

“Pero, ustedes no sean así” Estudio socio-histórico de Lc 22, 24-27

Manuel de Jesús Acosta Bonilla*

Sumario

El autor centra su reflexión en el texto de Lc 22,24-27 utilizando la categoría sociológica de la marginalidad y teniendo en cuenta la teología imperial y la *pax romana*, dos temáticas fundamentales que atraviesan la obra lucana.

A partir del contexto Latinoamericano, el estudio deja ver vinculaciones eclesiológicas de gran importancia, sobre todo cuando los discípulos abandonan la identidad que configura el Maestro y se detienen en superficialidades. El trabajo permite identificar una comunidad que experimenta conflictos internos y confusiones en su identidad ante su entorno, caracterizado por una manera de ejercer la autoridad pública; conflicto y confusión que se ha de resolver desde el estilo de Jesús para construir la identidad del grupo desde la óptica del servidor.

Palabras clave: Discipulado, Poder, Servicio, Conflicto.

* Doctor en Teología Bíblica. Presbítero diocesano de la diócesis de Chalatenango, El Salvador. Catedrático de la Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas”, UCA y Administrador General de la Universidad Mons. Oscar Arnulfo Romero. macostabonilla@hotmail.com



But you are not so, socio-historical study of Lk 22, 24-27

Abstract

The author focuses his reflection in the text of Lc. 22, 24-27, using the sociological category of marginality, and taking into account the imperial theology and the *Pax Romana*, two fundamental themes included in the Lucan work.

From Latin-American context, the study reveals significant ecclesiological relations, especially when the disciples leave the identity configured by the Master and take more time in superficial aspects. The work makes possible to identify a community that experience internal conflict and confusion in their identity from their environment, characterized by a way to carry out the public authority; conflict and confusion that will be solved from the manner of Jesus to build the identity of the group from the server's point of view.

Key words: Discipleship, Power, Service, Conflict.

Ἐγένετο δὲ καὶ φιλονεικία ἐν αὐτοῖς,
τὸ τίς αὐτῶν δοκεῖ εἶναι μείζων

ὁ δὲ εἶπεν αὐτοῖς, Οἱ βασιλεῖς τῶν
ἔθνων κυριεύουσιν αὐτῶν καὶ οἱ
ἐξουσιάζοντες αὐτῶν εὐεργέται καλοῦ
νται

**Ὑμεῖς δὲ οὐχ οὕτως, ἀλλ' ὁ μείζων ἐν
ὑμῖν γινέσθω ὡς ὁ νεώτερος καὶ ὁ
ἡγούμενος ὡς ὁ διακονῶν**

τίς γὰρ μείζων, ὁ ἀνακείμενος ἢ ὁ
διακονῶν; οὐχὶ ὁ ἀνακείμενος; ἐγὼ δὲ
ἐν μέσῳ ὑμῶν εἰμι ὡς ὁ διακονῶν

Y sucedió una rivalidad entre ellos,
sobre quién de ellos parecía ser el
mayor.

Pero él les dijo: Los reyes de las
naciones gentiles las dominan y
los que ejercen la autoridad, sobre
las mismas, se hacen llamar bien-
hechores.

Pero, ustedes no sean así, sino el
mayor entre ustedes se haga como el
más joven, y el que gobierna como
el que sirve.

Porque ¿quién es mayor, el que está
reclinado a la mesa ó el que sirve?
¿No (es) el que está reclinado a la
mesa? Pero yo estoy en medio de
ustedes como el que sirve.

Introducción

Este artículo pretende leer el texto teniendo en cuenta dos temáticas fundamentales que atraviesan la obra lucana: la teología imperial y la *pax romana*. La primera constituía la ideología dominante que sacralizaba al emperador y a las estructuras del imperio y la segunda era uno de los atributos políticos del César¹. Para su tratamiento se toma como herramienta la categoría sociológica de la marginalidad. Se busca mostrar que con este trasfondo histórico y con esta herramienta

¹ Cf. ACOSTA BONILLA, M. de J. *Vivir en Marginalidad: Lectura socio-histórica del evangelio de Lucas*, San Salvador 2010, 19-23.



salen a luz aspectos vitales del texto, que con frecuencia quedan desapercibidos o tratados de una manera muy secundaria². Dicho texto, leído desde América Latina, contiene vinculaciones eclesiológicas de gran importancia, sobre todo cuando los discípulos abandonan la identidad que configura el Maestro y se detienen en superficialidades. Este estudio emplea los métodos exegéticos habituales, teniendo siempre presente la categoría sociológica de la marginalidad: 1º) Se presenta el contexto del texto en estudio y se analiza su procedencia. 2º) Se muestra la construcción del texto. 3º) Se desarrolla el estudio exegético del texto, en función de la óptica de estudio. 4º) Se exponen algunas conclusiones. Se advierte que se empleará el texto griego, no para incomodar, sino, para cuidar la integridad del texto.

1. Contexto y procedencia

a) Contexto

Antes de exponer el contexto del relato, es oportuno presentar algunas diferencias del relato lucano de la pasión (Lc 22) respecto al de Marcos (Mc 14, 1-15,39). Fundamentalmente se trata de algunas omisiones o adiciones. Lucas suprime: a) la unción en Betania (Mc 14, 3-9), quizá porque ya tiene un episodio semejante (Lc 7, 3-50); b) la predicción de la deserción de los discípulos (Mc 14, 27-28); c) el abandono de los discípulos (Mc 14, 50); d) el relato de la huida del joven (Mc 14, 51-52); y e) la burla soldadesca (Mc 15, 16-20). El autor añade un discurso al final de la cena (Lc 22, 21-38) y dos breves narraciones: la comparecencia de Jesús ante Herodes (Lc 23, 6-12) y la última declaración de Pilato (Lc 23, 13-16)³.

El texto en estudio se enmarca dentro de los acontecimientos preliminares de la pasión narrados en Lc 22, 1-38. Estos se dividen así:

- Conspiración de las autoridades y de Judas (22,1-6)
- Preparativos y cena de pascua (22,7-20)
- Discurso de Jesús a los comensales (22,21-38)

² Cf. *Ibid.* 16-18.

³ Cf. FITZMYER, J. A. *El Evangelio según Lucas*, tomo IV, Madrid: Cristiandad, 1987. p. 282-285.



Los vv. 1-6 están constituidos por la doble confabulación, la de las autoridades (v.2) y la de Judas, poseído de Satanás (vv.3-6). En estos versículos resuena un tono ominoso que actúa como señal de que aquí se inicia algo novedoso. Así lo demuestra también la interrogativa indirecta τὸ πῶς ἀνέλωσιν αὐτόν del v.2⁴. Posiblemente para el autor la doble confabulación muestra dos caras de la misma moneda. Las autoridades no habían sido capaces de atentar contra Jesús por temor al pueblo (v.2), de modo que necesitan a Judas para planear el complot (vv.3-6). Así se demuestra el vínculo entre las autoridades y el traidor, se aclara quiénes son los conspiradores intelectuales contra Jesús y se prepara a los lectores para los episodios de Lc 22, 21-23.54.66-71, en los que aparecen los mismos actores, uno en calidad de traidor y los otros en calidad de representantes del poder de las tinieblas y acusadores (Lc 22, 53). Ante ellos Jesús confiesa ser hijo de Dios (Lc 22, 70-71). Las autoridades inician el relato de Lc 22 como conspiradores (v.2) y lo finalizan como acusadores (vv.66-71).

Los vv. 7-20 presentan los preparativos y la celebración de la cena pascual. Jesús toma la iniciativa de enviar a Pedro y a Juan con instrucciones para que preparen la cena (vv.7-8). Celebra el banquete con los discípulos y lo reinterpreta: comparte pan y vino con ellos, confiere a esos elementos un nuevo significado y les da instrucciones para que repitan la cena en memoria de él. Parece simple a primera vista, pero este relato lucano es el paraíso del investigador y la pesadilla del principiante.

Los vv. 21-38 son una continuidad de la narración de la última cena. El autor presenta un largo discurso de Jesús a sus apóstoles, que provoca en ellos discusiones y altercados. En contraste con la presentación de Marcos, según la cual la cena termina con el canto de los himnos litúrgicos y la salida al monte de los Olivos (Mc 14, 26), el redactor lucano es el único de los sinópticos que construye un relato en el que incluye un discurso de Jesús a continuación de la cena de pascua (Lc 22, 21-38). Coincide con el evangelio de Juan, en el que Jesús, en similares circunstancias, pronuncia un largo discurso de despedida (Jn 14-17)⁵.

⁴ Cf. Hch 5, 26.

⁵ Cf. SHELLARD, *New Light on Luke*, 187-189.272-282. BROWN, R. E. *Evangelio Según Juan XIII-XXI*, Madrid 1979, 858.



El texto en estudio está dentro de este discurso, el cual se puede subdividir en cinco partes, ya difíciles de estructurar en sí mismas:

- Anuncio de la traición y conflicto acerca de la identidad del traidor (vv.21-23)
- Conflicto entre los discípulos acerca del más importante (vv.24-27)
- Alabanza de la perseverancia de los discípulos (vv.28-30)
- Predicción de las negaciones de Pedro (vv.31-34)
- Cuestión de las dos espadas (vv.35-38)

Los temas de este discurso no aparecen estrechamente relacionados, sino que reflejan la composición hecha (yuxtaposición) por el autor. El problema radica probablemente en esa falta de cohesión de las partes.

Los tres primeros episodios parecen más relacionados entre sí, dado que tienen como actores a Jesús y a sus discípulos; estos últimos son también destinatarios. Posteriormente agrega dos relatos de difícil relación tanto con los anteriores como entre sí: la predicción de las negaciones de Pedro (vv.31-34) y el relato de las dos espadas (vv.35-38).

El autor cree que la traición a Jesús por parte de uno de los doce, considerada también por Marcos y Mateo, es inseparable de la disputa por la grandeza⁶: el primer conflicto conduce necesariamente al segundo. La traición de uno de ellos y la búsqueda del traidor son indicadores de que entre los discípulos existían diferencias. Entonces, ¿quién es el mejor, el más grande, el más importante? Esta es una de las mayores preocupaciones del autor, puesto que ya lo ha planteado antes (Lc 7, 28; 9,46-48). Sin embargo, para que el conflicto sea notorio y se revele su verdadera importancia, lo ubica en el relato de la pasión, concretamente en el contexto de la cena de Jesús con sus discípulos⁷.

⁶ Cf. FITZMYER, *El Evangelio*, tomo IV, 357.

⁷ Cf. LA VERDIERE, E. A. "A Discourse at the Last Supper", *BToday* 71, 1974, 1540-1548.



La primera discusión (vv.21-23) es suscitada por la presencia del traidor en la mesa. Funciona como clímax de los versículos anteriores, en especial de los vv. 3-4, y prepara el contexto de los vv.24-27. Así lo refleja las fórmulas πρὸς ἑαυτοὺς τὸ τίς ἄρα εἶη ἐξ αὐτῶν del v.23 y ἐν αὐτοῖς, τὸ τίς αὐτῶν del v.24.

Las diferencias de contexto entre los sinópticos en estas dos discusiones son evidentes. Mientras Mc 14,18-21 y Mt 26, 21-24 colocan la traición antes del relato de la institución, Lucas la ubica después. Marcos y Mateo mencionan explícitamente el nombre de Judas, mientras tanto Lucas lo generaliza (vv.21-22), sin minimizar la responsabilidad del que entrega a Jesús. En contraste con Mc 14, 19 donde los discípulos se entristecen y se preguntan entre sí, Lucas dice que éstos discuten entre sí (v.23). Aparece claramente la intención del autor de alargar el relato con el objetivo de llamar la atención de sus oyentes sobre la problemática de la identidad del traidor que está comiendo en la misma mesa (vv.21-23) y sobre el conflicto de quién es el más importante (vv.24-27).

Lo mismo sucede con las diferencias de contexto de la segunda discusión. Mientras Marcos (10,35-41) y Mateo (20,20-28) formulan este conflicto en derredor de la demanda de los hijos del Zebedeo, Lucas elimina aquí deliberadamente toda mención de dicha rivalidad y elabora un relato en torno al conflicto de quién es el preeminente (vv.24-27)⁸. Lo que Marcos sitúa en el camino de Jesús (Mc 10,42-45) es mencionado por Lucas en la cena como conclusión de la imagen de los siervos⁹.

A pesar de los conflictos internos entre los discípulos, Lucas continúa el discurso en el que Jesús reconoce la perseverancia de éstos (vv.28-30), anuncia que Pedro lo negará (vv.31-34) y rechaza cualquier recurso violento ante los acontecimientos que se le avecinan (vv.31-38).

Los vv.24-27 emplean expresiones propias de la celebración de los banquetes. En el evangelio lucano, las comidas de Jesús poseen

⁸ Esta rivalidad con los hijos del Zebedeo debió aparecer entre Lc 18, 34-35.

⁹ Cf. Lc 12, 35-48; 17, 7-10; 19, 11-27.



especial importancia. Empleando el género literario del simposio, el autor hace que distintas personas inviten a Jesús, para que este pronuncie un discurso a los comensales y así escuchen sus enseñanzas. El autor emplea dicho contexto para que Jesús presente principales temas que entre otras cosas definen la identidad de sus discípulos¹⁰, y que su vez podían resultar polémicos en dicho entorno.

El autor presenta pasajes en los que Jesús acepta sus invitaciones (φάγη μετ' αὐτοῦ). Come con pecadores y publicanos (Lc 5, 27-39; 15; 19, 1-10). Ahí la actitud de Jesús supera toda norma de pureza y provoca escándalo y extrañeza. Acepta comer con fariseos y legistas, que se presentan contrarios a sus enseñanzas (Lc 7, 36; 11, 37; 14,1).

Jesús come con sus discípulos antes y después de la pasión y resurrección (Lc 22, 14-38; 24, 13-35. 36-52). El autor ubica estos relatos al final del evangelio, posiblemente para revelarles su identidad, recapitular su enseñanza sobre el reino de Dios, que en la mayoría de los casos contrasta con el ordenamiento social vigente. El banquete constituye uno de los contextos en el que Jesús invita a los discípulos a que se configuren en la identidad que él les propone¹¹.

Los vv.24-27 forman parte de un discurso de despedida. Lucas hereda este género de la tradición bíblica (Gn 49; 1Mac 2, 49-70; 1Re 2, 1-10)¹². En dichos discursos, el anfitrión expone sus disposiciones testamentarias (διατίθεμαι Lc 22, 29)¹³, que plantean el futuro y la sucesión¹⁴. El discurso de Jesús habla del futuro inmediato y escatológico. Su contenido provoca altercados y conflictos en los discípulos. Prevé la traición por uno de los doce y la rivalidad entre ellos por el puesto de mayor grandeza (Lc 22, 24-27); Satanás les va a cribar como trigo, hasta lograr que Simón lo niegue (vv. 31-34); pero

¹⁰ Cf. SMITH, D. E. "Table Fellowship as a Literary Motif in the Gospel of Luke", *JBL* 106, 1987, 613-638.

¹¹ Cf. AGUIRRE, R. *La Mesa Compartida: Estudios del NT desde las Ciencias Sociales*, Santander: Sal Terrae, 1994. 58-133.

¹² Cf. KURZ, W. S. "Luke 22, 14-38 and Greco- Roman and Biblical Farewell Addresses", *JBL* 104, 1985, 251-268.

¹³ Cf. Hch 20, 32, (παράτιθεμαι).

¹⁴ Cf. CHUNG KWONG, I. S. *The Word Order of the Gospel of Luke: Its Foregrounded Messages*, *JNTSS* 298, New York 2005, 174-196.



a pesar de tanta rivalidad, Jesús admira su perseverancia o resistencia (v.28), lo cual conduce a reafirmar la alianza con ellos (v.29), ya anunciada en Lc 22, 20.

b) Procedencia

El episodio en estudio carece de paralelos en los otros dos relatos sinópticos de la última cena, ya que en esas narraciones no hay un discurso de Jesús. Sin embargo, los vv. 25-27 tienen paralelo en el evangelio de Marcos (Mc 10, 42-45 par. Mt 20, 24-28)¹⁵. Se puede decir que los vv. 24-27 constituyen una reelaboración y reinterpretación de Lucas, sobre Mc 10, 42-45, pero que el evangelista los ha retomado para ubicarlos en otro entorno: el de los acontecimientos previos a la pasión y el de la cena pascual. Aquí el evangelista aprovechará para presentar temas importantes como el de la disputa entre los discípulos y el contraste con el modelo social establecido.

El v. 24 enlaza con la discusión del v.23, tal como lo demuestra el extensivo ἐγένετο δὲ καὶ y la continuación del relato con la interrogativa indirecta por τὸ acusativo neutro indefinido. Ello podría indicar que el evangelista reelaboró redaccionalmente a Mc 10, 41-42¹⁶.

El v.25 es también una reelaboración lucana, con terminología greco-romana de Mc 10, 42bc¹⁷. Lo mismo puede decirse del v.26 en cuanto que parece una forma abreviada y retocada de Mc 10.43-44. También la sentencia acerca de la grandeza del servicio prestado por Jesús (Mc 9, 35; 10,43) se ofrece en Lc 22, 26-27.

El contexto de las comidas y la imagen del siervo (v.27) son elementos lucanos que poseen puntos de contacto con el evangelio de Juan (Jn 13, 2-16), que en este momento no son objeto de estudio, pero se debe advertir su importancia. Lucas, al igual que Juan, ubica estos acontecimientos durante la cena (Jn 13, 2). El ejemplo más claro es la afirmación puesta en boca de Jesús: “Yo estoy en medio de ustedes como el que sirve” (v.27). En Juan es una narración simbólica, seguida de un comentario en el que invita a seguir su ejemplo de servidor (Jn

¹⁵ Ver Jn 13, 15-16.

¹⁶ Cf. FITZMYER, *El Evangelio*, tomo IV, 353-354.

¹⁷ Cf. GREEN, *The Gospel*, 767.



13, 14-16). Si en Juan es explicación de un gesto simbólico, en Lucas es contraste con el ordenamiento político real¹⁸.

2. Construcción del texto

El texto está construido en forma de debate, dividido en tres partes:

Discusión: φιλονεικία ἐν αὐτοῖς τίς εἶναι μείζων (v.24)	
Tesis: Οἱ βασιλεῖς κυριεύουσιν Οἱ ἐξουσιάζοντες ἐσὺεργέται καλοῦνται (v.25)	
Contraste - propuesta: ὑμεῖς δὲ οὐχ οὕτως (vv.26-27)	
A	B
ὁ μείζων	ὁ νεώτερος
ὁ ἡγούμενος	ὁ διακονῶν
ὁ ἀνακεείμενος	ὁ διακονῶν
ὁ ἀνακεείμενος	ἐγὼ μέσῳ ὑμῶν εἰμι ὡς ὁ διακονῶν

La construcción del texto es perfecta. Los tres elementos van entrelazados *in crescendo*. El primero constituye la disposición intencionada al debate (φιλονεικία); el segundo asume lo anterior y elabora una tesis que describe el aparato político vigente (οἱ βασιλεῖς ψ οἱ ἐξουσιάζοντες); y el tercero admite los elementos anteriores y, a ritmo de símil, desarrolla una sinfonía de contraste-propuesta que describe dos estilos de vida: el del centro, personificado en las autoridades públicas (A) y el de los márgenes, encarnado en la comunidad de discípulos (B), que no debe configurarse de acuerdo al primero (ὑμεῖς δὲ οὐχ οὕτως). Según el texto, el primero en proponer y asumir el modelo B es Jesús. Parece evidente que el autor maneja el conflicto pedagógicamente, con la intención de resaltar la identidad marginal-servidora de Jesús¹⁹.

¹⁸ La discusión sobre las fuentes del relato lucano de la pasión aún continúa abierta. Se sostiene que existen influencias de la tradición oral. Se considera que estos relatos se escuchaban en grupo y en contextos distintos y así pervivían en la memoria colectiva y discernían la identidad de cada grupo. Desde esta perspectiva se pueden explicar los puntos de contacto y las diferencias existentes en los distintos relatos de la pasión.

¹⁹ Quizá una pedagogía similar podría estar en Mt 18, 1-17. Cf. DULING, D. C. "Matthew 18, 15-17: Conflict, Confrontation, and Conflict Resolution in a 'Fictive Kin' Association",



El ordenamiento político contrastado en el texto viene dado por los reyes de los gentiles y los que ejercen la autoridad. Si el autor los ubica en el contexto de la pasión es porque, junto con las mencionadas en el v.2, son las que deliberan el ajusticiamiento de Jesús²⁰. Este modelo de autoridad pública/política, ¿podrá ser criterio de identidad para la comunidad que está en el trasfondo del texto?

3. Estudio del texto

En este estudio interesa descubrir las connotaciones que tenía el texto para una comunidad que vivía bajo la ideología del culto al emperador. Los grupos marginales poseen visión diferente de la realidad²¹.

El contexto y el texto mismo evidencian elementos que pueden ayudar a la óptica del estudio. La introducción (Lc 22, 1-2) coloca en escena a las autoridades (οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ γραμματεῖς), que, temiendo al pueblo (τὸν λαόν), buscan la presencia de Judas traidor y apoderado de Satanás. Los versículos 24-27 amplían la estructura política bajo la cual se desarrolla el texto (οἱ βασιλεῖς τῶν ἔθνων κυριεύουσιν αὐτῶν καὶ οἱ ἐξουσιάζοντες αὐτῶν εὐεργέται καλοῦνται v.25); a su vez contrastan el modelo público con el de los discípulos (ὁμεῖς δὲ οὐχ οὕτως v.26). Es necesario también percibir el contexto del debate: el relato interrumpido de la pasión y el entorno de los banquetes.

Asimismo, es preciso resaltar la identidad que encarnan los términos (ὡς ὁ νεώτερος ψ ὡς ὁ διακονῶν vv.26-27), en contraste con el más importante (μείζων vv.24.27), más identificado, según contexto, con las autoridades públicas. El lector puede ser que perciba que estos elementos no son casuales, sino que definen la intencionalidad del texto y la identidad marginal de sus actores. Se asume que la comunidad lucana elige la marginalidad que les propone Jesús y se ubican desde esta óptica frente a la ideología imperial. ¿Hacia dónde pretende llevar el autor a sus oyentes y lectores, al contrastar dentro

SBLSP 37, 1998, 253-295.

²⁰ Cf. Hch 4, 26.

²¹ Cf. ACOSTA, BONILLA, *Vivir en Marginalidad*, 17-18.



de los relatos de la pasión el modelo político vigente con el de la comunidad de Jesús? ¿Qué debe caracterizar a dicha comunidad?

La marginalidad es existencia enfrentada, es decir, en tensión con los valores y obligaciones del mundo social establecido. La ideología dominante aparta al grupo marginal o el grupo elige ubicarse en los márgenes sociales, debido a su propia ideología, obligaciones y visiones de la realidad. Ser marginal es existir fuera del centro, en los bordes o en la periferia de la sociedad, en una relación antitética en la que los grupos viven en oposición a la realidad dominante o central (estructura/anti-estructura)²².

a) *Discusión (v.24)*

Ἐγένετο δὲ καὶ φιλονεικία ἐν αὐτοῖς, τὸ τίς αὐτῶν δοκεῖ εἶναι μείζων **v.24**

La introducción parece que posee un tono extensivo (ἔγένετο δὲ καὶ ἐν αὐτοῖς), lo cual funciona como enlace con el versículo anterior. Al mismo tiempo, identifica genéricamente los sujetos de la acción (ἐν αὐτοῖς).

Los términos que determinan el sentido de la frase son el sustantivo φιλονεικία y la pregunta τὸ τίς αὐτῶν δοκεῖ εἶναι μείζων. Un paralelo cercano a esta formulación se ve en Lc 9, 46: εἰσηλθεν δὲ διαλογισμὸς ἐν αὐτοῖς τὸ τίς αὐτῶν εἶη μείζων αὐτῶν. Es evidente la sustitución de διαλογισμὸς por φιλονεικία y la inserción del verbo δοκεῖν. Además, la frase cambia de sentido: antes era optativa, aquí es indicativa.

Φιλονεικία es una palabra que describe la situación del que siempre está dispuesto a discutir. En el NT aparece sólo en esta ocasión, con un ligero paralelo de forma adjetival en 1Cor 11, 16, para referirse al discutiendo. Al ser una palabra propia del autor lucano, porta un sentido críptico, lo que dificulta llegar a su significado auténtico. En la literatura clásica posiblemente poseía dos sentidos: negativamente significaba afición por la victoria, rivalidad y conflictividad; positivamente expresa la sana disposición a la competencia, a discutir para

²² Cf. *Ibid*, 16.

encontrar la verdad y a emular con afán de superación²³. Flavio Josefo la cita de forma nominativa en dos ocasiones para referirse al afán de violencia de los romanos contra los judíos²⁴. El v.24 parece modificar dicho sentido beligerante, convirtiéndolo en un conflicto racional, no violento, que provoca contraste y a su vez constituye búsqueda de identidad. El debate (φιλονεικία) permite a los discípulos tomar conciencia de sus ambiciones, del modelo socio político dominante que, según el contexto de la pasión, es el que atenta contra Jesús, y adoptar una identidad conforme a la testificada por éste como servidor v.27b.

Τὸ τίς αὐτῶν δοκεῖ εἶναι μείζων es la pregunta sobre la que se sustenta el conflicto. En el helenismo se dejan sentir expresiones que poseen cierta similitud: τί σοι ὑμῖν δοκεῖ ο τί δοκεῖ τῷ θεῷ²⁵. Lucas introduce el verbo δοκεῖν desde el prólogo de la obra y está también presente en las decisiones de carácter oficioso en los Hechos²⁶. El verbo δοκεῖν se refiere en este caso a la disputa entre los discípulos sobre quién parece ser el mayor, que en una cultura basada sobre el honor constituía un elemento de suma importancia ante la opinión pública. Posiblemente detrás del verbo está la realidad de una comunidad que experimenta conflictos internos y confusiones en la identidad que debe adoptar ante su entorno. La marginalidad es una situación complicada, ambigua y hasta confusa. Es decir, la situación de sobrevivencia puede provocar entre los marginados conflictos, sin embargo dado que comparten los mismos problemas sociales son también más proclives a la búsqueda de alternativas.

El comparativo μείζων casi siempre se ha traducido como el superlativo μέγιστος ya que su uso en el NT es un tanto ambiguo²⁷. Es posible que en el griego helenístico de la época de Lucas ya comenzara a desaparecer el superlativo²⁸. En este caso se trata del comparativo expresado en términos de apariencia (δοκεῖ): ¿quién de ellos parecía tener más honor? o ¿cómo tendría que aparecer a los ojos de los demás el más importante de ellos? El vocablo, indepen-

²³ Cf. NELSON, P. K. “The Flow of Thought in Luke 22, 24-27”, *JSNT* 43, 1991, 115.

²⁴ Cf. Josefo, *BJ*. 7.213.431.

²⁵ Cf. Josefo, *AJ*. 7.72; 5.10; 9.190; 6.227; 7.216. Comparar con Jn 11, 56; Mt 18, 12.

²⁶ Comparar *e;doxe* en Lc 1, 3 con Hch 15, 22.25.28.

²⁷ Cf. BLAS-DEBRUNNER-FUNK, *A Greek Grammar of the New Testament*, Chicago 1974, 244.

²⁸ Cf. FITZMYER, *El Evangelio*, tomo IV, 359.



dientemente de los problemas que plantea su traducción, constituye el centro de la disputa y, por lo tanto, determina la difícil situación en que se encuentran los lectores del relato.

Marcos y Mateo coinciden en atribuir la búsqueda de honores y primeros puestos a los escribas, fariseos y discípulos de Jesús²⁹. Lucas la otorga sólo a los discípulos. La identidad del de mayor rango ya ha sido planteada por el autor. Jesús ha definido a Juan como el más importante de los nacidos de mujer, pero al mismo tiempo ha afirmado que el más pequeño en el reino de Dios es mayor que él (Lc 7, 28). Sin embargo, aunque Jesús ya ha resuelto dicha identidad, entre los discípulos se mantiene la disputa (Lc 9, 46)³⁰.

El autor retoma la problemática en el contexto de la pasión y la convierte en obertura y cierre del texto (vv.24.27). En este caso es probable que el conflicto del mayor sea una traición similar o más grave que la de Judas, que antecede al relato (Lc 22, 21-22). Se evidencia que mientras Jesús sufre la traición y se prepara al sufrimiento, los discípulos se preguntan por sus puestos de honor.

La sociedad imperial, trasfondo del texto, se organizaba jerárquicamente³¹. En ella eran notables las diferencias sociales entre los de menor rango y los de mayor honor. Lo más probable es que esta mentalidad impregnó la vida de los habitantes del imperio y, desde luego, de la comunidad lucana, que vio ahí una de sus grandes tentaciones. El altercado es reflejo de una comunidad que posiblemente se está organizando, pero que experimenta conflictos de poder y de identidad tanto hacia dentro como hacia fuera. Por ello se hace necesario el contraste con el testimonio de Jesús. Este es el sentido de los verbos conjugados en presente indicativo (δοκεῖ εἶναι), para que quien lo lea, se entere del peligro permanente de la comunidad³².

²⁹ Mc 9, 34; 12, 38-39; Mt 18, 1; 23, 1-11.

³⁰ Cf. LÉGASSE, S. "μείζων", DENT.

³¹ Cf. STEGEMANN, *Historia Social del Cristianismo Primitivo*, Estella 2001, 81-108.

³² Cf. GRUNDMANN, W. "μέγας", TDNT.



b) Tesis (v.25)

ὁ δὲ εἶπεν αὐτοῖς, οἱ βασιλεῖς τῶν ἔθνων κυριεύουσιν αὐτῶν καὶ οἱ ἐξουσιάζοντες αὐτῶν εὐεργέται καλοῦνταιί v.25

El orden literario del versículo responde a Mc 10, 42. Sin embargo, el gusto por el lenguaje helenístico y la supresión de verbos compuestos se atribuye al autor lucano. Ello se refleja en las sustituciones (ἄρχειν por οἱ βασιλεῖς, κατακυριεύουσιν por κυριεύουσι, κατέξουσιάζουσιν, por οἱ ἐξουσιάζοντες) y en la inserción del sustantivo εὐεργέται.

El comentario de Jesús no es una respuesta, por tanto, no aclara la disputa, sino que la contrasta con la experiencia cotidiana del ejercicio de la autoridad pública y de su reconocimiento honorífico³³, como si se tratara de reflejar un enunciado o un estribillo, aparentemente natural sobre el ser y el hacer de las autoridades³⁴.

Οἱ βασιλεῖς τῶν ἔθνων es la primera realidad social contrastada. El término βασιλεύς procede de la concepción helenística de los soberanos, en contraposición al tirano³⁵. En el NT, el vocablo posee significados diversos. En los textos de la tradición evangélica, los reyes seculares se mencionan para establecer contrastes con el Bautista (Mc 6, 17-29; Mt 11, 8), con Jesús (Mt 2, 1.3-4.7-8.12) y con los discípulos (Mc 13, 9; Lc 10, 24) o, en sentido metafórico (Mt 17, 24-25).

La expresión como tal aparece sólo en esta ocasión en la obra lucana³⁶. Los Hechos de los Apóstoles (4, 26) establecen un paralelo similar al de la expresión en estudio. El texto reafirma que οἱ βασιλεῖς τῆς γῆς (καὶ οἱ ἄρχοντες) son los que se han aliado contra Dios y su Mesías³⁷.

³³ Cf. GREEN, *The Gospel of Luke*, Michigan 1991, 767.

³⁴ Cf. CASSIDY, *Jesús Política y Sociedad*, Madrid 1988, 87-88.

³⁵ Cf. KLEINKNECHT, H. “Βασιλεύς”, TDNT.

³⁶ La estructura política de los reyes y gobernadores romanos (βασιλεῖς καὶ ἡγεμόνας) ya ha sido mencionada en Lc 21, 12 como la responsable de la persecución y encarcelamiento de los discípulos de Jesús.

³⁷ La expresión οἱ βασιλεῖς τῆς γῆς la emplea Mt 17,25 y es preferida del Apocalipsis donde aparece con más frecuencia (Ap 6, 15; 17, 2; 18, 3.9; 19, 19; 21, 24). Igualmente se muestra la expresión βασιλεῖς τῆς οἰκουμένης ὅλης (Ap 16, 14).



Los reyes son personajes que recorren la obra lucana. Están presentes desde el nacimiento de Jesús en Belén hasta la llegada del movimiento cristiano a Roma. El ángel de la anunciación sostiene que Jesús reinará y su reino no tendrá fin (Lc 1, 33); Jesús nace bajo el reinado de Augusto (Lc 2, 1); es recibido en Jerusalén como el rey que viene (Lc 19, 38); es acusado de alborotar al pueblo para que no pague el tributo al César y de afirmar que él es rey (Lc 23, 2); es insultado y crucificado bajo dicho título (Lc 23, 36-38). Es notorio que el evangelio lucano no concede el título βασιλεύς a César Augusto; sin embargo, lo supone³⁸.

El autor define la función de los reyes con el verbo κυριεύω para reafirmar que se refiere a quienes poseen el dominio absoluto de aquello que se les ha entregado en razón de su autoridad³⁹. En este caso se trata del señorío absoluto de las naciones gentiles (τῶν ἔθνῶν)⁴⁰.

Puede ser que la frase haya sido un proverbio de la época, sin embargo ubicado en el contexto lucano, el principio adquiriría otra vitalidad, ya que los reyes imperiales de esta época estaban sacralizados, entendidos a la manera de los señoríos greco-romanos.

Estos datos indican que el texto se sitúa ante la estructura política principal del imperio: el emperador y su aparato de gobierno. El autor parece más realista a la hora de analizarla, ya que no esconde sostener que esta estructura es la que domina a los oyentes del texto y la que conspira contra Jesús⁴¹.

Οἱ ἐξουσιάζοντες αὐτῶν εὐεργέται καλοῦνται es la segunda estructura contrastada. El sustantivo οἱ ἐξουσιάζοντες sólo aparece en esta ocasión. Un paralelo se encuentra en 1Cor 6, 12 (ἐξουσιασθήσομαι). Es un verbo derivado de ἐξουσία cuyo significado literal es ejercer el poder, es decir tener la capacidad, el derecho y el permiso pleno y absoluto para actuar políticamente. El vocablo posee raíces en los

³⁸ Se puede ver también Hch 4, 26; 12, 1-4; 26, 28-29.

³⁹ Cf. Hch 19,16. Es interesante que este verbo se utiliza en 2Cor 1, 24 y 1Pe 5, 3 para referirse a las actitudes que no deben tener los líderes cristianos.

⁴⁰ Cf. FITZMYER, J. A. "κυριεύω", DENT.

⁴¹ Cf. Hch 4, 26. Lucas proporciona a los cristianos una forma alternativa de ver el poder romano que autorizado la ejecución de su fundador.

LXX, para significar a quienes ejercen poder, y poseen capacidad para hacer daño o como sinónimo de necedad⁴². El texto asume dicha tradición para referirla a los que poseen autoridad en los distintos ámbitos sociales⁴³.

Se puede decir que los verbos *κυριεύουσιν* y *ἐξουσιάζοντες* encarnan el ejercicio del poder en forma absoluta. Por tanto se está hablando de la misma autoridad imperial, que en la época lucana se visibilizaba en el emperador y su aparato de gobierno.

K. Clark sostiene que dichos verbos se han traducido injustamente, dado que son conceptos neutrales al designar la autoridad, es decir, que no se refieren al autoritarismo de los reyes⁴⁴. El autor está preocupado legítimamente por el problema filológico, sin embargo quizá olvida que los sistemas de dominio social no son conceptos neutrales, sino realidades o construcciones sociales con individuos y estructuras que realizan funciones concretas⁴⁵. Poseen los medios de todo tipo (militar, político, económico y propagandístico) para controlar y ejercer autoridad dominante. Clark apela con razón al dictamen filológico, pero conviene caer en cuenta que con ello no basta y, por lo tanto, no queda zanjado el problema. Desde la perspectiva sociológica de la marginalidad nos parece oportuno y prudente contextualizar el vocablo en su entorno social, así como entender la perspectiva de la comunidad lucana que está en la marginalidad y se siente afectada por el ejercicio autoritario de la realeza imperial.

Se debe recordar, como se ha escrito más arriba, que los grupos marginales y el centro del poder poseen visiones diferentes de la realidad. No es lo mismo un acontecimiento narrado desde el poder

⁴² Cf. Ne 5, 15; 9, 37; Qo 7, 19; 8, 4.8; 9, 17; 10, 4-5.

⁴³ Cf. BROER, I. “ἐξουσιάζω”, DENT.

⁴⁴ El autor, comentando los textos de Mc 10, 42; Mt 20,25 y Lc 22,25, sostiene: “The Christian virtue is service to his fellows rather than political pre-eminence and power over them. This contrast has no reference to ‘lording it over’ and there is here no suggestion of arrogance and oppression on the part of Gentile ruler”. Después de contrastar a la redacción lucana del texto continua: “Again the contrast here has no reference to ‘lording it over’ and the two forms of the verb have same meaning”. Cf. CLARK, K. W. “The meaning of [κατα] κυριεύειν en CLARK, K. W. *The Gentile Bias and Other Essays*, Leiden 1980, 210-211.

⁴⁵ Cf. ACOSTA BONILLA, *Vivir en Marginalidad*, 1-7. LULL, D. J. “The Servant-Benefactor in Luke 22, 24-30”, *NovT* 27-28, 1986, 291.



que desde los márgenes. El primero exaltará su hazaña y legitimará su dominio, mientras que el segundo, afectado por los costes sociales sobre los que se edifica el sistema establecido, fácilmente se distanciará o será crítico frente a las narraciones dominantes.

Εὐεργέται καλοῦνται literalmente significa los que se denominaban así mismos benefactores o se definían por hacer el bien. El verbo καλοῦνται parece un sarcasmo. Tendría que estar en voz media para traducirlo como los que “se hacen denominar”, aunque con frecuencia se entiende en voz pasiva “son llamados”⁴⁶. Lo que interesa para el estudio es que el texto deja ver que son los reyes y los que ejercen la autoridad los sujetos de la acción.

Εὐεργέται es el título con el que el autor define la identidad de los que ejercen la autoridad política absoluta⁴⁷. Este nominativo de raíces griegas es asumido por el autor para reinterpretar la tradición recibida de Mc 10, 42. En el helenismo, este sustantivo se adjudicaba a deidades o personas que tenían un mérito (ἀρετῆ) singular por haber concedido beneficios⁴⁸. En la época imperial el vocablo εὐεργέτης era uno de los atributos asignados a los emperadores desde Julio César hasta Adriano. Inscripciones y monedas presentaba al emperador como benefactor de la humanidad⁴⁹.

316

Para una mejor comprensión sobre el “evergetismo”, puede ser oportuno contraponerlo con el de patronazgo. Dos instituciones importantes en el esquema piramidal de la sociedad imperial.

En el imperio el emperador era el gran “evergeta” que ejercía su dominio bajo este título. Su beneficencia podía consistir en donar y a cambio de ello recibir honores, adoración y perpetuar su memoria⁵⁰. Pero también existían una serie de “evergetes” que podían ser las

⁴⁶ Cf. BLASS-DEBRUNNER-FUNK, *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature*, 164-166.

⁴⁷ Lucas también conoce el antónimo κακοῦργοι (Lc 23,32).

⁴⁸ Cf. SIG 260, DITTERNBERGER, W. *Sylloge Inscriptionum Graecarum*, vol. I-IV, Leipzig 1960. DEISSMANN, *Light from*, 253-254. Lucas también conoce el antónimo κακοῦργοι (Lc 23,32).

⁴⁹ Cf. ACOSTA BONILLA, *Vivir en Marginalidad*, 41-47. Vespasiano y Tito son recibidos con honores de salvadores y benefactores.

⁵⁰ Cf. RIVAS RABAQUE, F. *Defensor Pauperum: Los pobres en Basilio de Cesarea*, Madrid 2005, 289.



aristocracias o los importantes de la ciudad. Se puede decir, que el modelo social del “evergetismo” era piramidal, asimétrico y basado en el honor.

El patronazgo era una columna vertebral del ordenamiento imperial, del cual participaban las aristocracias. Se trataba de una relación de carácter asimétrico: implicaba desigualdad de poder, no sólo entre patrón y cliente, sino con aquellas personas que podían proporcionarse tales servicios, es decir, con los intermediarios. Por eso ideológicamente solía favorecer el estatus y la autoridad de la élite dominante, con lo cual producía grandes desigualdades en la propiedad de la tierra, bajo nivel de integración social y débil autoridad del gobierno.

Tanto el “evergetismo” como el patronazgo podrían ser el reflejo de una sociedad imperial jerarquizada y basada en el honor, en la que el emperador constituía el gran patrón y “evergeta”, con la participación de las aristocracias, que en sus respectivas localidades podían ser patrones y “evergetes”. Juntos mantenían a pan y circo a la población, que muchas veces en lugar de beneficiar a los pobres, favorecían a sus mismos intereses aristócratas.

La política del “evergetismo” se convirtió en un medio para alejar tensiones, se cubrían una serie de necesidades y se redistribuían los excedentes generados por un sistema económico desigual⁵¹. Asimismo permitía crear dependencia en una población a la espera de los favores imperiales, mantenía controladas las ciudades y encubría las miserias del modelo establecido⁵².

El autor de Hch 10, 38 utiliza el vocablo para describir la esencia bondadosa y liberadora del ministerio de Jesús (ὅς διήλθεν εὐεργετῶν καὶ ἰώμενος), que contrasta en este caso con el empleo del vocablo, para referirse al afán de las autoridades por llamarse benefactoras (εὐεργέται καλοῦνται). Esta manera de concebir el ministerio de Jesús no tardaría contrastar con el modelo del εὐεργέτης imperial.

⁵¹ Cf. RIVAS RABAQUE, *Defensor Pauperum*, 285.

⁵² Cf. GORDON, R. “The Veil of Power”, en HORSLEY, *Paul and Empire*, 127-137.



La práctica del “evergetismo” constituyó uno de los posibles conflictos de la comunidad lucana. Es ilustrativo el emplazamiento de Jesús a los discípulos para que se mantengan por su propia cuenta (Lc 22, 35-38). Pablo concluye su testamento apelando a una palabra atribuidas al Señor Jesús: “Mayor felicidad hay en dar que en recibir” (Hch 20,35)⁵³. Una frase que podía ser en su época un ideal del “evergetismo”. El autor lucano se relaciona con personas de buen estatus económico, pero no admite que instituyan dependencia al resto⁵⁴. La beneficencia propuesta ya no se fundamenta en el evergetismo imperial, sino en la reciprocidad generalizada (Lc 3, 10-11), que evita mendigar o crear dependencia y al mismo tiempo permite salvaguardar la autonomía de la comunidad⁵⁵.

c) *Contraste-propuesta (vv. 26-27)*

ὁμεις δὲ οὐχ οὕτως, ἀλλ' ὁ μείζων ἐν ὑμῖν γινέσθω ὡς ὁ νεώτερος καὶ ὁ ἡγούμενος ὡς ὁ διακονῶν v.26

Después de contrastar el ordenamiento político imperial, Jesús se prepara a dar respuesta al conflicto de los discípulos. Lo presenta por medio de los antónimos μείζων/νεώτερος y ἡγούμενος/διακονῶν⁵⁶.

La frase ὁμεις δὲ οὐχ οὕτως constituye un enunciado clave en el texto. La adversativa resalta la intención del autor y a su vez entraña rechazo a las disputas de rango y al modelo de los señores absolutos y benefactores como criterio de configuración. Jesús les advierte “**pero entre ustedes no debe ser así**”, es decir, el modelo imperial no es conforme al de Jesús.

Γίνομαι literalmente significa llegar a ser. Expresa la distancia entre el mayor y el más joven, entre el que gobierna y el que sirve,

⁵³ Un eslogan que se hace presente en la moral del s. I. Cf. Plutarco, *Moralia* 173.

⁵⁴ Cf Hch 5, 1-11; 8, 19-22. En el primer texto existe un escepticismo acerca de los donantes ricos. En el segundo, Simón el Mago no sólo desea comprar el don del Espíritu Santo con su dinero, sino también la autoridad para transmitir dicho don.

⁵⁵ Otros textos afines Lc 6, 34-35; Hch 2, 42-47; 4, 32-35; 9, 36-43; 10, 29-30. El modelo lucano de reciprocidad supera el modelo de 1Cor 9, en el que se piensa que el ministro lo debe mantener la comunidad, pero no llegó a imponerse, ya que 1Tim 5,17, escrita posteriormente, presupone el sostenimiento económico de los ancianos.

⁵⁶ Lucas emplea un contraste distinto al de Mc 9, 35 πρῶτος/διάκονος



y a la vez se refiere al proceso de cambio que se debe establecer si el primero desea configurarse desde el segundo⁵⁷. El verbo supone una realidad que debe cambiarse. El proceso de transformación descrito por el término va de arriba hacia abajo, interpelando así al ordenamiento jerárquico de la sociedad grecorromana, para que se convierta al pequeño. La preocupación de fondo que plantea el verbo podría ser la siguiente: ¿Cómo sería la sociedad imperial si el grande se hiciera pequeño y el que gobierna sea como el servidor? o ¿cómo sería la comunidad si todos se hicieran como el más joven y el servidor?

El comparativo *νεώτερος* en contraposición a *μείζων* esconde la idea de que el más joven es el que está obligado a realizar los servicios más bajos (Hch 5, 6)⁵⁸. Llama la atención el hecho de que las cartas de 1Tim y 1Pe, escritas en otros contextos, los definan contrapuestos a los *πρεσβύτερος*⁵⁹.

El texto coloca al sustantivo *ὁ ἡγούμενος* y al comparativo *μείζων* como paralelos equivalentes. El primero designa a personas que ejercen gobierno. El autor lucano utiliza el vocablo en contextos distintos⁶⁰, pero que en la mayoría de los casos entraña una mentalidad y una estructura social jerárquica, propia de las personas que creen tener poder sobre los demás.

El participio nominativo *ὁ διακονῶν* significa, en el contexto actual, servir a la mesa. El vocablo encuentra eco en la tradición griega, en la cual significaba un ideal humano. El rey según la teoría debía ser el servidor del pueblo, sin embargo en la práctica se convirtió en dominador. El supuesto servidor pasó a ser déspota del pueblo⁶¹.

El grupo de palabras cercanas a esta raíz se distingue de otros términos de significado afín, porque tiene la especial cualidad de indicar muy personalmente el servicio prestado a otra persona⁶². Es

⁵⁷ Cf. HACKENBERG, W. “*γίνομαι*”, DENT.

⁵⁸ Cf. BEHM, J. “*νέος*”, TDNT.

⁵⁹ Cf. 1Tim 5, 1; 1Pe 5, 5.

⁶⁰ Cf. Hch 7, 10; 14, 12; 15, 22.

⁶¹ Cf. SEELEY, D. “Rulership and Service in Mark”, *NovT* 35, 1980, 234-250.

⁶² Cf. BEYER, H. W. “*διακονέω*”, TDNT.



notable, particularmente, la diferencia entre δουλεύω y διακονέω. Los vocablos de la raíz δουλ expresan principalmente relación de dependencia y subordinación del δουλός al κύριος; en cambio διακονέω y su grupo de palabras expresan mucho más vigorosamente la idea del servicio prestado a una persona. Sin embargo, en un sistema que había adoptado un régimen de esclavitud, establecer lo límites entre vocablos δουλεύω y διακονέω resultaría difícil⁶³.

El autor parece sintetizar estos dos vocablos en Lc 12, 37⁶⁴. Se trata de la figura del señor que si encuentra vigilantes a los esclavos (οἱ δοῦλοι), él mismo se pondrá el delantal, los hará sentarse a la mesa (ἀνακλιεῖ αὐτοὺς) y les irá sirviendo uno a uno (διακονήσει αὐτοῖς). El texto parece presentar la imagen de un señor inaudito ya que prefiere asumir la imagen del servidor y no la de los esclavos, a quienes él sirve. Ello no es casualidad, puede sugerir dos cosas. La primera sería reafirmación de que el contexto del texto son los banquetes. La segunda se centraría en la actitud del señor que sirve la mesa (διακονήσει) a los esclavos, sugeriría un cambio de funciones, que se puede interpretar como rechazo y superación de los modelos de la esclavitud y del señorío, y preferencia por el del servidor que configuraría mejor la identidad de los lectores.

Lucas evita utilizar el término διάκονος para emplear el sustantivo femenino διακονία y la conjugación del verbo διακονέω⁶⁵. Es cierto que de siete veces que aparece el vocablo en Marcos, no lo recogió más que una vez (Lc 4, 39); pero lo decisivo es que las ideas enunciadas en los pasajes omitidos de Marcos, son expresadas por Lucas en otros contextos, como es el caso actual. Estos detalles podrían significar que el autor lucano se encuentra ante una urgencia distinta, marcada quizá por el contexto grecorromano.

El Jesús lucano evoca esta imagen del servidor muy difundida y aceptada en el imperio romano. Asumir la identidad del servidor simbolizaba a los lectores estar al margen de los valores dominantes y por lo tanto la marginalidad les significaba relación antitética con

⁶³ Cf. WIEDEMANN, T. *Greek and Roman Slavery*, Oxford 1987, 3.

⁶⁴ Ver también, Lc 12, 43; 17, 10.

⁶⁵ Cf. Lc 22, 26-27; Lc 10, 40; 12, 38; Hch 6, 1-6; 1, 17.25; 11, 29.

el sistema establecido⁶⁶, relación que la vez les suponía riesgos y conflictos tanto internos como externos.

τίς γὰρ μείζων, ὁ ἀνακείμενος ἢ ὁ διακονῶν; οὐχὶ ὁ ἀνακείμενος; ἐγὼ δὲ ἐν μέσῳ ὑμῶν εἰμι ὡς ὁ διακονῶν v.27.

La pregunta introduce nuevos elementos: el participio presente ὁ ἀνακείμενος y la autodefinición de Jesús ἐγὼ δὲ ἐν μέσῳ ὑμῶν εἰμι ὡς ὁ διακονῶν. El cambio de funciones que plantea el versículo es similar al desarrollado por el autor en Lc 12, 37, en el que ha presentado un señor desconcertante que pide a los siervos sentarse porque él irá sirviéndoles la mesa. Los siervos (οἱ δοῦλοι) no sólo son dichosos, sino que se sienten servidos (διακονήσει αὐτοῖς) por el señor.

El participio ὁ ἀνακείμενος en este caso, encarna a μείζων. Su significado es el del comensal que espera que le sirvan. Lo notorio en el versículo no es tanto el significado del vocablo, sino la insistencia de Jesús por establecer aún más fuertemente el contraste ὁ ἀνακείμενος y ὁ διακονῶν, así como su identificación preferencial con el segundo, colocándose además no en la periferia sino en medio de ellos (ἐγὼ δὲ ἐν μέσῳ ὑμῶν). Si en el v.24 la pregunta era τὸ τίς αὐτῶν δοκεῖ εἶναι μείζων, en el v. 27 Jesús desplaza a μείζων y asume la identidad del sirviente, con la que zanja la disputa de los suyos y critica el modelo social de los llamados benefactores⁶⁷.

Jesús, al ubicarse en medio de ellos, realiza el proceso exigido por el verbo γίνομαι. Lo que resulta irreconocible para las autoridades, aunque sea notable de por sí, para Jesús se convierte en prioridad (ἐν μέσῳ ὑμῶν)⁶⁸. El texto propone que los que ocupan puestos de poder o deseen tener autoridad se conviertan desde la identidad del señor que sirve, lo cual indica superación del modelo de los que están sentados esperando que les sirvan⁶⁹. La marginalidad dada su situación

⁶⁶ Cf. MOXES, H. “Patron-Client Relations and the Community in Luke-Acts”, en NEYREY, *The Social World of Luke-Acts*, 260-263.

⁶⁷ Cf. NEYREY, J. H. “Ceremonies in Luke-Acts: The Case of Meals and the Table Fellowship”, 374-382.

⁶⁸ Cf. SÄNGER, D. “μέσος”, DENT.

⁶⁹ Cf. KÖSTER, H. “Jesus the Victim”, *JBL* 111.1, 1992, 3-15. Köster sostiene que esta conversión es un posibilismo en la comunidad. Sin embargo, el texto entiende, entre líneas, que



ambigua y su simultaneidad social puede convertirse en germen de una modelo social inclusivo y abierto en el que se valora la realidad humana tanto de los que viven en los bordes sociales como en el poder hegemónico.

4. Conclusiones

1. El texto de Lc 22, 24-27 constituye una reelaboración lucana sobre Mc 10, 42-45. Ha extraído de Marcos las tradiciones del conflicto entre los discípulos, la del ejercicio de la autoridad de los reyes de las naciones y la del servidor. Con dichos elementos construye un episodio que lo ubica en el relato de la pasión y en un contexto de banquetes. Ha cambiado de lugar la perícopa, porque ha elaborado intencionadamente un discurso largo en la última cena.

2. El texto está inserto en un discurso de despedida, de clara construcción lucana, género heredado de la tradición bíblica. El autor concede especial importancia al relato y por ello lo ubica en un sitio estratégico, para que Jesús manifieste su disposición testamentaria y la identidad que debe caracterizar a sus discípulos.

3. El texto presenta a un Jesús que aprovecha el conflicto entre los suyos para hacerles ver otros elementos por los que no le habían preguntado: las ambiciones de poder, las miserias del modelo romano y la posibilidad de configurar una identidad alternativa entre ellos. En este sentido no contesta lo que sus discípulos querían saber. En el texto se pueden diferenciar las etapas del altercado que conducen al cambio: confrontación (vv.24-25), conversión (v.26) e identidad (v.27).

4. El episodio posee trasfondo en el ordenamiento político del imperio romano, caracterizado, en su mayoría, por ser piramidal, asimétrico y basado en el honor. Las autoridades imperiales se entendían a la manera de señores absolutos y benefactores de la humanidad. La utilización de esta terminología concede al relato lucano un gran

ello no es una posibilidad sino que convertirse desde la óptica del servidor, será alternativa evangélica que tendrá la comunidad.

interés para las comunidades marginales que buscaban redefinir su actitud frente a las exigencias del imperio. Con este fin, el texto brinda una pedagogía que permite identificar el conflicto sobre la grandeza, confrontarlo con el ejercicio de la autoridad pública, juzgarlo desde la actividad de Jesús y advertir que la identidad del grupo se debe construir desde la óptica del servidor. Lucas utiliza los términos políticos y los reinterpreta desde la actividad de Jesús con el fin de proponer una nueva forma de entender las relaciones sociales.

5. Lucas reelabora a Mc 10, 42, para advertir del dominio que posee la autoridad imperial que su vez se hace llamar benefactora. Contrasta esta ideología con el ejercicio de la bondad de Dios en Jesús, que pasó haciendo el bien (Hch 10, 38). El contraste ayuda a la comunidad lucana a establecer la diferencia entre la beneficencia de Dios y la del emperador y, de una manera latente, desvelar lo que se escondía detrás del velo del “evergetismo” imperial.

6. La inclusión de la disputa en el contexto de la pasión muestra la debilidad a la que son proclives los discípulos de Jesús. Mientras los señores y benefactores hostigan a los servidores como Jesús, pretendiéndole hacer desaparecer (Lc 22, 2), su comunidad, aun comiendo con Jesús a la mesa, se enquina en la discusión por los puestos de grandeza. Se trata de una forma sutil pero escandalosa de traicionar a Jesús.

7. El texto en su conjunto llama la atención de sus oyentes y lectores sobre las diferencias existentes en la comunidad marginal y sobre la necesidad de replantearse la identidad ante la organización del imperio, que entiende la grandeza desde el honor y a la manera jerárquica. Ahí radica la importancia de los vocablos *νεώτερος* y *διακονῶν* indican que la comunidad que está detrás del texto es marginal. Esta asume dichos vocablos como principio de configuración y de alternativa al ordenamiento político. Dicha alternativa, estaba expuesta a entenderse como subversión del modelo jerárquico del imperio con la peculiar concepción lucana del más grande.

8. El conflicto sobre quién parece ser el mayor, puede desvelar la necesidad que esta comunidad del último tercio del s. I, sentía de una mínima organización. Pero parece que esto le planteaba problemas.



Uno de ellos era las ambiciones de poder dentro de la comunidad y otro, latente en el texto, que esta posible organización no ahogara la inspiración originaria de su Fundador, de tal forma que ésta sea alternativa a la del imperio y supere los conflictos que le origina vivir en los márgenes.

9. Existen algunas opiniones sobre la actitud lucana hacia el aparato político imperial. Dos de ellas son las que representan P. Walaskay y R. Cassidy. El primero, en su obra *And so We Came to Rome*⁷⁰, sostiene que la obra lucana busca defender a los cristianos del imperio romano, presentándolos como un movimiento inofensivo. El segundo, en su obra *Jesús: Política y Sociedad*⁷¹, define que Lucas presenta una visión crítica de los soberanos romanos. Nuestro estudio adopta la segunda, puesto que Lucas no pretende una actitud meramente apologética de cara a Roma, sino que elabora un planteamiento crítico sobre la autoridad y el ejercicio del gobierno romano, con la finalidad de fortalecer a sus oyentes que viven en los márgenes del imperio.

10. El estilo de la vida de Jesús no era conforme a los patrones de la teología imperial ni de la *pax romana*. Él proclamó la soberanía de Dios y la relativización de cualquier modelo político que pretendiese usurpar el lugar de Dios o que generara violencia y hambre (Lc 4, 1-13; Lc 20, 20, 26). La insistencia de Jesús para que las relaciones sociales estuvieran dirigidas por las ideas de la servidumbre y humildad constituyó un desafío serio contra el orden social imperante (Lc 22, 24-27). Un orden que estaba cimentado sobre las premisas del honor, el poder, la esclavitud y la violencia (Lc 23, 25). Estos eran los recursos más expeditivos para su eficaz funcionamiento. Jesús, por el contrario, rechazaba el uso del despotismo o la violencia, criticando a los reyes de los gentiles por el autoritarismo que ejercían sobre sus vasallos, que tenían que reconocerlos como benefactores (Lc 22, 25). Puso énfasis en que el espíritu de la humildad y de servicio fuese practicado en la vida diaria de la comunidad (Lc 22, 26). Los que desean ser sus discípulos no debían entretenerse ambicionan-

⁷⁰ Cf. WALASKAY, P. W. *An so We Came to Rome: the political perspective of St. Luke*, London 1983.

⁷¹ Cf. CASSIDY, R. J. *Jesús Política y Sociedad: estudio del evangelio de Lucas*, Madrid 1988.

do puestos relevantes, ni competir unos contra otros en conseguir otras formas de honores, olvidándose de la solidaridad que se debe practicar con el que está perseguido por el modelo dominante (Lc 3, 11; 4, 2-8). ¿Cómo serían nuestras Iglesias particulares si en lugar de enquistarse en discusiones de poder, permanecieran a la escucha de Jesús Servidor?

INSTRUMENTOS DE TRABAJO

- BALZ, H. / SCHNEIDER, G. (eds.), *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*, Salamanca: Sígueme, 1996-1998. Citado: DENT.
- DITTERNBERGER, W. *Sylloge Inscriptionum Graecarum*, vol. I-IV, Leipzig 1960. Citado: SIG.
- Flavio Josefo, *Obras Completas*, (vol. 1-5), introducción y traducción de FARRE, L. Buenos Aires 1961.
- Jewis Antiquitates*, traducción de FELDMAN, L. H. Cambridge 1969. Citado: AJ.
- Las Guerras de los Judíos*, traducción de NIETO IBAÑEZ, J. M. Madrid 1997. Citado: BJ.
- KITTEL, G. / FRIEDRICH, G. *Theological Dictionary of the New Testament*, (edición electrónica), Oak Harbor 1996. Software: Logos Library System-Logos Bible. Citado: TDNT.

BIBLIOGRAFÍA

- ACOSTA BONILLA, M. de J. *Vivir en Marginalidad: Lectura socio-histórica del evangelio de Lucas*, San Salvador, 2010.
- AGUIRRE, R. *La Mesa Compartida: Estudios del NT desde las Ciencias Sociales*, Santander: Sal Terrae, 1994. 58-133.
- CASSIDY, R. J. *Jesús, Política y Sociedad: estudio del evangelio de Lucas*, Madrid 1988.
- BLASS-DEBRUNNER-FUNK, *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature*, Chicago 1974.
- BROWN, R. E. *Evangelio Según Juan XIII-XXI*, Madrid: Cristiandad, 1979.
- CHUNG KWONG, I. S. *The Word Order of the Gospel of Luke: Its Foregrounded Messages*, JSNTSS 298, New York 2005.
- CLARK, K. W. “The meaning of [κατα] κυριεύει in CLARK, K. W. *The Gentile Bias and Other Essays*, Leiden 1980.



- DEISSMANN, A. *Light from the Ancient East*, Peabody 1995.
- DITTERNBERGER, W. *Sylloge Inscriptionum Graecarum*, vol. I-IV, Leipzig 1960.
- DULING, D. C. "Matthew 18, 15-17: Conflict, Confrontation, and Conflict Resolution in a 'Fictive Kin' Association", *SBLSP* 37, 1998.
- FITZMYER, J. A. *El Evangelio según Lucas*, tomo IV, Madrid 1987.
- GORDON, R. "The Veil of Power", en HORSLEY, R. A. *Paul and Empire: Religion and Power in Roma Imperial Society*, Harrisburg, PA 1997.
- GREEN, J. B. *The Gospel of Luke*, Michigan 1997.
- KÖSTER, H. "Jesus the Victim", *JBL* 111.1, 1992.
- KURZ, W. S. "Luke 22, 14-38 and Greco-Roman and Biblical Farewell Addresses", *JBL* 104, 1985.
- LA VERDIERE, E. A. "A Discourse at the Last Supper", *BToday* 71, 1974.
- LULL, D. J. "The Servant-Benefactor in Luke 22, 24-30", *NovT* 27-28, 1986.
- MOXES, H. "Patron-Client Relations and the Community in Luke-Acts", en NEYREY, *The Social World of Luke-Acts*, Massachusetts 1991.
- NELSON, P. K. "The Flow of Thought in Luke 22, 24-27", *JSNT* 43, 1991.
- RIVAS RABAQUE, F. *Defensor Pauperum: Los pobres en Basilio de Cesarea*, Madrid 2005.
- SEELEY, D. "Rulership and Service in Mark", *NovT* 35, 1980.
- SHELLARD, B. *New Light on Luke: Its Purpose, Sources and Literary Context*, JSNTSS 215, New York 2002.
- SMITH, D. E. "Table Fellowship as a Literary Motif in the Gospel of Luke", *JBL* 106, 1987.
- STEGEMANN, E. W. *Historia Social del Cristianismo Primitivo*, Estella 2001.
- WIEDEMANN, T. *Greek and Roman Slavery*, Oxford 1987.