

MERITOCRACIA Y APOROFOBIA EN UNA LECTURA CONTEXTUAL DE LUCAS 16

Olga Gienini

Centro de Estudios de Historia del Antiguo Oriente,
Pontificia Universidad Católica Argentina, Buenos Aires
gieninioa@uca.edu.ar

 <https://orcid.org/0000-0002-9583-2787>

Resumen: Evocando la celebración de *Sukkot*, ocasión en la que el judaísmo renovaba anualmente su Alianza con Dios, el redactor evangélico desarrolla dos parábolas sobre el destino universal de los bienes, critica la meritocracia de los fariseos y condena el desprecio a los pobres que ella conlleva. En este contexto, una serie de figuras como un administrador supuestamente injusto, un “señor” que alaba su comportamiento, unos fariseos amantes del dinero, un rico desaprensivo y un pobre marginal, muestran diversos aspectos de la justicia divina, el juicio final y la dimensión escatológica de las bendiciones y maldiciones asociadas a la Alianza.

Palabras clave: Evangelio de Lucas. Parábolas. Destino universal de los bienes. Meritocracia. Aporofobia. Alianza. Liturgia judía.

Meritocracy and Aporophobia. A Contextual Reading from Luke 16

Abstract: Evoking the celebration of *Sukkot*, the occasion in which Judaism annually renewed its Covenant with God; the Gospel’s writer develops two parables about the universal destiny of goods, criticizes the meritocracy of the Pharisees and condemns the contempt for the poor that it entails. In this context, several figures as a supposedly unjust administrator, a “lord” who praises his behavior, some money-loving Pharisees, an unscrupulous rich man and a marginal poor, offer different views about divine justice, the final judgment and the eschatological dimension of the blessings and curses of the Covenant.

Keywords: Gospel of Luke. Parables. Universal destiny of goods. Meritocracy. Aporophobia. Covenant. Jewish liturgy.

1. Introducción

El destino universal de los bienes desarrollado por la Doctrina Social de la Iglesia¹ y retomado por el papa Francisco en su magisterio de los últimos años², ha encontrado ecos de todo tipo en la sociedad actual, muchos de aceptación y otros de franco rechazo especialmente en sectores donde el capitalismo está más arraigado y el derecho a la propiedad privada es considerado un bien inalienable. En una sociedad capitalista, cuestionar lo absoluto de la propiedad privada resulta (cuanto menos) irritante para los núcleos de poder. Ellos utilizan los medios de comunicación dominantes como brazos propagandísticos de una ideología que reivindica la propiedad privada como bien absoluto y fomenta la “meritocracia” proponiéndola como paradigma ético de la praxis ciudadana.

Según la Real Academia Española, meritocracia remite a un “sistema de gobierno en que los puestos de responsabilidad se adjudican en función de los méritos personales.” Sin embargo, la meritocracia no solo tiene que ver con el arte de gobernar, es más bien un sistema de creencias que ubican al mérito como el parámetro por excelencia para premiar y castigar a alguien, elegirlo o desecharlo para tal o cual tarea, considerarlo exitoso o no; un sistema donde la riqueza poseída es un índice del logro individual; un sistema retributivo que no siempre es acorde a la justicia social³.

Surge entonces una pregunta ¿Qué ocurre cuando la idea de meritocracia está tan naturalizada en la sociedad de modo que extiende su lógica a otros ámbitos de nuestra cultura y creencias? ¿Acaso este sesgo no afecta la forma de entender nuestra fe, influye sobre el modo de comprender (o

¹ “El *derecho a la propiedad privada*, adquirida o recibida de modo justo, no anula la donación original de la tierra al conjunto de la humanidad. El *destino universal de los bienes* continúa siendo primordial, aunque la promoción del bien común exija el respeto de la propiedad privada, de su derecho y de su ejercicio”. CIC 2403.

² “El derecho a la propiedad privada solo puede ser considerado como un derecho natural secundario y derivado del principio del destino universal de los bienes creados, y esto tiene consecuencias muy concretas que deben reflejarse en el funcionamiento de la sociedad”. *Fratelli Tutti* 120.

³ “Esta versión renovada y expansiva de la justicia social como meritocracia... se basa en una idea de *mérito de apropiación*. Se trata de una noción algo desvirtuada del mérito, comprometida con el reconocimiento de los poderes de disposición económica de los individuos y de sus capacidades diferenciales de consumo. Esta versión de la justicia social como meritocracia le adjudica una centralidad normativa determinante a los derechos concretos de propiedad privada y de herencia”; copiado del artículo: “La meritocracia y la idea de justicia social” de Esteban Torres publicado en el diario *Página 12* en su edición del 13/4/2021.

no) nuestros textos sagrados, condiciona nuestra experiencia de Dios en las celebraciones litúrgicas y tergiversa ciertas categorías teológicas como la pobreza y la Alianza”⁴

Una consecuencia concreta de esta ideología se trasluce en el título que algunas ediciones bíblicas dan a la parábola de Lc 16,1-8 pretendiendo introducir allí la temática del dinero y caracterizando a uno de los personajes como “el administrador infiel” (BJ, NKJV y otras) ¿Infiel a qué o a quién? No hay explicación alguna en las notas a pie de página pero el título muestra cómo los prejuicios no son inocuos al momento de entender estos textos ya que supeditan su comprensión a la lógica del dinero. Según estos mismos editores, el “capítulo (Lc 16) reúne dos parábolas y varios *logia* de Jesús referentes al buen y mal uso del dinero”⁵. El peligro es que en una cultura capitalista estos rótulos son naturalizados por un lector acríptico que no puede entender la praxis del administrador ni el posterior encomio de Jesús: “El señor alabó al administrador injusto porque había obrado astutamente” (Lc 16,8).

El presente estudio, enmarcado en una lectura contextual de los textos bíblicos, no intenta ser un análisis exhaustivo de Lc 16, sino ofrecer al lector algunos elementos que, en consonancia con lo antes planteado, lo ayuden a comprender mejor los límites que ciertas categorías como la meritocracia y la lógica del dinero imponen a su lectura.

2. Alianza y liturgia

Liturgia y fe siempre fueron de la mano y no se pueden dissociar de la comprensión de los textos bíblicos. En el evangelio de Lucas esto no es una excepción, baste recordar que el comienzo de la vida pública de Jesús se desarrolla en una sinagoga durante la celebración del *shabat* cuya *haftará* (lectura profética) corresponde a un pasaje del libro de Isaías donde se anuncia el comienzo de un año jubilar (cf. Is 61,1-2 y Lc 4,16-30). De este modo, el redactor evangélico configura a Jesús como un judío observante del *shabat* y conocedor de los textos bíblicos que se leían durante las cele-

⁴ “Sugerir que la interpretación bíblica contemporánea no está influenciada por la lógica del capitalismo global es lo mismo que sugerir, por ejemplo, que se puede entender, digamos, a Friedrich Schleiermacher aparte del Romanticismo, o quizás, que el apóstol Pablo no fue influenciado por las ideas y expectativas del propio imperio romano”. WORTHINGTON, *Reading the Bible*, 9-10.

⁵ Cita textual de la nota al pie de la Biblia de Jerusalén (1975) sobre el contenido de Lc 16.

braciones judías. Por eso es necesario desarrollar e incorporar esta mirada en el análisis de los textos lucanos.

El destino universal de los bienes forma parte de la fe de Israel y hunde sus raíces en el pensamiento judío antiguo y en el cristianismo de los primeros siglos que proclamaban en su fe y celebraban en su liturgia que la tierra tiene un solo dueño y ese es el Señor: “porque del Señor es la tierra y todo lo que hay en ella” (Sal 24,1; 1 Cor 10,26). Según esta fe, es parte del designio divino que el ser humano, creado a imagen y semejanza de su Creador, sea también administrador (no dueño) de los bienes creados (cf. Gn 1,28-30)⁶. De Él recibió la misión de regir el orbe no de un modo absoluto sino sometido al control divino⁷, rigiendo como un “rey vasallo bajo la autoridad del Creador y obligado a dedicar su reino al Gran Rey”⁸. Esta misión de regir el orbe y administrar sus bienes se sustenta en una relación de Alianza gratuita establecida entre Dios y el ser humano y fundada en la comunión entre ambos ya que fue forjado a imagen y semejanza de Aquel quien le dio el ser. Esta Alianza, garantizada por las bendiciones que acompañan su misión originaria (Gn 1,28), es una Alianza perpetua entre Dios y Adán⁹ que continuará vigente pese a las transgresiones (cf. Gn 8,21-9,17; Os 6,7) de Israel, pero que será renovada una y otra vez a lo largo de la historia (Noé, Abraham, Moisés, Josué, David); una Alianza cuya expresión plena se realizará en Cristo, la encarnación del Nuevo Adán, “Imagen del Dios invisible, Primogénito de toda la creación” (Col 1,15).

El pueblo de Israel, elegido para configurarse como ese primer Adán, aprendió a lo largo de su historia que el mandato de regir la tierra no le garantiza su posesión ni mucho menos su propiedad; comprendió que la bendición originaria solo revelará su eficacia cuando Israel se configure como un buen administrador de los bienes que le fueron confiados para llevar a cabo su misión originaria.

⁶ “Al comienzo Dios confió la tierra y sus recursos a la administración común de la humanidad para que tuviera cuidado de ellos, los dominara mediante su trabajo y se beneficiara de sus frutos (cf. Gn 1, 26-29). Los bienes de la creación están destinados a todo el género humano”. *CIC 2402*

⁷ DUMBRELL, *Covenant and Creation*, 60.

⁸ KLINE, *Kingdom Prologue*, 39-40.

⁹ Esta “Alianza con Adán” que surge desde los primeros capítulos del libro de Génesis ya ha sido planteada y desarrollada por varios autores bajo los nombres de “Alianza con la creación”, “Alianza de las obras”, “Alianza de vida”, “Alianza en el Edén”, y otros. Para un listado más completo ver el artículo de Gonzalez Jr., “The Covenantal Context of The Fall”.

La teología de la Alianza, como la de la elección, es totalmente teología del pueblo del Señor. Adoptado por el Señor y hecho hijo suyo (cf. Ex 3,10; 4,22-23), Israel recibe la orden de vivir en relación exclusiva y en total compromiso con él. Así pues, la noción de Alianza se opone, por su misma definición, a la falsa convicción según la cual la elección de Israel garantizaría automáticamente su existencia y su bienestar. La elección debía ser comprendida más bien como una vocación que Israel debía realizar en su vida como pueblo. El establecimiento de una alianza exigía una elección y una decisión tanto por parte de Israel como por parte de Dios¹⁰.

De este modo, las bendiciones originarias (Gn 1,28) de ningún modo implican un cheque en blanco que el Creador entrega a su creatura para así darle poder absoluto sobre la creación o garantizar el éxito de sus obras; estas bendiciones son expresión de una promesa asumida por Dios para que el ser humano sea capaz de realizar su misión originaria solo si permanece en comunión con el Creador.

La liturgia judía elaboró diversos aspectos de esta Alianza con celebraciones como *Sukkot* o la Fiesta de las Chozas (cf. Lv 26,33-44), el Año Sabático y especialmente el Año Jubilar (cf. Lv 25,1-17; Dt 15,1-18). En ellas, Israel debía aceptar que el valor de la propiedad variase de acuerdo a un ciclo de 49 años al fin del cual la tierra reposaba, brindaba su cosecha gratuitamente, se libraban a los esclavos de la servidumbre y se condonaban las penas a los cautivos. Era por tanto Ley para Israel que la posesión de la tierra fuera un bien relativo, que los frutos que la tierra produjese no dependían siempre del trabajo realizado y que la libertad humana no estaba restringida a los límites de la justicia terrenal ya que Dios era fuente de toda propiedad, derecho y justicia¹¹.

A cambio de la radical experiencia de liberación y de perdón desarrollada en la liturgia, Dios exigía fidelidad absoluta y asistir al prójimo con generosidad. Así lo establecían expresamente las normas del Año Sabático que citamos aquí siguiendo el texto del libro de Deuteronomio:

En esto consiste la remisión. Todo acreedor que posea una prenda personal obtenida de su prójimo, le hará remisión; no apremiará a su prójimo ni a su hermano, si se invoca la remisión en honor de Yahveh. Podrás apremiar al extranjero, pero a tu hermano le concederás la remisión de lo que te debe. Ciertamente que no debería haber ningún pobre junto a ti, porque Yahveh te otorgará su bendición en la tierra que Yahveh tu Dios te da en herencia para que

¹⁰ Documento de la Pontificia Comisión Bíblica (2002), *El pueblo judío y sus escrituras sagradas en la Biblia cristiana*, 37.

¹¹ "El Año Sabático... y el Jubileo... tienen su fundamento en la misma idea básica de la tierra como propiedad de Dios. Ambas instituciones marcan el comienzo de una legislación social". KRÜGER, "Teología bíblica contextual", 200.

la poseas, pero solo si escuchas de verdad la voz de Yahveh tu Dios cuidando de poner en práctica todos estos mandamientos que yo te prescribo hoy... Si hay entre los tuyos un pobre, un hermano tuyo, en una ciudad tuya, en esa tierra tuya que va a darte el Señor, tu Dios, no endurezcas el corazón ni cierras la mano a tu hermano pobre. Ábrele la mano y préstale a la medida de su necesidad (Dt 15,1-5.7-8).

Es sugestivo que esta dimensión social del Año Sabático (y del Jubileo), sea resaltada en el libro del Deuteronomio pero esté ausente en el libro de Levítico (Lv 25,1-7) siendo este último el más citado para explicar los orígenes de la fiesta. El mismo libro establece que en el Año Sabático, durante la celebración de *Sukkot*, sea renovada la Alianza y sean leídos los dos testimonios de la misma, la Ley (Dt 31,10-11) y el Cántico de Moisés (cf. Dt 31,19-27) que expresaban los compromisos asumidos por ambas partes y las consiguientes bendiciones y maldiciones que ello conlleva como ocurría en otros tratados similares de Antiguo Oriente Medio.¹²

Esta celebración estuvo vigente en Palestina durante el período del Segundo Templo y en la liturgia de la comunidad de Qumram según varios testimonios allí encontrados¹³. En tiempos de Jesús, *Sukkot* seguía celebrándose en el templo de Jerusalén donde los judíos confluían en peregrinaciones (cf. Jn 7,2.14).

Creo importante resaltar en nuestro análisis las categorías de Alianza y Jubileo ya que ellas ocupan un lugar de privilegio en la cristología lucana. Por ejemplo, el cántico de Zacarías entiende el nacimiento de Jesús como cumplimiento de las promesas de la Alianza (Lc 1,72) y otro tanto ocurre con la plegaria de Simeón quien aguardaba la Consolación de Israel (Lc 2,25).¹⁴ Por otra parte, la celebración jubilar estaba asociada a la llegada del Mesías quien daría cumplimiento a las promesas de liberación según lo anunciado en el libro de Isaías (Is 61,1-2 // Lc 4,18-19)¹⁵.

Todas estas referencias a la Alianza y al Jubileo se condicen con una audiencia judía implícita a quien también estaba destinada la Buena Nueva del Reino en este evangelio.¹⁶

¹² GIENINI, "El Cántico de Moisés (Dt 32)".

¹³ RUBENSTEIN, "An Eschatological Drama", 64-68.

¹⁴ El tema de la Consolación de Israel será retomado en el punto 6.

¹⁵ ESLER, *Community and Gospel in Luke-Acts*, 181.

¹⁶ FUSCO, "Luke-Acts and the Future of Israel", 3.9.

3. Las dos parábolas de Lc 16

El capítulo 16 del Evangelio de Lucas contiene dos parábolas cuya temática pareciera girar en torno a las riquezas, subrayando el interés lucano particular por estos temas.¹⁷ La primera comprende los vv. 1-13 y contiene elementos propios de la redacción lucana (L)¹⁸ y solo el v. 13 tiene su paralelo sinóptico (Mt 6,24). La segunda comprende los vv. 19-31 y también contiene pasajes solo elaborados en este evangelio. Ambas están separadas por críticas a la avaricia farisaica (vv. 14-15) y máximas sobre la ley (vv. 16-17) y el divorcio (v. 18), compartiendo material con otros evangelios, especialmente Mateo.

Aunque no son introducidas como tales, la mayoría de los comentaristas las consideran parábolas apoyándose en la tradición interpretativa previa¹⁹. El uso de este género literario ubica al lector como un interlocutor activo, exigiéndole una instancia de evaluación personal. El texto funciona como un espejo *de*, y *en* su intimidad, convocándolo a un momento de reflexión donde no solo se juzga a sí mismo, también se siente juzgado por Dios²⁰, y así está obligado a definir su posición como cristiano²¹.

3.1. Lc 16,1-13 ¿Un administrador infiel?

3.1.1. *Un conflicto de intereses*

El comienzo de la primera parábola presenta un conflicto de intereses entre dos personajes, un hacendado que vivía en abundancia (*ên ploúsios*) y su administrador (*oikonómos*) acusado de malgastar sus bienes (Lc 16,1)²².

¹⁷ ESLER, *Community and Gospel in Luke-Acts*, 169.

¹⁸ FITZMYER, *El evangelio de Lucas III*, 149.

¹⁹ Aunque algunos consideran la primera como una “ semejanza desarrollada en forma narrativa ” (Bultmann) o una “ narración en forma de parábola ” (Dibelius), habiendo más consenso sobre la segunda; FITZMYER, *El evangelio de Lucas III*, 694.748.

²⁰ “ El arte del parabolista consiste en introducir al interlocutor en el más allá de una historia ficticia para construir entonces un acuerdo con él ”; MARGUERAT, *Parábola*, 26.

²¹ “ Las parábolas de Jesús obligan a los oyentes a tomar posición sobre su persona y sobre su misión... La hora del cumplimiento ha llegado; esta es su nota fundamental ”. JEREMÍAS, *Las parábolas de Jesús*, 277. En la misma línea, O. Francis considera clave el factor escatológico en las parábolas; FRANCIS, “ Eschatology and History in Luke-Acts ”, 55.

²² Para un resumen sobre las diferentes lecturas de esta parábola ver GOODRICH, “ Voluntary Debt Remission ”.

La introducción induciría a pensar que la parábola versa sobre las riquezas, sin embargo, el hacendado implícito en el v. 2 reclama a su administrador una explicación sobre el desempeño de sus funciones, no sobre el dinero gastado –“Dame un informe de tu gestión” (Lc 16,2)²³. El narrador presenta entonces el conflicto no como una rendición de cuentas sobre los bienes en juego sino como un reclamo velado sobre la fidelidad que el administrador le debe a su señor²⁴.

Temiendo ser despojado de sus funciones, el administrador, en diálogo consigo mismo, se formula la siguiente pregunta –“¿Qué haré pues, mi señor (*ho kýrios mou*) me quita la administración?” (Lc 16,3). Este “diálogo interior” es una técnica literaria utilizada por el redactor lucano cuando quiere revelar las estrategias, pensamientos y motivaciones de un personaje central al enfrentar un momento de decisión²⁵. A continuación el administrador, reconociendo sus limitaciones, decide congraciarse con sus deudores (vv. 3-7) condonando parcialmente las deudas contraídas por ellos (personas a las que probablemente les faltase lo más básico para sobrevivir)²⁶, y blanquea su conducta, en al menos dos ocasiones dejando, por escrito los montos remanentes (vv. 5-7). Según algunos autores, podría estar renunciando a una supuesta comisión ilegal²⁷ o realizando esta acción con la intención de adquirir honor y prestigio²⁸.

3.1.2. ¿Quién es el Señor?

¿A qué señor se refiere el administrador? El primer impulso es identificarlo con el dueño de la hacienda, pero el posterior elogio de Jesús al administrador ¿injusto? en el v. 8 orienta la respuesta en otro sentido ya que

²³ Traducción del pasaje ofrecida en: FITZMEYER, *El evangelio de Lucas III*, 701.

²⁴ Halvor Moxnes, estudiando el contexto social helénico de la comunidad lucana, comenta que las relaciones sociales eran gobernadas por un sistema de patronazgo. Personas como el administrador, que no pertenecían a la elite de la sociedad, dependían de un patrón para pedir ayuda y trabajo y dinero. A cambio se les exigía fidelidad y apoyo público. MOXNES, “The Social Context of Luke’s Community”, 382.

²⁵ SELLEW, “Interior Monologue as a Narrative Device”, 239.247.

²⁶ Analizando el contexto social de la comunidad lucana, Esler comenta: “Para el pobre urbano... la existencia diaria era un desafío para obtener comida suficiente para vivir y el hambre era siempre una realidad amenazante”. ESLER, *Community and Gospel*, 175.

²⁷ FITZMYER, *El evangelio de Lucas III*, 703.

²⁸ ESLER, *Community and Gospel*, 176.

considera que obró astutamente/prudentemente con sus semejantes. Este elogio desconcierta al lector contemporáneo que espera en cambio una condena ya que identifica al señor con el hacendado y acepta sin más el apelativo de “injusto” aplicado al administrador (*adikías* en el v. 8).

El término *adikías* es un semitismo usado irónicamente por Pablo en otros contextos (2 Cor 12,13) y alegóricamente por Lucas para calificar tres veces a *mamona* (¿dinero?) en las sentencias posteriores (Lc 16,9.11.13)²⁹. Y, a su vez, *mamona* no significa estrictamente riquezas materiales, es un arameísmo que remite a la idea de “en qué o quién uno deposita su confianza” y por lo tanto otro elemento estilístico que suscita en el lector la pregunta sobre a qué “señor/Señor” se debe, en última instancia, rendir cuentas de sus actos. Por eso es sugestivo que Jesús, quien es el relator de esta parábola, use tres veces la palabra “señor” (Lc 16,3.5.8) solo cuando pone al descubierto las meditaciones personales del administrador (es decir en los momentos cruciales donde se define su accionar).

Luego, hablando en primera persona, Jesús continúa diciendo –“Yo os digo: Hacedos amigos con el “dinero injusto (¿?)” para ser recibidos en las moradas eternas” (Lc 16,9). La frase introductoria “yo os digo” subraya aquí la autoridad de sus dichos y evoca el uso majestuoso de la primera persona del singular que el lenguaje veterotestamentario aplica al “Señor” (con mayúsculas), es decir a Dios. De este modo Jesús se presenta como el Señor y, como tal, pronuncia su juicio sobre el administrador en el v. 8.

Este juego sutil que el redactor elabora sobre la palabra “Señor” supone dos niveles de lectura, uno donde un “señor” (con minúscula) juzgaría a su administrador con criterios mundanos aparentemente propios de la economía de mercado regida por la “justicia del dinero”, y otro, donde la palabra “Señor” (con mayúscula) remite al plano divino donde son muy distintas las reglas sobre cómo administrar los bienes, la justicia y el dinero. Dependiendo de cual elija el lector, sus conclusiones serán totalmente distintas.

Por otra parte, el lector judío implícito y familiarizado con el libro de Génesis, entiende que el administrador de la parábola debe configurarse con el primer Adán y así cumplir su misión originaria.

En la Primera Carta a los Corintios encontramos un desarrollo similar sobre la misma temática y con paralelos lingüísticos a los textos lucanos (1 Cor 4,1-5)³⁰. Allí Pablo exhorta a los cristianos a ser fieles administradores de los bienes de Dios ya que “al fin de cuentas, lo que se exige de los

²⁹ “Estos tres versículos tienen mayores afinidades con recomendaciones de Jesús sobre la vigilancia y la lealtad”. FITZMYER, *El evangelio de Lucas III*, 711-712.

³⁰ También citados en *CBMH*, 46;

administradores (*oikonómos*) es que sean fieles” (1 Cor 4,2). Sin embargo, el desarrollo paulino pone explícito lo que en Lucas queda sobreentendido: “Mi juez es el Señor (*kýrios*)” (1 Cor 4,4). Solo Él puede poner de manifiesto lo que está oculto en los corazones y “entonces recibirá cada cual la alabanza (*epainos* en 1 Cor 4,5 y *epainéō* en Lc 16,8) que le corresponda”.

Los términos *adikías* y *mamona* (¿dinero injusto?)³¹, suscitan entonces preguntas más radicales sobre los bienes, la justicia y la fidelidad: “—Si pues no fuisteis fieles con el dinero injusto ¿quién os confiará lo genuino?... Ningún criado puede servir a dos señores, porque aborrecerá a uno y amará al otro... No podéis servir a Dios y a *mamona*” (Lc 16,11-13). Lo que parece injusto en un plano terrenal (donde impera la justicia del dinero) adquiere lógica ante la “justicia divina” donde la gratuidad es ley; pero ambos planos son incompatibles entre sí.

3.1.3. Lc 16,12 - Una variante sugestiva

La mayoría de los códices (N; A; D; 1 339; 1 086 y el *Textus Receptus*) conservan la lectura “lo vuestro” (*to hyméteron*) en el v. 12 en torno a quién es el dueño de los bienes —“Y si no fuisteis fieles con lo ajeno ¿quién os confiará lo vuestro?”.

En cambio el Codex Vaticanus presenta “lo nuestro” (*to heméteron*), variante también adoptada por la edición crítica de Nestle-Aland. Fitzmeyer comenta que esta variante puede ser un error por “itacismo” o un desarrollo teológico tardío que remite a “lo que le pertenece al Padre y al Hijo”³². Tardía o no, esta variante no sería un error ya que sigue la lógica del contexto dando cuenta de que Dios es el dueño de todos los bienes, y como tal esta variante debe ser tenida en cuenta en el análisis.

3.1.4. El Jubileo escatológico

Uno de los problemas de interpretación de esta parábola proviene de presuponer que la estrategia del administrador implica un delito contra la propiedad ¿En qué consiste ese delito? En condonar parte de la deuda. ¿Era la primera vez que lo hacía? Quizás no y por eso es convocado por su señor

³¹ Fitzmeyer propone el sentido de “ganancia tortuosa, poco escrupulosa”. FITZMYER, *El evangelio de Lucas III*, 719.

³² *Ib.*, 721.

¿Tenía potestad para condonarla? Seguramente sí, ya que debían ser sus prerrogativas como ecónomo. ¿Por qué entonces su accionar escandaliza al lector moderno? Porque no guarda la supuesta regla de la “justicia del dinero”, la matemática pura de la economía de mercado, la estricta relación entre lo prestado y lo recaudado, la lógica de la usura, la de exigir con rigor que los deudores devuelvan lo prestado más los correspondientes intereses y castigarlos como “merecen” si no pagan a tiempo.

Cuando Jesús señala que el administrador hizo bien su trabajo está reconociendo que ha servido al verdadero y único amo de todos los bienes, el Señor (con mayúsculas). El tema central de la parábola versa entonces sobre el justo uso de los bienes y el juicio divino que ello conlleva, y remite a la Alianza con Adán cuando Dios puso en sus manos la administración de toda la creación (Gn 1,28), Alianza que debe configurar el accionar de todo cristiano como afirman los textos paulinos.

Por ello no es casual la mención de los “tabernáculos eternos” en Lc 16,9, un pasaje que probablemente aluda a la celebración escatológica de *Sukkot* anunciada por los profetas (Os 12,10; Am 9,11; Za 14,16 y otros) y asociada a la esperanza mesiánica de la llegada del Reino de Dios. Así lo propone Feuillet entre otros³³.

Esta misma referencia nos permite pensar que la condonación de deudas que el administrador realizó es un eco de las disposiciones jubilares (cf. *Sukkot* en Dt 31,10) y otra herramienta del redactor para caracterizar al administrador como un fiel observante de sus normas. Mientras en el plano terrenal, el administrador buscaría ser recibido en las moradas de sus amigos (cf. Lc 16,4), en el plano celestial, se percibía juzgado por los criterios de la justicia divina esperando ser recibido en las moradas eternas, que la liturgia proclamaba anticipadamente al celebrar el jubileo escatológico.

Así planteada, la parábola ratifica los límites al derecho de la propiedad que fueron impuestos desde antiguo a Israel. El único dueño de todos los bienes es el Señor quien delegó en el ser humano (Adán) su misión de regente; él debe obrar siguiendo la lógica de la Alianza renovada en *Sukkot* y en el Jubileo, y con este criterio será juzgado.

Sin embargo Israel dejó de celebrar el Año Sabático y el Jubileo y cesó (si acaso alguna vez lo hizo) de poner en práctica sus prescripciones.

³³ FEUILLET, “La parabole du mauvais riche”, 214. En tiempos de Jesús, la celebración de *Sukkot* estaba especialmente relacionada con la profecía de Za 14,16 y sus implicancias escatológicas sobre el juicio final y la inclusión (o no) de las naciones en el Reino de Dios, temas que se desarrollaron en la literatura rabínica de la época y posterior. Ver: LABENDZ, “Rabbinic Eschatology”; RUBINSTEIN, “An Eschatological Drama”.

Y, en la actualidad, sostener principios similares es un escándalo para amplios sectores de la sociedad que considera a la propiedad privada como un derecho absoluto y la propuesta de la parábola les resulta insostenible.

4. Meritocracia y aporofobia

La “meritocracia” implica una relación mezquina con el otro y conduce a una praxis social que al dar exige recibir algo a cambio. Esta mirada, aceptada hoy por vastos sectores de las sociedades capitalistas, es uno de los pilares de una ética social que justifica acumular riquezas sin límites a la vez que condena al pobre a seguir siéndolo porque no merece asistencia(lismo) y no se le ofrecen soluciones a su miseria, ni se le garantiza el acceso a un trabajo digno, a un techo protector o a una salud básica. Los seguidores de la meritocracia consideran injusto que el Estado asuma algún rol paliativo para con los sectores más vulnerables³⁴.

Presente en el discurso teológico actual de algunas comunidades cristianas, esta ideología proyecta además sus criterios sobre la justicia divina. Así ocurre en la llamada “Teología de la prosperidad” predicada actualmente por núcleos pentecostales y aceptada por cristianos en todo el mundo.

Esta teología propone que la Alianza con Abraham es una especie de contrato que obliga a Dios a bendecir a Israel (y por tanto a los fieles que se identifican con el pueblo elegido) y considera que la fe es un mérito que garantiza las bendiciones de la Alianza.

“Teología de la prosperidad” es el nombre más conocido y descriptivo de una corriente teológica neo-pentecostal evangélica. El núcleo de esta teología es la convicción de que Dios quiere que sus fieles tengan una vida próspera, esto es, que sean ricos desde el punto de vista económico, saludables en el aspecto físico e individualmente felices. Este tipo de cristianismo coloca el bienestar del creyente en el centro de la oración y hace de su Creador alguien que realiza su pensamiento y su deseo... Una de las características de estos movimientos es el énfasis puesto en el “pacto” firmado por Dios con su pue-

³⁴ “Todos conocemos esos juicios, que no son solo palabras en una charla de café: al parecer los desempleados “abusan” de los derechos sociales, los pobres son “casos sociales”, los jóvenes de los suburbios “prefieren” los tráficos ilícitos al trabajo, los migrantes “malversan” las prestaciones sociales, los padres “desertan”, etc. En resumen, las víctimas de las mayores desigualdades merecen su suerte y no son verdaderas víctimas, a pesar de que esas desigualdades chocan con nuestros principios. Toda vez que esas víctimas estén alejadas en lo social y provengan geográficamente de otra parte, el sentimiento de solidaridad se extingue frente al rigor de la sospecha meritocrática”. DUBET, 37.

blo, principalmente los pactos con sus patriarcas. De modo que el texto del pacto con Abrahán tiene un lugar central, en el sentido de la prosperidad asegurada. La lógica de este concepto del “Dios de los pactos” es que, como los cristianos son hijos espirituales de Abraham, también son herederos de derechos materiales, bendiciones financieras y ocupaciones territoriales. Más que un pacto bíblico, parece ser un contrato... En algunas sociedades donde la meritocracia se ha hecho coincidir con el nivel socioeconómico sin tener en cuenta las enormes diferencias de oportunidades, este “evangelio”, que enfatiza la fe como “mérito” para ascender en la escala social resulta injusto y radicalmente antievangélico³⁵.

El planteo meritocrático no solo se desentiende de los pobres, hace algo peor, incentiva a odiarlos por no merecer las bendiciones divinas, enfermando a nuestra sociedad de “aporofobia”, un término acuñado por Ade-la Cortina que implica el rechazo, aversión, temor y desprecio hacia el pobre, hacia el desamparado que, al menos en apariencia, no puede dar nada bueno a cambio”³⁶. La autora, que ha elaborado ampliamente esta noción en sus obras, reconoce en la herencia judeocristiana una trayectoria sanadora de las heridas causadas por esta ideología³⁷, a la vez que subraya la diferencia entre limosna y caridad identificando a esta última con la justicia³⁸.

Veamos ahora cómo la meritocracia y la aporofobia están presentes en los *logia* de Jesús y en la segunda parábola del capítulo 16 del Evangelio de Lucas.

5. La limosna de los fariseos

A la primera parábola sigue una fuerte crítica a la “lógica del dinero” ejemplificada en el obrar de unos fariseos amantes del dinero (Lc 16,14-15). El pasaje es generalmente entendido como una condena a la codicia farisaica, sin embargo, el interés del redactor es revelar cómo, para el fariseísmo de la época de Jesús, los actos de caridad eran entendidos como actos de justicia (*tzedaká*) ante Dios y adquirirían méritos en el juicio divino.

Aún en nuestros días, los judíos recitan la siguiente plegaria durante el *Musaf* (servicio religioso adicional) de *Rosh Hashana* (Año Nuevo) y

³⁵ SPADARO – FIGUEROA, “Teologia della prosperità”, 105; Ver también: CERVANTES-ORTIZ, “La llamada ‘Teología de la Prosperidad’”; SARACCO, “La teología de la prosperidad”.

³⁶ CORTINA, *Aporofobia*, 14.

³⁷ *Ib.*, 138.

³⁸ *Ib.*, 138.

Iom Kippur (Día del Perdón) preparando el camino espiritual para la celebración de *Sukkot*:

La *Teshuvá* (arrepentimiento), la *Tefilá* (plegaria) y la *Tzedaká* (actos de caridad) apartan la severidad del decreto.

El comentario del rabino Marshal Meyer sobre esta plegaria nos ayuda a entender mejor el rol que los méritos personales tienen en la instancia de juicio divino:

Entonces, este es el Día del Juicio, las huestes celestiales, así como toda la humanidad son llamadas ante la presencia de Dios que pasa revista a cada uno individualmente. Dios escruta las acciones del hombre, fija un límite a su vida terrena y decreta su destino. Este destino es inscripto en Rosh Hashaná y rubricado en Iom Kipur. Luego sigue una detallada enunciación de las tribulaciones de la vida, de sus alegrías y sus sufrimientos... Una vez más parecería que el hombre tiene muy poco que hacer para superar estas situaciones, sin embargo, es en este momento que *el poeta indica que a pesar del juicio todo está en las manos del hombre, porque mediante un genuino arrepentimiento, la oración y la práctica de la justicia y la rectitud, se puede anular el rigor del juicio*³⁹.

El comentario sigue la lógica farisaica sobre la justificación basada en los méritos, lógica que transforma la limosna, el arrepentimiento y la práctica de buenas obras, en moneda de cambio para el perdón divino⁴⁰.

De este modo, la sentencia contra los fariseos expresada en los vv. 14-15 no está fuera de contexto ya que Jesús se viene dirigiendo a ellos desde el capítulo 14 y son ellos precisamente los destinatarios de estos *logia*, condenándolos como seres abominables ante Dios (Lc 16,15) con el mismo lenguaje que la LXX aplicaba los ídolos⁴¹. Hay otra elaboración afín en la parábola sobre el fariseo y el publicano (cf. Lc 18, 9-14).

En cambio los textos lucanos anuncian la Buena Nueva del Reino de Dios; un Reino donde el Mesías tiene el rostro de los pobres y donde la gratuidad se opone al mérito personal. Por eso todos quieren entrar en él

³⁹ EDERY – MEYER, *Majzor de Rosh Hashana y Iom Kipur*, 146. La itálica es nuestra.

⁴⁰ “Los fariseos, a partir de su teoría de la remuneración, según la cual la riqueza es bendición de Dios y al mismo tiempo prueba de complacencia divina, se amañaban para dar a sus propias riquezas una especie de consagración religiosa y declaraban el afán de las mismas como perfectamente aunable con una piedad auténtica; ellos ponen su riqueza ante los hombres como prueba precisamente de su justicia”; SCHMID, *El Evangelio según San Lucas*, 376.

⁴¹ El término “abominable”, tan abundante en la literatura profética para condenar a los ídolos, es muy escaso en los escritos neotestamentarios y solo utilizado por Lucas en esta ocasión.

del modo que sea, aunque sea por la fuerza (Lc 16,16); ¡aun exigiendo a Dios el perdón de las faltas sin tener mérito alguno!

6. La traición a la Alianza

La segunda parábola (Lc 16,19-31), dividida en dos partes, continúa desarrollando la temática anterior y resalta aún más la antinomia entre los amantes del dinero y los desprovistos de todos sus bienes⁴². En la primera parte (Lc 16,19-21) se describe el comportamiento ostentoso de un hombre rico y los padecimientos de un pobre llamado Lázaro, que espera vanamente su atención y su caridad. En la segunda parte (Lc 16,22-31) la escena se traslada al Más Allá y describe los destinos opuestos de ambos personajes.

Mientras Lázaro vivía, su pobreza era extrema; yacía a la puerta del rico con su cuerpo cubierto de llagas y deseoso de saciarse aunque sea con las sobras de su mesa; solo los perros parecían tener compasión de él al lamerle sus heridas. Algunos manuscritos (f¹³, 1 vg^{cl}) añaden que nadie le daba las sobras subrayando la falta de compasión del rico y armonizando el texto con una situación semejante en la parábola del *Hijo pródigo* (Lc 15,11-32) donde el pobre hambriento era el hijo de un hacendado y su padre le prepara un gran banquete (cf. Lc 15,16). Las relaciones lingüísticas hacen más evidentes las similitudes entre ambas parábolas: el verbo “saciarse” (Lc 15,16 y Lc 16,21), las fiestas (Lc 15,23.24.29.32 y Lc 16,19) y el tema del consuelo (Lc 15,28 y Lc 16,26). De este modo, el comportamiento ejemplar del padre para con su hijo en Lc 15 es lo opuesto al comportamiento del rico con el pobre Lázaro en Lc 16.

Pero ¿es solo desinterés, egoísmo y codicia lo que Lucas quiere resaltar en el rico? La escena apunta a algo más radical: señala el profundo desprecio que el rico tiene por el pobre Lázaro, su aporofobia lo lleva a exhibirlo casi como un trofeo de sus propios logros. Hubiera sido más fácil para el rico mandarlo correr por sus sirvientes, en cambio lo deja a la entrada de su casa para resaltar aun más su opulencia y que todos los que asistan a sus banquetes puedan constatar que Dios lo ha premiado con abundantes bienes mientras que ha condenado a Lázaro con sus miserias.

⁴² “Lo que el texto evangélico pretende subrayar es la provocadora yuxtaposición de la opulencia extrema y la miseria extrema, sin que el rico se preocupe en lo más mínimo de entrar en comunión con aquel que es pobre participándolo de sus bienes. Tenemos la antítesis exacta del comportamiento exigido a los ricos en la parábola del administrador astuto: ¿Acaso no deberían hacer uso de su dinero para hacerse amigos de los pobres?”; FEUILLET, “La parabole du mauvais riche”, 218.

Ambos mueren pero Lázaro es conducido por los ángeles al seno de Abraham mientras el rico yace en el Hades. Aunque no se describe ninguna instancia de juicio divino, este se intuye a través del destino último de ambos personajes. Sin dar explicaciones, el pasaje pareciera plantear una justicia divina arbitraria en la que el destino del rico queda sellado por el solo hecho de poseer riquezas en vida, y el destino de Lázaro sería tal por el solo hecho de haber sido pobre y sufrido en extremo por ello.

Por eso no es casual el uso de un pasivo del verbo *parakalēō* en este contexto que evoca la temática de la Consolación de Israel (*paráklēsis*), y resume las esperanzas asociadas al cumplimiento escatológico de las promesas de la Alianza que incluían el juicio de Dios a su pueblo, bendiciones a sus siervos y maldiciones a sus adversarios. El término *paráklēsis* es recurrente en la literatura bíblica veterotestamentaria (1 Mac 10,24; 12,9; 2 Mac 7,24; 15,11; Sal 93,19; Job 21,2; SalS 13:1; Os 13,14; Na 3,7; Is 28,29; 30,7; 57,18; 66,11; Jr 16,7; 31,9), y está particularmente desarrollado por la literatura profética (cf. Is 40-66). Encontramos una formulación resumida de este teologúmeno en uno de los testimonios de la Alianza, el Cántico de Moisés (Dt 32). Allí la LXX usa otro pasivo de *parakalēō* con sujeto divino para anunciar que Dios mismo va a juzgar a Israel, consolando y restaurando a sus siervos cuando los vea a punto de desfallecer, y dará muerte a los que traicionan la Alianza (cf. Dt 32,36-42)⁴³. En el Nuevo Testamento, el término aparece solo en los escritos lucanos y en el Corpus Paulino⁴⁴.

Las bendiciones y maldiciones de la Alianza han sido reelaboradas en el evangelio de Lucas y se retoman en el Sermón de la llanura (Lc 6,17-25) donde Jesús anuncia específicamente que los pobres heredarán el Reino de Dios mientras los ricos ya han recibido su consolación en vida (*paráklēsis* en Lc 6,24)⁴⁵. Lucas aplica este lenguaje a las parábolas de Lc 15 y 16 uti-

⁴³ GIENINI, "El Cántico de Moisés", passim.

⁴⁴ "Lucas no entra en detalles sobre el sentido de esta "consolación de Israel", pero indudablemente hay que interpretarla como la suma de todas las expectativas posexílicas, abiertas a la actuación escatológica de Dios, cuando restaurase definitivamente la teocracia de Israel. Esta "consolación" es un eco del doble imperativo con el que comienza el Deuterocanónico: "Consolad, consolad a mi pueblo, dice vuestro Dios" (Is 40,1). Cf. Is 61,2. En la tradición rabínica posterior, uno de los títulos del Mesías es *Menahém* [= Consolador]. FITZMYER, *El evangelio de Lucas II*, 256.

⁴⁵ "Las bendiciones y maldiciones (en Lucas) tienen un propósito similar a las de Dt 28 donde las bendiciones y maldiciones antitéticas exigen a Israel ser obediente a su Dios y Rey. Cuidadosamente balanceadas en Lucas, los oráculos de bendiciones y maldiciones tienen el propósito de alentar a los discípulos a seguir a

lizando en ambas ocasiones formas pasivas del verbo *parakaléo* (Lc 15,28 y 16,25)⁴⁶.

De este modo, lo que a simple vista es una antítesis entre el destino del rico y del pobre, es en realidad un desarrollo escatológico que el evangelista hace sobre la Consolación de Israel para mostrar que las bendiciones y maldiciones de la Alianza siguen vigentes en el Más Allá. El lector puede suponer un juicio final implícito en el pasaje y entender que el rico es alguien que habiendo traicionado la Alianza es destinatario de sus maldiciones preanunciadas en el Sermón de la llanura, obteniendo su consolación en vida y su condena es residir en el Hades. En cambio el pobre que ha sufrido paciente el desprecio del rico es configurado como el destinatario de sus bendiciones, recibiendo por ello su Consolación después de la muerte (cf. Lc 6,24 y 16,25).

El diálogo entre el rico y Abraham contribuye aun más a la antítesis. Nótese que el interlocutor del rico es Abraham y no Dios con quien ya no puede comunicarse más. El rico descubre que su riqueza no era signo de bendición, sino solo bienes confiados por Dios para ser administrados siguiendo los criterios del buen administrador de la parábola anterior y que, por haber traicionado la Alianza con Adán, no será destinatario de sus bendiciones. El texto podría además revelar el interés del redactor lucano por la conversión de las personas adineradas, interés que Lucas también muestra en otros pasajes (Lc 12,13-21.33; 14,12-14; 18,18-30)⁴⁷ y al criticar a los fariseos amantes del dinero⁴⁸.

El pedido del rico a Abraham para que revele estas cosas a su familia (Lc 16,30), muestra que entiende las bendiciones de la Alianza en clave de resurrección (Dt 32,39) ya que le pide que envíe a Lázaro para convertir a sus cinco hermanos que todavía habitan el reino de los vivos, es decir ¡que Lázaro vuelva al reino de los vivos como profeta!

La esperanza en la resurrección, implícita en el pedido del rico en el v. 30, está en línea con las tradiciones interpretativas de la LXX que la asociaba con las promesas escatológicas de la Consolación de Israel. Así lo formula el Segundo Libro de Macabeos (2 Mac 7,6) que replica el núcleo

Dios y su mesías Jesús, a ser obedientes a sus enseñanzas..."; VAN DEN BRINK, *Luke's Beatitudes and Woes*, 16.

⁴⁶ Fitzmyer también relaciona el uso del pasivo de *parakaléo* en Lc 16,25 con dichas bendiciones y maldiciones; FITZMYER, *El evangelio de Lucas III*, 762-763.

⁴⁷ ESLER, *Community and Gospel*, 184.

⁴⁸ "Las advertencias de Jesús no van dirigidas exclusivamente a los fariseos, presentados anteriormente, en el v. 14, como "amigos del dinero", sino que se abren a nuevos destinatarios, en concreto a los discípulos, a las generaciones cristianas"; FITZMYER, *El evangelio de Lucas III*, 753.

teológico de la Alianza (Dt 32,36.39) y lo aplica a la resurrección de siete mártires y a la condena de Antíoco en el juicio divino (*paráklēsis* en 2 Mac 7,24)⁴⁹. Otro tanto ocurre en el libro de Oseas que relaciona explícitamente la resurrección de los muertos con la Consolación de Israel (Os 13,14 LXX)⁵⁰. Y, en el Nuevo Testamento, la Carta a los Hebreos también explica la resurrección de Cristo en virtud de la Nueva Alianza (Heb 13,20) mediante palabras de consolación dirigidas a sus hermanos (Heb 13,22).

Abraham rechaza el pedido del rico: “Si no oyen a Moisés y a los profetas, tampoco se convencerán aunque un muerto resucite” (Lc 16,31). Si bien el pasaje puede aludir a la resurrección de Jesús⁵¹ es probable que, dadas las características presentadas previamente, el redactor evangélico esté refiriéndose más propiamente a la resurrección de Lázaro.

De este modo, la conclusión de la segunda parábola comparte las tradiciones veterotestamentarias sobre la esperanza en la resurrección ya elaborada en la recepción tardía de la “Ley y los profetas” (cf. Dt 32,39; Os 13,14 LXX) y maduradas en la experiencia cristiana del Señor resucitado, a la vez que muestran el carácter escatológico con que el redactor comprende la historia⁵². Por eso, el mismo redactor se permite poner en boca de Pablo (un fariseo confeso) la siguiente exhortación:

Vosotros soy los hijos de los profetas y de la alianza que Dios estableció con vuestros padres al decir de Abraham: en tu descendencia serán bendecidas todas las familias de la tierra. Para vosotros en primer lugar ha resucitado Dios a su Siervo y le ha enviado para bendeciros, apartándoos cada uno de vuestras iniquidades (Hch 3,25-26).

⁴⁹ “Mientras el humo de la sartén se difundía lejos, los demás hermanos junto con la madre que los engendró *se consolaban* mutuamente al morir diciendo: El Señor mira y en verdad sobre nosotros *traerá consolación*, tal como frente al Él (el Señor) contratestimonia el Cántico que proclamó Moisés diciendo —y a sus siervos *los consolará/restaurará*” (2 Mac 7,5b-6). La traducción es propia.

Mientras Antíoco ofrece una falsa Consolación, los siete hermanos son martirizados por haber permanecido fieles a la Alianza y confían en las promesas de vida eterna: “Pues ahora nuestros hermanos, después de haber soportado una corta pena por una vida perenne, cayeron por la Alianza de Dios; tú, en cambio, por el juicio de Dios cargarás con la pena merecida por tu soberbia” (2 Mac 7,36).

⁵⁰ “Yo los libraré del poder del Hades y los redimiré de la muerte. ¡Oh muerte ¿dónde está tu justicia? ¡Oh Hades ¿dónde está tu aguijón? ¿Acaso la Consolación se oculta a mis ojos? (Os 13,14 LXX).

⁵¹ FITZMYER, *El evangelio de Lucas III*, 766.

⁵² FRANCIS, “Eschatology and History”, 63.

Pablo es descrito entonces como alguien que conoce la esperanza en la resurrección a partir de su propia experiencia del resucitado y la entiende como el cumplimiento de las promesas hechas a los patriarcas⁵³.

7. La injusticia del dinero

Si nos mantenemos en una lectura acrítica de los textos, el tema que daría unidad al material de Lc 16 sería el dinero, los bienes materiales y el “uso adecuado” de los mismos. Y, siempre desde esta perspectiva que solo muestra uno de los planos de comprensión de las parábolas, cada personaje ofrecería una propuesta distinta que puesta en palabras simples sería: según el ecónomo “sed astutos con el dinero de los otros”; según los *logia* sobre los fariseos “no seáis codiciosos”; según el rico “no te sirve de nada el dinero en el Más Allá”; y según el pobre: “como sufriste en la tierra entonces serás consolado de tus pesares y sufrimientos en el Más Allá”. Todas respuestas muy ingenuas que se mantienen en el plano de lo material.

En cambio, desde el punto de vista exegético develado en un segundo plano de lectura de las parábolas, la Alianza reveló ser una categoría que da unidad temática al capítulo 16 del Evangelio de Lucas. Aunque no está formulada de modo explícito, sus compromisos y promesas explican el comportamiento sus personajes, Y gracias a los comentarios de Jesús, un ecónomo que a simple vista parecería ser injusto reveló ser un hombre astuto y fiel a la misión primigenia confiada a Adán. Unos fariseos aferrados, no tanto al dinero sino a los méritos adquiridos por su limosna, resultaron ser abominables ante Dios. Un rico ostentoso reconoce a destiempo que su riqueza tenía otro fin que su propio goce y que su desprecio al pobre revelaba su soberbia. Y el Señor, omnipresente en estos pasajes, casi no merece la atención de los comentaristas.

Desde una perspectiva de Alianza, los textos nos ofrecen respuestas más profundas ¿A quién se debe fidelidad? Al Señor de la creación, a nuestros compañeros de Alianza en imagen y semejanza, a la vocación que nos fue confiada para que las creaturas puedan recibir las bendiciones originarias. Sin esta perspectiva de Alianza, el “otro” no es un hermano, es alguien más. Y las “otras creaturas” son cosas puestas a nuestra libre disposición y albe-

⁵³ “Y si ahora estoy aquí procesado es por la esperanza hecha en la promesa hecha por Dios a nuestros padres, cuyo cumplimiento están esperando nuestras doce tribus en el culto que asiduamente, noche y día, rinden a Dios. Por esta esperanza, oh rey, soy acusado por los judíos, ¿Por qué tenéis vosotros por increíble que Dios resucite a los muertos?” (Hch 26,6-8).

drío para ser usadas mientras nos sean útiles. Sin este marco ético, la sociedad se rige por las reglas de la economía de mercado, la justicia social queda supeditada a la escasa cantidad de recursos y la suerte de los pobres depende del asistencialismo discrecional del estado y de la caridad de algunos.

Por otra parte, el uso irónico que Lucas hace de la frase “dinero de la injusticia (*tou mamona tēs adikías*)” revela su inquietud –por lo que interpret– o es “la injusticia del dinero”. Formulada de modo hiperbólico la “injusticia del dinero” propone otras preguntas ¿Cuál es la articulación entre el dinero y la justicia social? ¿Podemos los cristianos aceptar con resignación las reglas impuestas por el capitalismo que basa toda su dinámica en el dinero? ¿Qué tipo de praxis social surge cuando la justicia social depende de una mirada exclusivamente retributiva? ¿Qué lugar ocupan los pobres en una sociedad meritocrática? ¿Nos queda solo esperar en la justicia del Más Allá? Lamentablemente la realidad nos ofrece sus dramáticas respuestas en las noticias cotidianas.

Para Lucas, el comportamiento del administrador no es injusto, ni merece ser despedido, y la condonación de deudas que blanquea no es un subterfugio para quedar bien con los acreedores; es un acto figurado que adelanta el jubileo escatológico. La parábola resulta entonces un reclamo velado sobre los límites que el dinero puede ofrecer a una sociedad que lo ha constituido como único parámetro de su economía y de su producción.

El dinero también muestra su rostro injusto en la figura de los fariseos que lo entienden como una posibilidad de generar méritos a través de la limosna, congraciarse con los pares ostentando sus buenas obras y adquiriendo su justificación ante Dios. Proyectan sobre Dios un tipo de justicia divina retributiva como la que rige en una sociedad meritocrática ¡Esto explica el enojo de Jesús!

La parábola del rico y el pobre Lázaro nos muestra otras aristas de la injusticia del dinero. Al rico, el dinero le brinda placeres en vida, sacia su orgullo, incentiva su soberbia, le hace creer que es merecedor de las bendiciones divinas y por lo tanto desprecia al pobre que no las tiene. Pero ese dinero no puede comprarle ni media plaza en el Más Allá, ese lugar donde no impera la lógica del dinero.

Y el dinero es muy injusto con el pobre. Su ausencia lo torna vulnerable al extremo de depender de los otros para sobrevivir, no le da los recursos básicos para tener una vida digna y vive marginado de una sociedad que lo desprecia.

Frente a estas injusticias el evangelio nos ofrece una ética alternativa que propone restaurar en el ser humano la armonía primigenia de su relación con Dios, con los otros, y con los bienes de la creación; una relación

de Alianza donde no hay cabida para la meritocracia; un Reino regido por las exigencias irrenunciables del compromiso fraterno.

Por eso, para ser performativa, la liturgia cristiana debe ofrecer a sus fieles una experiencia efectiva y eficaz de pertenencia a la Alianza, una experiencia restauradora vital que infunda la vida nueva que transmite la sangre del Resucitado.

Bibliografía

- WORTHINGTON, B. (ed.), *Reading the Bible in an Age of Crisis: Political Exegesis for a New Day*, Minneapolis 2015.
- CARRO, D. et al. (eds.), *1 y 2 Corintios, Comentario Bíblico Mundo Hispano XX*, Texas 2003. [CBMH]
- CERVANTES-ORTIZ, L., “La llamada ‘Teología de la Prosperidad’: un análisis teológico introductorio y crítico”, *Pensamiento* 39 (2019), 175-210.
- CORTINA, A., *Aporofobia: el rechazo al pobre*, Buenos Aires – Barcelona – México 2017.
- DUBET, F., *¿Por qué preferimos la desigualdad? (aunque digamos lo contrario)*, Buenos Aires 2016.
- DUMBRELL, W., *Covenant and Creation*, Carlisle 1984.
- EDERY, M. – MEYER, M., *Majzor de Rosh Hashana y Iom Kipur*, Buenos Aires 2020.
- ESLER, P. (ed.), *Community and Gospel in Luke-Acts: The Social and Political Motivations of Lucan Theology* (Society for New Testament Studies Monograph Series), Cambridge 1987.
- FEUILLET, A., “La parabole du mauvais riche et du pauvre Lazare. Antithèse de la parabole de l’intendant astucieux”, *NRT* 101/2 (1979), 212-223.
- FITZMYER, J., *El evangelio de Lucas*, I-IV, Madrid 1987.
- FRANCIS, O. “Eschatology and History in Luke-Acts”, *Journal of the American Academy of Religion* 37 (1969), 49-63.
- FUSCO, V., “Luke-Acts and the Future of Israel”, *Novum Testamentum* 38 (1996), 1-17.
- GIENINI, O., “El cántico de Moisés (Dt 32). Un testimonio de Alianza a la luz de los tratados de Antiguo Oriente Medio”, en SAT (ed.), *En nuestras propias lenguas las maravillas de Dios, Iglesia(s) – Sociedad(es) – Cultura(s). XXXVIII Semana Argentina de Teología [Córdoba, 17 al 20 de septiembre de 2019]*, Buenos Aires 2020, 205-217.
- GONZÁLEZ (JR.), R., “The Covenantal Context of The Fall: Did God Make a Primordial Covenant with Adam?”, disponible en:
<https://www.academia.edu/7278478/The_Covenant_Context_of_the_Fall>

- GOODRICH, J., “Voluntary Debt Remission and the Parable of the Unjust Steward (Luke 16:1–13)”, *JBL* 131 (2012), 547-566.
- JEREMIAS, J., *Las parábolas de Jesús*, Estella 1974³.
- KLING, M., *Kingdom Prologue: Genesis Foundations for a Covenantal Worldview*, Eugene 2006.
- KRÜGER, R., “Teología bíblica contextual en América Latina”, *Acta Poetica* 31 (2010), 185-207.
- LABENDZ, J., “Rabbinic Eschatology”, *The Jewish Quarterly Review* 107 (2017), 269-296.
- MARGUERAT, D., *Parábola*, Estella 1992.
- MERRILL, E., “Covenant and the Kingdom: Genesis 1-3 as Foundation for Biblical Theology”, *Criswell Theological Review* 1 (1987), 295-306.
- MOXNES, H., “The Social Context of Luke’s Community”, *Interpretation* 48 (1994), 379-389.
- RUBENSTEIN, J., “An Eschatological Drama: Bavli Avodah Zarah 2a-3b”, *AJS Review* 21 (1996), 1-37.
- SARACCO, J., “La teología de la prosperidad: aportes para entender sus raíces y desarrollo”. Disponible en: www.redcristianaradical.org/uploads/3/4/5/3/34530228/la_teologa_de_la_prosperidad.pdf.
- SCHMID, J., *El Evangelio según San Lucas*, Barcelona 1968.
- SELLEW, P., “Interior Monologue as a Narrative Device in the Parables of Luke”, *JBL* 111 (1992), 239-253.
- SPADARO, A. – FIGUEROA, M., “Teologia della prosperità. Il pericolo di un “vangelo diverso””, *La Civiltà Cattolica* 4034 (2018), 105-118. Disponible en: https://seleccionesdeteologia.net/selecciones/llib/vol58/231/230_Spadaro_Figueroa.pdf
- VAN DEN BRINK, J., *Luke’s Beatitudes and Woes: Are they Covenant Blessings and Curses?: Intertextual Echoes of Antithetical Covenant Blessings and Curses in Luke’s Gospel with Particular Reference to 6:20b-26* (tesis doctoral), University of Otago. Disponible en: <http://hdl.handle.net/10523/7535>
- VON WEISSENER, H., “Deuteronomy at Qumran and in MNT”, en Juha PAKKALA y Martti NISSINEN, *Houses Full of All Good Things: Essays in Memory of Timo Veijola* (Publications of the Finnish Exegetical Society 95), Helsinki 2008, 520-37.

[recibido: 31/10/2021 – aceptado: 30/09/2022]