentar*. En el griego pre bíblico, este grupo de palabras no tiene un significado tan preciso como el que adquieren en el NT los conceptos de *metanoeo* y *metanoia*. En el ámbito griego, este grupo no llega a designar una transformación radical del comportamiento total del hombre, un «arrepentimiento» o una «conversión» en sentido estricto, si bien aparecen ciertos componentes típicos de la conversión”<sup>85</sup>.

En este sentido, es plausible postular que, por cuanto la conversión implica un cambio de mentalidad, en Lc 13, 1-5 no sólo debiese ser entendida como un arrepentimiento exigido por Jesús frente a lo vulnerable de la vida, sino que tal transformación de la existencia conlleva un cambio de mentalidad que debiese traducirse como un abandono de ideas que res-

<sup>83</sup> LAUBACH F., Conversión, penitencia, arrepentimiento, en COENEN L., DTNT, vol. I, 331.

<sup>84</sup> LAUBACH F., Conversión, penitencia, arrepentimiento, en COENEN L., DTNT, vol. I, 331.

<sup>85</sup> GOETZMANN J., Conversión, penitencia, arrepentimiento, en COENEN L., DTNT, vol. I, 334.

tringen las calamidades a una causalidad providencial, tal como lo sostenía la retribución y, a su vez, desistir a la idea de la autosuficiencia con la cual era asumida la vida; de igual modo, en la demanda de la conversión deja cabida a la renuncia de cualquier acción por la vía armada contra el poder romano. Por el contrario, la nueva vida implicaría asumir la propia existencia con toda su riqueza y fragilidad desde una auténtica confianza en Dios, tal como la exige la invitación hecha por Jesús a aceptar el reino gratuitamente ofrecido.

Ahora bien, si se atiende a la estructura planteada en las dos preguntas que hace Jesús en los versículos 2 y 4: “pensáis que “fulanos” eran más pecadores/culpables que todos/los demás “fulanos”, ya en su formulación se constata una insuficiencia de pretender explicar las calamidades desde la idea de la retribución y la asociación del castigo a la culpa; al ser presentada bajo la forma de interrogante, poniendo en duda cualquier interpretación de causalidad en el rechazo, en la rotunda y certera negación.

La utilización de los términos en la construcción de la pregunta son muy parecidos, con la sola diferencia del empleo de pecadores para el caso de los galileos y, de deudores para el caso de los jerosolimitanos. La diferencia en estos dos términos radica en que bajo el concepto de *pecadores* se alude a aquel hombre que está bajo el pecado por cuanto ha transgredido los mandamientos. Esta idea es característica del judaísmo tardío, en la cual la concepción del pecado se orientaba más a dejar al descubierto la transgresión del cumplimiento formal de la ley, por cuanto su observancia se explicaba de manera más especulativa y casuísticamente<sup>86</sup>. Para muchos judíos contemporáneos de Jesús, estaba difundida la idea de que los gentiles no conocían los mandamientos de Dios y por ello todos eran considerados pecadores. En cambio, para el judío piadoso, la transgresión de los mandamientos y de las leyes era la síntesis del pecado. Así, “La idolatría, la impureza y el derramamiento de sangre son considerados como pecados imperdonables”<sup>87</sup>. Por eso, el procedimiento para enmendar el daño causado por causa de los pecados que se cometían sin darse cuenta estaba establecido en la expiación por medio del sacrificio, y los ritos de

<sup>86</sup> GÜNTHER W., *pecado* en COENEN L., DTNT, vol. III, 319.

<sup>87</sup> GÜNTHER W., *pecado* en COENEN L., DTNT, vol. III, 319.

purificación. Por otra parte, se consideraban consecuencias del pecado, la enfermedad, la muerte y la condenación eterna.

En cuanto a la consideración de los *deudores* (ofeiles), este término se entendía desde la obligación ante Dios expresada como una deuda. Paulatinamente, el judaísmo posterior, se encargó de consolidar la idea de entenderlo como una pérdida de un negocio, lo cual implicaba la idea de deudor o estar sometido al castigo; otra significación estaba asociada más a *estar obligado* por lo cual adquiriría la consideración de *retraso en el pago*, y de ahí a la idea de *pecado*. “El pecado ahora se comprende no ya como una desobediencia fundamental, sino como un retraso en el pago, que se puede saldar por medio de realizaciones que correspondan a lo que se debe”<sup>88</sup>. Desde el punto de vista formal, Jesús, como el judaísmo tardío, habla del hombre como de un deudor de Dios. La diferencia está en que Jesús no emplea la relación de compra-venta, como ocurre en el judaísmo tardío, como una realidad, sino como punto de comparación para expresar la relación con Dios, y en que, consiguientemente, asocia el concepto de culpa (*opheñema*), no ya con realizaciones de pago o con exigencias del mismo tipo, sino más bien con el perdón (*áphesis*).

Entonces, cabe interrogarnos sobre la condicionante que agrega Jesús al rechazo taxativo de interpretar la calamidad como causa efecto. El llamado a la conversión exige un cambio radical y constante, de lo contrario se corre el riesgo de perecer de la misma forma. Pero de qué habrá que arrepentirse: para responder es necesario revisar la estructura de las dos preguntas. Casi a modo de argumento socrático Jesús conoce la condición frágil del ser humano, no sólo por su condición mortal, sino especialmente por la fragilidad moral. En efecto, la experiencia del pecado somete a los hombres y mujeres a esa esclavitud, y en este sentido, el anuncio de Jesús sobre el Reino de Dios adquiere toda su densidad como mensaje liberador.

De allí que conviene revisar la noción de conversión desde esta perspectiva liberadora en Jesús. La conversión significa un cambio radical de la propia vida. En efecto, cuando un hombre o una mujer se convierten verdaderamente, le dan una orientación nueva a su pensamiento, surge una

<sup>88</sup> E. TIEDTKE E., LINK H.-G., *necesidad*, DTNT, vol. III, 150

nueva manera de ver la realidad, y en definitiva, a su vida, esto va siempre ligado a un juicio sobre sus ideas o su comportamiento anterior.

En el NT existen tres grupos de palabras que caracterizan los diferentes aspectos involucrados en el proceso de la conversión. Por un lado está, *volverse, convertirse* (epistrepho), *arrepentirse* (metamélomai y metanoeo; este último con el sentido de volverse a Dios. Mientras que epistrepho y metanoéo (los dos significan convertirse) aluden a la conversión del hombre, que presupone e incluye una transformación total de la existencia humana bajo la acción del Espíritu Santo. Más específicamente, metamélomai designa más bien la experiencia del arrepentimiento por la equivocación, la culpa, la falta o el pecado; tiene, pues, una orientación retrospectiva y no lleva necesariamente consigo una conversión del hombre a Dios. Por otra parte, el concepto más amplio es epistrepho, ya que incluye siempre la fe, mientras que el verbo metanoéo aparece a menudo junto a pisteúo: creer, que completa la idea expresada de conversión ligado a la fe en Jesús<sup>89</sup>.

¿Por qué estos relatos trágicos coronan la invitación a la conversión? En primer lugar, el mensaje de Jesús no es discurso religioso del terror, sino por el contrario es una invitación a una liberación de toda esclavitud del pecado, en último término, a vivir el mensaje evangélico de salvación expresado en la gratuidad de la salvación de Dios tal como lo ha expresado Jesús en su propia vida. Pero ¿cómo se expresa dicha invitación en relación a los sucesos dramáticos narrados en Lc 13, 1? Para Jesús, los seres humanos somos sus creaturas finitas, frágiles pero siempre imagen del Creador<sup>90</sup>, y por eso estamos llamados a ser protagonistas en su reinado. Así, se debe comprender que la propia existencia es ya un espacio y tiempo de gracia para volver nuestras vidas hacia Dios. Empero, lo más complejo en este caminar es desinstalar la idea de la autosuficiencia o falsa seguridad con la cual se asume muchas veces la propia vida. Esta actitud es totalmente contraria a lo más propio de nuestra condición creatural: ¿cuántas veces vivimos casi como endiosados aferrados a una falsa seguridad de una autosuficiencia sin saber si el próximo minuto podría ser el fin de nuestras vidas?. Por eso, los sucesos imprevistos, tanto la muerte de

<sup>89</sup> LAUBACH F., *Conversión* en DTNT, I, 333.

<sup>90</sup> Un Dios Creador siempre comprometido de su creación y creaturas (cf. Lc 12,22-29).

los galileos como el derrumbe de la torre con los jerosolimitanos aplastados, impactan no sólo por su crudeza sino por lo impredecible de los hechos, y tales desenlaces debieran conducir a pensar la existencia en su fragilidad y a estar preparados. En efecto, en ambos sucesos el relato lleva al lector a hacerlo pensar y a cuestionarse profundamente. Dicha controversia viene dada, principalmente, por las preguntas desconcertantes con las cuales Jesús arremete firmemente contra la teología de la retribución, la cual hacía incrementar la idea de la autosuficiencia del hombre y limitaba a su vez, la acción salvífica de Dios como una verdadera experiencia de gracia.

En definitiva, el texto deja ver que no puede desprenderse una relación de causalidad entre la falta y las tragedias, pero sí constituye un imperativo el que dichas calamidades se constituyen en una ocasión de reflexión sobre nuestra propia existencia motivando el cambio o conversión. De igual modo, se cuestiona toda aplicación mecánica del principio de la retribución (el gran problema del libro de Job) a las calamidades. Ahora, se interpreta que las desgracias ajenas pueden conservar su fuerza de amonestación. Así lo que para unos es desgracia, para otros sea escarmiento, y esto constituye un llamado a aprovechar el tiempo para arrepentirse pero lejos de cualquier lectura apocalíptica fatal de los hechos. No obstante, estas calamidades constituyen realidades que trastocan lo más profundo del ser humano, por cuanto nos conmueven por la inconsistencia de la vida y la incertidumbre del devenir, pero también plantean problemáticas anexas, tales como las relacionadas con el sufrimiento y el mal, que nunca dejan indiferente a nadie.

En síntesis, la posibilidad de hacer cuestionamientos a las ideas religiosas convencionales, tales como la tesis de la retribución y de cuestionar el propio estilo de vida, constituye una forma de reacción frente a un suceso imprevisto que puede arrebatar la vida de otras personas.

Una de las mayores tentaciones frente a aquello que nos perturba es sacar conclusiones apresuradas. En efecto, las interpretaciones apresuradas corren el riesgo de sucumbir a respuestas inmediatas de tinte fatalista o apocalíptica. Lo complicado de las reflexiones inmediatas, es buscar la causa del sufrimiento y del mal en un poder hostil al ser humano<sup>91</sup>. Lo ante-

---

<sup>91</sup> Sin la intención de profundizar en esta problemática de los poderes hostiles al ser humano, cabe preguntarse desde estas consideraciones sobre la significación de la temática de la demonología

rior, trae como consecuencias pensar en la divinidad asociada a imágenes dualistas o, que el hombre está a merced de las acciones arbitrarias de dioses. Tal construcción es semejante a la que propugnaron los griegos en la antigüedad y que estaba intrínsecamente asociada a la idea de tragedia.

Pero ¿qué imagen de Dios se desprende de las palabras de Jesús en Lc 13, 1-9? Primero, él no se afana en un discurso apologético que juzgue la falta de responsabilidad de Dios en estas acciones, pero es categórico en rechazar cualquier asociación entre la fatalidad y la acción de Dios. Segundo, de manera explícita el relato pone en relieve la vulnerabilidad de nuestra existencia que debiera motivarnos a asumir la vida desde una actitud de menor arrogancia y mayor confianza en Dios. Por último, considerar el presupuesto de la teología de la creación desde el incondicional compromiso de amor de Dios para con los hombres expresado en el anuncio del Reino de Dios.

En efecto, una imagen que ratifica la concepción de un dios que hace caer la desgracia sobre unos y bendice a otros, inevitablemente cuestiona la idea de una creación bondadosa de parte de Dios, dejando cabida un dualismo o a la entrada al intervencionismo de la tragedia en el destino humano<sup>92</sup>.

---

en los sinópticos. Jesús cuando expulsa los demonios no lo hace desde una comprensión dualista de la realidad sino desde la confrontación sobre toda acción que se oponga al reino de Dios. Y en lo que compete al texto de Lc 13, 1-5 está totalmente ausente cualquier intervención supramundana.

<sup>92</sup> Frente a esto, existe el llamado desde la reflexión teológica actual a repensar la creación. En efecto, tal como indica Torres Queiruga, existe la necesidad de repensar la idea de creación, en cuanto esta no sea entendida como *no-dualismo* y *no intervencionismo*, es decir, siempre es importante afirmar que en la creación “se revela en su carácter único de iniciativa absoluta, con una transitividad infinita que nace del amor y que, por lo mismo, se dirige a la afirmación de la criatura *en y por sí misma* (el llamado del autor a repensar la creación). Esto quiere decir, sin buscar el propio provecho ni exigirle nada a cambio, sino volcada en la búsqueda de su realización y plenitud, tal como acontece en la experiencia de Jesús de Nazaret -la gran «parábola de Dios» en nuestro mundo-, deberíamos decir que, paradójicamente, Dios nos crea no «para ser servido», sino para servirnos Él a nosotros (cf. Mt 20,28). Por eso, nace una consecuencia decisiva: “La *ruptura de todo dualismo natural-sobrenatural*, e incluso sagrado-profano. Puesto que todo viene de Dios, *todo* puede y debe ser vivido como acogida y afirmación de su acción creadora. Cuanto ayude a la verdadera realización de la realidad creada, material o espiritual, científica, social, moral o religiosa... responde al designio creador y constituye, *idénticamente*, la alegría del Creador por el bien de sus criaturas y el bien de éstas como afirmación del propio ser y realización del designio divino”. TORRES QUEIRUGA A, *Fin del cristianismo premoderno. Retos hacia un nuevo horizonte*, Bilbao 2000, 31.

El amor de Dios queda de manifiesto en la parábola de Jesús al narrar la oportunidad que se le concede a la higuera estéril para que dé frutos, en dicha narrativa sobresale la imagen del dueño de la vid que otorga un indebido plazo al improductivo árbol, si bien es importante, la petición o el ruego del viñador para prolongar la existencia del aletargado árbol. A lo anterior, se agrega que se realizarán todas las acciones para abonar la tierra y mejorar la producción, pero es en definitiva la higuera quien está llamada a dar fruto<sup>93</sup>. Por eso, cualquier idea de intervencionismo divino está soterrada desde la perspectiva de la libertad. En efecto, desde esta perspectiva se comprende que carece de sentido cualquier «*intervencionismo*» divino: no por el defecto de un dios ausente y deísta, sino por el maravilloso exceso de un amor siempre en acto, de un Padre que «trabaja siempre» (Jn 5,17).

Por otra parte, constatamos un llamado a ser conscientes del rol que desempeña la libertad en nuestras vidas; libertad que se ha de entender desde el llamado a la conversión sincera que tiene como consecuencia los frutos del arrepentimiento.

En efecto, la vida humana, tal como es expuesta en el relato lucano, si bien está la posibilidad de que acontezcan hechos que escapen totalmente al control de quienes son ilustrados como “víctimas” pasivas de aquellos eventos que hasta les pudiese costar la vida, no resta la responsabilidad que ellos han tenido sobre sus propias vidas en lo que respecta a hacer factible la posibilidad de un cambio permanente. Dicho de otra forma, sin la colaboración humana nada puede suceder en el reino de la libertad. Pero el hombre no queda obligado a una imperiosa tarea de conversión, sino que lo extraordinario de este proceso, es que aquel esfuerzo está siempre precedido y acompañado de un desborde, de la presencia activa y amorosa, inscrito en su acción más amplia y poderosa, que invita sin obligar y mueve sin forzar. De esta forma, hacer es consentir, pero consentir es ha-

<sup>93</sup> En el análisis que realiza Jacques Dupont esta parábola es clasificada entre aquellas en las cuales se vincula el actuar de Dios con el actuar de Jesús y, más precisamente, en las parábolas en las cuales Jesús invita a los oyentes a reconocer en la situación novedosa creada por su ministerio, la acción mediante la cual Dios inaugura su Reino. En la Parábola de la higuera estéril: “Para Jesús el momento presente es aquel esfuerzo intentado por Dios para salvar a los pecadores del desastre, y el ministerio de Jesús es parte vital de este esfuerzo. Curiosamente este relato ha recibido escasa atención de parte de Dupont. Cf. PÉREZ-COTAPÓS E., *Parábolas: Diálogo y Experiencia. El método parabólico de Jesús según Dom Jacques Dupont*, Santiago 1991, 130, 197.

cer de verdad.<sup>94</sup> La paciente espera y las acciones colaborativas de Dios se plasman en la espera paciente del dueño de la higuera, que espera que ésta pueda dar frutos de conversión.

### **A modo de conclusión**

La perícopa de Lc 13, 1-9 constituye una perícopa de material propiamente lucano inserto en las temáticas de los capítulos 12 y 13 del tercer evangelio: estar preparados y acoger la invitación a la conversión hecha por Jesús. Para realizar este acometido, el autor real recurre al recurso literario del relato rumor para posteriormente introducir el llamado a la conversión. Por medio del rumor se plantea la interrogante de si la muerte intencionada de los galileos y la muerte accidental de los jerosolimitanos es consecuencia de los pecados. Jesús rechaza tajantemente esta interpretación, indicando que no existe una razón de causalidad en las diversas muertes ni son mecanismo de terror para llamar a la conversión. Sobre la historicidad de los acontecimientos narrados en los versículos iniciales sólo se puede especular algunas ideas.

No obstante, la riqueza de esta perícopa radica en su vigencia para cuestionar ciertos pensamientos o formas de interpretar las desgracias, que aún resuenan en nuestro tiempo presente y que distan enormemente de la experiencia religiosa de Jesús y del Dios misericordioso predicado por él.

Los versículos iniciales constituyen, de igual modo, una clave de lectura para la parábola de la higuera. Esta parábola (13,6- 9) ofrece al árbol una nueva oportunidad de dar fruto antes de ser cortado. Muchos se han preguntado si no tenemos aquí una forma lucana benevolente de la maldición de la higuera en Mc 11,12-14.20- 23 y Mt 21,18-21, es decir, un milagro convertido en parábola. Por otra parte, esta parábola puede clasificarse como parábola que enseña respecto a la crisis que provoca el reinado venidero<sup>95</sup>. No obstante,

<sup>94</sup> Cf. TORRES QUEIRUGA A., *Fin del cristianismo premoderno. Retos hacia un nuevo horizonte*, Bilbao 2000, A 31.

<sup>95</sup> Otras parábolas de este tipo son la parábola de las señales de los tiempos (Lc 12,54-59); el dicho parabólico respecto al ojo como la lámpara del cuerpo (Lc 11, 34-36); la parábola de los niños que juegan en la plaza (Lc. 7,31-32); A. M. Hunter, *Interpreting the Parables* [Interpretando las parábolas], pp. 75, Algunas de las otras son: la parábola del rico insensato (Luc. 12, 16-20); el

al igual que los versículos iniciales este fragmento, que es propio de Lucas, consta de dos partes que, ciertamente, es el mismo evangelista quien las ha unido<sup>96</sup>. En el primero de los fragmentos, es el rechazo de Jesús a toda teología de la retribución y a leer las catástrofes como castigo. Tanto el destino de los galileos ejecutados como la muerte de los aplastados por la torre de Siloé constituían para sus conciudadanos un difícil sufrimiento, pues, según la creencia antigua de la recompensa, cualquier sufrimiento era castigo de una culpa. Por eso surgía la pregunta de si aquellos desdichados eran, en realidad, tan grandes pecadores como para merecer un castigo tan enorme. Jesús manifiesta en ambos casos que ellos no eran ni mejores ni peores que sus conciudadanos. Y en ambos casos añade la frase siguiente: «Todos vosotros pereceréis también, si no os enmendáis» (v. 3.5). Como pecadores, todos están amenazados por el tribunal, pero la conversión es lo único que les puede permitir escapar del juicio aniquilador.

El segundo fragmento de la perícopa lucana es una parábola, cuya interpretación y aplicación deja Jesús a sus oyentes. En el contexto de la explicación anterior no era difícil comprender su significado. El dueño de la viña había plantado también en ella una higuera. Después de tres años no produce fruto (más exactamente, después de seis años, pues según el Lev 19, 23 no se podían comer los higos de una higuera recién plantada, durante los tres primeros años). Es claro que la higuera es estéril. Por eso el propietario manda arrancarla, porque lo único que va a hacer es privar a las sustancias nutritivas a las viñas próximas a ella. Pero el jardinero pide al dueño ofrecer todavía una última oportunidad al árbol; él cavará la tierra a su alrededor y echará abono, una medida realmente innecesaria, porque una higuera no necesita atención alguna especial. El jardinero intenta, pues, hacer todo lo posible. Si, a pesar de todo, la higuera sigue sin dar fruto, la arrancará. Así

---

dicho parabólico de la idea de que el reino ha venido en Jesús; los hombres tienen que responder con el arrepentimiento y la fe. Es un momento de decisión, la más importante decisión de la vida. Es interesante notar cuántas de las parábolas que se refieren a la crisis del reino se hallan en el Evangelio de Lucas. La parábola de la higuera estéril no es la excepción. Es más, esta parábola se halla *únicamente* en el Evangelio "gentil". El hecho de que varias de las parábolas aludidas censuren fuertemente la incredulidad y la terquedad de algunos de los líderes judíos el Cristo del reino, explica algo de, por lo menos, uno de los motivos del evangelista.

<sup>96</sup> KEMMER, A., *Les hablaba en Parábolas. Cómo leerlas y entenderlas*, Santander 1981, 41.

es como acaba la parábola. Los oyentes tienen que preguntarse a sí mismos cómo respondió el dueño a la petición del jardinero.

En definitiva, siempre frente a las tragedias que están inmersas en la vida frágil surge la pregunta: ¿Cómo debe «interpretar» el lector la interpretación hecha por Jesús de las dos catástrofes? Por una parte, Jesús dice que no hay que *ver* en ellas un castigo de Dios. Por otra, afirma: “si no os convertís, pereceréis de la misma manera”. ¿Qué significa este «de la misma manera»? ¿Que Dios castiga? No, aunque las catástrofes nos recuerdan que vivimos en un mundo lleno de peligros, Ahora bien, ¿hay mayor desgracia que perder la vida sin haberse adherido a la Buena Nueva mediante una verdadera conversión, como ocurre en el caso de los galileos o de los habitantes de Jerusalén? Para Lucas, esta palabra de Jesús, sin duda, ilumina el caso extremo de la ruina de la ciudad de David del año 70 que tuvo dimensiones catastróficas para todo el judaísmo de la época.

La pervivencia del mensaje contenido en la perícopa de Lc 13, 1-9 permite reflexionar sobre las consecuencias de la catástrofe como drama interperante que irrumpe impredeciblemente en la existencia humana, y a su vez, se constituye en ocasión importante de invitación a la reflexión, o al cambio tanto individual como comunitario o, desde otra esfera de comprensión de la realidad, desde una lectura creyente, a lo que podemos llamar conversión (metanoia) la cual no sólo se circunscribe en un sentido religioso, sino que abarca una amplitud de otras dimensiones humanas. Pero tal invitación se desprende de una teología desde el Dios de Jesucristo que siempre espera ,como el dueño de la higuera.

Javier Enrique Cortés Cortés  
Departamento de Teología  
Universidad Católica del Norte  
Sede Coquimbo  
jcortes@ucn.cl

## **Bibliografía.**

- AGUIRRE MONASTERIO, R.; RODRIGUEZ CARMONA, A., *Evangelios Sinópticos y Hechos de los Apóstoles*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 1992, 404 pp.
- BAR-EFRAT S., *El arte de la narrativa en la Biblia*, Cristiandad, Madrid 2003, 289 pp.
- BOVON, F., *El evangelio según San Lucas*, Sígueme, vol. III Salamanca 1995.
- BROWN, R., *Introducción al Nuevo Testamento*, vol I, Trotta, Madrid 2002, 530 pp.
- BROWN R., *Comentario Bíblico San Jerónimo*, vol. III, Cristiandad, Madrid 1972.
- BULTMANN, R., *Historia de la tradición sinóptica*, Sígueme, Salamanca 2000, 493 pp.
- COENEN, L.; BEYREUTHER, E.; BIETENHARD, H., *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1990, vol I-IV.
- DANIELS JR. J., *Gossip in John's Gospel and the Social Processing of Jesus's Identity*, *Journal Early Christian History* vol. 1, nº 2, 2011, 10.
- DUNN, J., *Redescubrir a Jesús de Nazaret. Lo que la investigación sobre el Jesús histórico ha olvidado*, Sígueme, Salamanca 2006, 109 pp.
- FITZMYER J., *El evangelio según san Lucas*, vol. III, Cristiandad, Madrid 1987.
- FRICKE, R., *Las parábolas de Jesús*, Mundo Hispano, Colombia 2005, 280 pp.
- GUIJARRO S., *La orientación cristológica de la tradición sobre Jesús*, ESTUDIOS ECLESIASTICOS, vol. 85 (2010), 287-308.
- GNILKA J., *Jesús de Nazareth. Mensaje e historia*, Herder, Barcelona 1993, 399 pp.
- JEREMÍAS, J., *Jerusalén en tiempo de Jesús*, Cristiandad, Madrid 1977, 409 pp.
- LOFTUS, F., *The Anti-Roman revolts of the Jews and the Galileans*, En *The Jews Quarterly Review*, vol. 68, nº 2, October 1977, 78-98.
- MARGUERAT, D., BOURQUIN, Y., *Cómo leer los relatos bíblicos. Iniciación al análisis narrativo*. Presencia Teológica 106, Sal terrae, Santander 2000, 325 pp.

- MATEOS, J., CAMACHO, F., *El horizonte humano. la propuesta de Jesús*, Ediciones el Almendro, Madrid 1988, 200 pp.
- NOLAN, A., *¿Quién es este hombre? Jesús, antes del cristianismo*, Sal Terrae, Santander 1981, 232 pp.
- PAGOLA J. A., *Jesús. Aproximación histórica*, PPC, Madrid 207, 539 pp.
- PAUL, A., *El mundo judío en tiempos de Jesús*, Cristiandad, Madrid 1982, 265 pp.
- PÉREZ-COTAPOS E., *Parábolas: Diálogo y Experiencia. El método parabólico de Jesús según Dom Jacques Dupont*, Anales de la Facultad de Teología, Vol. XLII, Santiago 1991, 130, 197.
- PIKAZA, X., DE LA CALLE, F., *Teología de los evangelios de Jesús*, Sígueme, Salamanca 1977, 505 pp.
- PENNA, R., *L'ambiente storico culturale delle origini Cristiane*, EDB, Bologna 1984.
- RAVASI, G.F; ROSSANO, P.; GIRLANDA, A., *Nuevo Diccionario de Teología Bíblica*, Ediciones Paulinas, Madrid 1990, vol. I-II.
- ROBINSON, W.C., "The theological context for interpreting Luke's travel narrative (9,51ss)" en *Journal of Biblical Literature* 79 (1960).
- SAULNIER, C., voz, *Poncio*, En BOGAERT P.-M. Y OTROS, *Diccionario enciclopédico de la Biblia*, Herder, Barcelona 1993, 1230.
- SCHMID, J., *El evangelio según Lucas*, Herder, Barcelona 1965, 525 pp.
- TORRES QUEIRUGA, A., *Fin del cristianismo premoderno. Retos hacia un nuevo horizonte*, Bilbao 2000, 216 pp.
- VAN TREEK, M., *Acto de lectura y teología. Ensayo a propósito del lector en Génesis 1-3*. En *AISTHESIS* nº 52 (2012), 149-174.