

LUIS HERIBERTO RIVAS

LA BIBLIA Y LA LITERATURA: GÉNESIS Y DESARROLLO DE UN ENCUENTRO

RESUMEN

Desde la publicación de la Encíclica *Divino Afflante Spiritu* (30/9/1943), del Papa Pío XII, en la Iglesia Católica se viene prestando una atención cada vez mayor al autor humano de las Sagradas Escrituras, sin descuidar por eso la afirmación de que Dios es el Autor principal del texto sagrado. El Documento de la Pontificia Comisión Bíblica *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* (15/4/1993) evalúa los aportes que pueden prestar los distintos métodos y formas de acercamiento para poder captar con mayor nitidez lo que Dios ha querido transmitir por medio de los autores humanos de la Biblia. Destaca de una manera especial los nuevos métodos de análisis literario. Con algunos de los recursos del análisis narrativo se examina el relato del encuentro de Jesús con Zaqueo (Lc 19, 1-10), para mostrar aquellos aspectos que arrojan mayor claridad sobre el texto, y contribuyen a que éste cumpla su función de “interpelación” con respecto al lector actual.

Palabras clave: Biblia, Literatura, Análisis narrativo, Intertextualidad.

ABSTRACT

Since Pope Pius XII published *Divino Afflante Spiritu* (sept. 30, 1943), increased attention is paid to the human author of the Holy Scripture. This doesn't mean that God isn't the principal Author of the sacred text. *On Bible interpretation in the Church*, a document issued by the Pontifical Biblical Commission (april 15, 1993), evaluates ways and methods by whose means we can clearly grasp what God said through human authors. New methods of literary analysis are particularly emphasized.

This paper's author examines Luke 19, 1-10 by means of narrative analysis in order to make the text clear, and let it question present day's reader.

Key words: Bible, Literature, Narrative Analysis, Intertextuality.

1. Estado de la Cuestión en el diálogo entre Biblia y Literatura

a) *Hasta el Concilio Vaticano II*

El Documento de la Pontificia Comisión Bíblica *La Interpretación de la Biblia en la Iglesia* (15/4/1993),¹ fue elaborado en un momento en que el método histórico-crítico practicado en la exégesis bíblica era objeto de discusión tanto en el mundo científico como en el religioso. Mientras los especialistas en las ciencias y disciplinas del lenguaje reconocían que este método debía ser complementado, e incluso abandonado, si se quería llegar a una comprensión de los textos, numerosos cristianos se mostraban insatisfechos por su uso² y expresaban opiniones contrarias a su aplicación en la exégesis bíblica³ porque lo juzgaban deficiente desde el punto de vista de la fe.

El método histórico-crítico trata de entender los documentos estudiando su contexto histórico original. Nacido en el siglo XVIII, fue el instrumento que los investigadores deístas utilizaron en su intento de destruir sistemáticamente la fe y negar la inspiración de las Escrituras. Esta conjunción trajo como consecuencia que los creyentes entendieran que el método histórico-crítico estaba indisolublemente unido a la mentalidad racionalista y era incompatible con la fe de la Iglesia. Los que percibieron con claridad que el método se podía utilizar independientemente del racionalismo y de la actitud anticristiana, como por ejemplo el P. F. von Hummelauer⁴ y el R. P. M. J. Lagrange OP,⁵ chocaron con la incompreensión y las censuras de la au-

1. PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La Interpretación de la Biblia en la Iglesia. Discurso de su Santidad el Papa Juan Pablo II y Documento de la Pontificia Comisión Bíblica*, Buenos Aires, San Pablo, 1993.

2. PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La Interpretación...* Introd., A.

3. F. DREYFUS, "Exégèse en Sorbonne, exégèse en église", *Revue Biblique* [RB] 82 (1975) 321-359; "L'Actualisation à l'intérieur de la Bible", *RB* 83 (1976) 161-202; "L'Actualisation de l'Écriture", *RB* 86 (1979) 321-384. J. RATZINGER, "Schriftauslegung im Widerstreit. Zur Frage nach Grundlagen und Weg der Exegese heute", en ÍD., *Schriftauslegung im Widerstreit, Quaestiones Disputatae* 117, Freiburg/Br.-Basel-Wien, 1989; 15-44 (Vers. ital.: "Problemi del fondamento ed orientamento dell'esegesi contemporanea", en I. DE LA POTTERIE ET AL., *L'esegesi cristiana oggi*, Casale Monferrato, 1991; 93-125. I. DE LA POTTERIE, "L'esegesi biblica, scienza della FEDE", en ÍD., *L'esegesi...*; 127-165.

4. El R. P. F. von Hummelauer SJ, que era "Consultor" de la Pontificia Comisión Bíblica, en sus comentarios bíblicos comenzó a aplicar el método histórico-crítico y a diferenciar los géneros literarios. Sus posiciones fueron censuradas por la Pontificia Comisión Bíblica, y en 1908 fue removido de su cargo en esta Comisión.

5. El R. P. M. J. Lagrange publicó en 1903 el libro *La méthode historique, surtout à propos de l'Ancien Testament*. La Pontificia Comisión Bíblica censuró algunas de sus enseñanzas. Nunca obtuvo autorización para publicar su comentario al libro del Génesis; más tarde se le prohibió escribir sobre el Antiguo Testamento, y finalmente se ordenó que todos sus libros fueran retirados de los Seminarios donde se formaban los futuros sacerdotes. Ver: LUIS H. RIVAS, "La «cuestión bíblica» desde León XIII hasta Pío XI", *Teología* XXXVIII, 75 (2000/1) 75-114.

toridad eclesiástica del momento. Se debió esperar hasta el pontificado de Pío XII para que el uso del método histórico-crítico, con las oportunas salvedades, fuera reconocido como legítimo dentro de la Iglesia (Encíclica *Divino afflante Spiritu*, 30/9/1943).

A pesar de la Encíclica del Papa Pío XII, el descontento contra el uso del método histórico-crítico nunca cesó definitivamente.⁶

Muchos de los que han cuestionado el uso del método histórico-crítico en la interpretación de las Sagradas Escrituras lo han hecho y lo hacen en nombre de una lectura “espiritual” o “mística” del texto bíblico. El Papa Juan Pablo II se refiere a ellos cuando recuerda las circunstancias en las que el Papa Pío XII publicó la mencionada Encíclica: “La (*Encíclica*) *Divino afflante Spiritu* se preocupa [...] por defender la interpretación católica contra los ataques de quienes se oponen al empleo de la ciencia por parte de los exégetas y quieren imponer una interpretación no científica, llamada *espiritual*, de las Sagradas Escrituras”.⁷ El Papa Juan Pablo II compara a los partidarios de esta lectura con los docetistas o los monofisitas, porque niegan la humanidad de la Sagrada Escritura.

b) *La Constitución Dogmática “Dei Verbum”*

El cap. III, n. 12 de la Constitución Dogmática *Dei Verbum* del Concilio Vaticano II sobre la Divina Revelación (18/11/1965) se abre con una frase tomada de san Agustín: “En la Sagrada Escritura, Dios habla por medio de hombres y en lenguaje humano”.⁸ El texto de san Agustín se refiere a la intencionalidad de Dios cuando se comunica con el hombre usando el lenguaje humano: por medio de la forma con que se expresa en la Sagrada Escritura, Dios “busca” al ser humano. San Agustín dice: “Dios... habla por medio de un hombre en lenguaje humano, porque hablando de esta manera nos busca”.⁹ El Documento Conciliar concluye diciendo: “Las Palabras de Dios expresadas en lenguas humanas, se hacen

6. Una prueba de esto es el artículo del CARDENAL E. RUFFINI: “Generi letterari e ipotesi di lavoro nei recenti studi biblici”, en *L’Osservatore Romano* (24/8/1961), y enviado por la Sagrada Congregación de Universidades y Seminarios a todos los Seminarios de Italia. En este artículo califica como “absurdo” el recurso a los géneros literarios.

7. JUAN PABLO II, *Discurso sobre la Interpretación de la Biblia en la Iglesia* (23/4/1993), I, 3; *L’Osservatore Romano* (edic. española), 30/4/1993; 5-6. Reproducido en PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La Interpretación...*, 7.

8. “Cum autem Deus in Sacra Scriptura per homines more hominum locutus sit...”

9. “Deus ... per hominem more hominum loquitur; quia et sic loquendo nos quaerit”. *De Civitate Dei*, Libro XVII 6, 2 (PL 41, 537; CSEL XL 2, 228).

semejantes al lenguaje humano”.¹⁰ En este punto, la Constitución *Dei Verbum* muestra la relación que existe entre los escritos bíblicos y el misterio de la Palabra de Dios que asumió la carne humana al mismo tiempo que la debilidad del hombre (n. 13). Para expresarlo, asume una idea expuesta ya por el Papa Pío XII en la Encíclica *Divino afflante Spiritu*: “Al igual que la palabra sustancial de Dios se hizo semejante a los hombres en todo, excepto en el pecado, así las palabras de Dios expresadas en lenguas humanas se han hecho en todo semejantes al lenguaje humano, excepto en el error”.¹¹ Por eso concluye el Papa Juan Pablo II: “La Iglesia de Cristo toma en serio el realismo de la encarnación, y por eso atribuye gran importancia al estudio histórico-crítico de la Biblia. Lejos de condenarlo, como querían los partidarios de la exégesis «mística», mis predecesores lo aprobaron decididamente”.¹²

Para poder comprender lo que Dios dice es necesario entender lo que dicen los autores humanos de la Sagrada Escritura. La Constitución *Dei Verbum* afirma: “Dios habla por medio de hombres y con lenguaje humano; por lo tanto el intérprete de las Escrituras, para conocer lo que Dios quiso comunicarnos, debe estudiar con atención lo que los autores querían decir y Dios quería dar a conocer con dichas palabras” (nº 12). De aquí se deriva la necesidad del recurso a los métodos científicos para poder saber con exactitud lo que los autores humanos, en su tiempo y con sus medios, expresaron en las Sagradas Escrituras. Este es un recurso del que de ninguna manera se puede prescindir, y en el que no se puede descuidar ningún aspecto del lenguaje humano.

Como se ha dicho más arriba, en la última parte del siglo XX el método histórico-crítico había vuelto a ser cuestionado tanto dentro como fuera de la Iglesia. Los cuestionamientos que se han producido en las últimas décadas ya no se realizan en nombre de una lectura “espiritual” o “mística”, sino por la convicción de que la exégesis realizada con este método sólo se ocupa del sentido del texto bíblico en el pasado. Investiga cuál era su origen, cómo y a partir de qué fuentes se ha compuesto, etc. Pero esto no es más que un método genético que no dice nada sobre el sentido del texto para el lector actual. En consecuencia, se ha propugnado abandonar definitivamente este método diacrónico para abocarse exclusivamente al

10. *Dei enim verba humanis linguis expressa, humano sermoni assimilia facta sunt* (nº 13).

11. Pío XII, *Divino afflante Spiritu*, EB, 559.

12. JUAN PABLO II, *Discurso citado*, 7.

estudio del texto bíblico tal como se presenta hoy al lector, recurriendo para esto a los métodos sincrónicos (retórico, semiótico, narrativo...).

c) *El Documento de la Pontificia Comisión Bíblica (15/4/1993)*

El Documento de la Pontificia Comisión Bíblica dedica entonces un amplio espacio a la descripción del método histórico-crítico, destacando sus valores y los aportes que ha significado su aplicación para la recta comprensión de la Escritura en la Iglesia, para concluir diciendo que "...ha contribuido a la producción de obras de exégesis y de teología bíblica de gran valor".¹³ Se insiste entonces en que el método histórico-crítico continúa siendo indispensable: "El estudio diacrónico continúa siendo indispensable para captar el dinamismo histórico que anima la Sagrada Escritura, y para manifestar su rica complejidad [...] A la tendencia historicizante que se podría reprochar a la antigua exégesis histórico-crítica, no debería suceder el exceso inverso, el olvido de la historia, por parte de una exégesis exclusivamente sincrónica".¹⁴ No obstante, el mismo Documento señala sus límites: "Ciertamente, el uso clásico del método histórico-crítico manifiesta límites, porque se restringe a la búsqueda del sentido del texto bíblico en las circunstancias históricas de su producción, y no se interesa por las otras posibilidades de sentido que se manifiestan en el curso de las épocas posteriores de la revelación bíblica y de la historia de la Iglesia".¹⁵

El Documento reconoce que el método histórico-crítico, aplicado en su forma clásica, se concentra en la génesis del texto bíblico, y desatiende la forma final en que éste ha quedado consignado definitivamente en la Escritura y es leído por el pueblo creyente. Hace entonces una advertencia capital: "es el texto en su estadio final, y no una redacción anterior, el que es expresión de la Palabra de Dios".¹⁶

Por lo que se ve, sin abandonar el método histórico-crítico, es necesario aplicar otros métodos y acercamientos para que los modernos lectores puedan tener acceso a la Biblia tal como se la tiene en la actualidad. El Papa Juan Pablo II, en el discurso pronunciado en el momento en que hacía público el Documento de la Pontificia Comisión Bíblica, expresó: "El progreso reciente de las investigaciones lingüísticas, literarias y her-

13. PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La Interpretación...*, I, A, 4.

14. *Ídem*.

15. *Ibid.*

16. *Ibid.*

menéuticas ha llevado a la exégesis bíblica a añadir al estudio de los géneros literarios otros puntos de vista (retórico, narrativo y estructuralista). Otras ciencias humanas como la psicología y la sociología también han dado su contribución”.¹⁷ En su última página, el Documento dice: “...la naturaleza misma de los textos bíblicos exige que, para interpretarlos, se continúe empleando el método histórico-crítico, al menos en sus operaciones principales. [...] Pero, una vez cumplida esta condición, los acercamientos sincrónicos (retórico, narrativo, semiótico y otros) son susceptibles de renovar en parte la exégesis y de aportar una contribución muy útil”.¹⁸

Actualmente se ve con más claridad que en otros momentos que, para acceder a lo que Dios ha querido decir “por medio de hombres y con lenguaje humano”, no se pueden dejar de lado los aportes que ofrece el Análisis Literario. La Biblia es una obra literaria; para entenderla se deben poner en práctica todos los métodos aptos empleados en el análisis de las obras literarias.

El Documento distingue entre *métodos* y *acercamientos*, entendiendo que un método es: “un conjunto de procedimiento científicos puestos en acción para explicar los textos”, mientras que un acercamiento es “una búsqueda orientada según un punto de vista particular”¹⁹ (por ejemplo: canónico, liberacionista, feminista, etc.). Entre los métodos posibles, después de ocuparse del histórico-crítico, escoge otros tres que explica en detalle, reunidos bajo el título “Nuevos Métodos de análisis literario”. Estos son, los análisis retórico, narrativo y semiótico. Queda claro por esta especificación que el Análisis Literario no se debe confundir con la Crítica Literaria que se practica dentro del método histórico-crítico, y “que en realidad es «crítica de las fuentes» (*source criticism*)”,²⁰ y consiste en determinar el principio y el final de una unidad literaria, y sus coherencias internas. Los elementos irreconciliables o las divergencias internas, etc., son signos de que el texto ha sido compuesto a partir de distintas fuentes que deben estudiarse individualmente. Los métodos de Análisis Literario, en cambio, asumen el texto tal como se encuentra en la Biblia y lo estudian como obra literaria, ocupándose menos de sus fuentes y de la intención del autor.

17. JUAN PABLO II, *Discurso citado*, 8.

18. PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La Interpretación...*, Conclusión.

19. *Ibid.*, Introd., B, Nota 1.

20. J. A. FITZMYER, *The Biblical Commission's Document "The Interpretation of the Bible in the Church"*, *Text and Commentary*, PIB, Roma, 1995; 41.

El Documento de la Pontificia Comisión Bíblica no se detiene en los métodos exegéticos y en los acercamientos. La Palabra de Dios fue dirigida a los hombres de un determinado tiempo en un preciso lugar, pero sigue siendo vigente para todos los hombres de todos los tiempos. La Comisión reitera la constante enseñanza de la Iglesia de que es necesaria una teoría hermenéutica que asuma las adquisiciones de los análisis exegéticos y los actualice, de modo que esa Palabra siga siendo elocuente para los creyentes y no solamente recuerdos del pasado. Por esta razón, en su segunda parte,²¹ el Documento dedica una amplia sección a las hermenéuticas filosóficas modernas, prestando especial atención a las contribuciones del exégeta R. Bultmann, y de los filósofos H. G. Gadamer y P. Ricoeur.

d) *El análisis narrativo*

El presente trabajo debe ajustarse a limitaciones de tiempo, por lo que se hace necesaria una opción. Se tratará aquí exclusivamente del análisis narrativo, dejando de lado –por el momento– los otros métodos y acercamientos, como así también a las cuestiones hermenéuticas.

El Documento de la Pontificia Comisión Bíblica enseña que el análisis literario implica dos momentos. El primero de ellos es típicamente literario, aunque no existe unanimidad entre los especialistas a la hora de encarar la tarea de examinar un texto desde esta perspectiva. Algunos, dice la misma Comisión, prefieren seguir el modelo de la antigua narratología, mientras que otros optan por alguno de los modelos de análisis narrativo más modernos, entre los cuales, con frecuencia, hay puntos de contacto con la semiótica.

Aplicando estos métodos, se alcanzan conclusiones que se distinguen de las que se obtienen mediante el método histórico-crítico. La Pontificia Comisión Bíblica compara ambos métodos, mostrando que “el método histórico-crítico considera más bien el texto como una «ventana», que permite entregarse a observaciones sobre tal o cual época (no solamente sobre los hechos narrados, sino también sobre la situación de la comunidad para la cual han sido narrados), el análisis narrativo subraya que el texto funciona igualmente como un «espejo», en el sentido de presentar una cierta imagen de mundo –el «mundo del relato»–, que ejerce su influjo sobre los modos de ver del lector y lo lleva a adoptar ciertos va-

21. PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La Interpretación...*, II, A, 1-2.

lores más bien que otros”.²² Involucrándose en la narración, el lector descubre que su horizonte no es el único.

El Documento utiliza la distinción entre “lector real” y “lector implícito”. Se entiende que el primero es cualquier persona que tiene acceso al texto, mientras que el segundo, el “lector implícito” es “aquel que el texto presupone y produce, que es capaz de efectuar las operaciones mentales y afectivas requeridas para entrar en el mundo del relato y responder del modo pretendido por el autor real a través del autor implícito”.²³ El “lector implícito” lee el texto y se siente ante él como quien está contemplándose en un espejo, se ve involucrado en el relato, se identifica con alguno o algunos de los personajes, adopta sus posiciones, y finalmente adopta unos valores mientras rechaza otros.

El momento teológico, exclusivo en la interpretación de las narraciones de las Sagradas Escrituras, “considera las consecuencias que comporta, para la adhesión a la fe, la naturaleza del relato –y por tanto el testimonio– de la Sagrada Escritura, y deduce de allí una hermenéutica práctica y pastoral”.²⁴ La teología narrativa impide que “el texto inspirado se reduzca a una serie de tesis teológicas, frecuentemente formuladas según categorías y lenguaje no escriturísticos. Se pide a la exégesis narrativa rehabilitar, en contextos históricos nuevos, los modos de comunicación y de significación propios del relato bíblico, a fin de abrir mejor el camino a su eficacia para la salvación. Se insiste sobre la necesidad de «narrar la salvación» (aspecto *informativo* del relato), y de «narrar en vista de la salvación» (aspecto *performativo*). El relato bíblico, en efecto, contiene explícita o implícitamente, según los casos, una llamada existencial dirigida al lector”.²⁵ Refiriéndose al Evangelio de san Lucas, el R. P. Jean-Noël Aletti dice: “Decir Jesucristo no es en primer lugar enunciar unos dogmas, sino contar una historia, una experiencia, la de un Amor que nos ha herido”.²⁶

22. *Op. cit.* I, B, 2. Estos conceptos parecen reflejar las expresiones de M. KRIEGER, *A Window to Criticism*, Princeton, N. J., Princeton University Press, 1964; 3-70. Ver F. J. MOLONEY, *Belief in the Word. Reading John 1-4*, Minneapolis, Fortress Press, 1993; 6-7.

23. PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *op. cit.* I, B, 2.

24. *Ibid.*

25. *Ibid.*

26. J. N. ALETTI, *El arte de contar a Jesucristo. Lectura narrativa del Evangelio de Lucas*, Salamanca, Sígueme, 1992, 207.

2. Análisis narrativo de un texto evangélico

Puede resultar ilustrativo presentar un texto leído con ayuda del análisis narrativo. Para esta circunstancia, se ha elegido uno de los fragmentos evangélicos utilizados en la liturgia, que en el lenguaje eclesialístico se llaman “perícopas”.²⁷ Se trata del relato del encuentro de Jesús con el publicano Zaqueo (Lc 19, 1-10).

El análisis no se limitará al uso de la técnica narrativa, sino que incluirá oportunamente los aportes provenientes del método histórico-crítico que se consideren necesarios.

a) *Ubicación del texto dentro del Evangelio de Lucas*

El autor del Evangelio ha incluido este relato en el transcurso del viaje de Jesús hacia Jerusalén, con la perspectiva de la Pasión. Los incidentes en Jericó están ubicados en el final de ese viaje: curación del ciego (18, 35-43) – encuentro con Zaqueo (19, 1-10) – narración de la parábola de las monedas de plata (19, 11-28). Inmediatamente después de estos, se relata la entrada del Señor en la ciudad (19, 29-40).

19 ¹[Jesús] entró en Jericó y atravesaba la ciudad. ²Había un hombre muy rico llamado Zaqueo, que era jefe de los publicanos. ³Él buscaba ver quién era Jesús, pero no podía a causa de la multitud, porque era de baja estatura. ⁴Entonces se adelantó corriendo y subió a un sicómoro para poder verlo, porque iba a pasar por allí. ⁵Al llegar a ese lugar, Jesús miró hacia arriba y le dijo: «Zaqueo, baja rápidamente, porque hoy tengo que alojarme en tu casa». ⁶Zaqueo bajó rápidamente y lo recibió con alegría. ⁷Al ver esto, todos murmuraban, diciendo: «Ha entrado a alojarse en casa de un hombre pecador». ⁸Pero Zaqueo, estando de pie, dijo al Señor: «Señor, yo doy la mitad de mis bienes a los pobres, y si he per-

27. En la liturgia de la Iglesia Católica latina, este texto se proclama el XXXI Domingo del Ciclo “C”, el martes de la semana XXXIII “durante el año”, en la consagración de Iglesias y en su aniversario, y en la bendición de las casas.

judicado a alguien, le restituyo cuatro veces más». ⁹Y Jesús le dijo: «Hoy ha llegado la salvación a esta casa, ya que también este hombre es un hijo de Abraham, ¹⁰porque el Hijo del hombre vino a buscar y a salvar lo que estaba perdido». ²⁸

b) *Delimitación del texto*

La primera tarea será la de justificar la delimitación del texto. Desde el punto de vista literario, el texto precedente es un relato de milagro (el ciego de Jericó: 18, 35-43) que concluye con la aclamación del pueblo (18, 43). La transición entre este texto y el que se refiere a Zaqueo (19, 1) carece de sujeto explícito. Se debe suponer que es “Jesús”, aunque el último sujeto nombrado es “el pueblo” (18, 43). Esta transición desliga de la escena anterior y deja libre el escenario para comenzar una nueva perícopa, que se inicia en 19, 2.

Otra transición se encuentra en el v. 11, e introduce un nuevo elemento que es la parábola de las monedas de plata.

Las fórmulas de transición integradas en este contexto (19, 1.11 y 28) pertenecen a una serie (9, 51.53; 13, 22; 17, 11; 18,35; 19, 1.11.28.29.41. 45.47). Todas ellas tienen alguna referencia al viaje de Jesús desde Galilea a Jerusalén (9, 51-19, 45 [47]), articulando de esta forma las perícopas que conforman una secuencia. Este es un dato que no se debe perder de vista, porque además de lo que significa cada texto en particular, es necesario atender a la orientación que va dando el narrador a cada uno de ellos por medio de estas intervenciones. Los textos se articulan en razón del viaje a Jerusalén “donde se cumplirá todo lo que anunciaron los profetas sobre el Hijo del hombre” (18, 33).

Es problemático determinar el punto donde se debe poner el final del texto de Zaqueo. Las ediciones de la Biblia y los comentaristas lo colocan en 19, 10, con las palabras de Jesús a Zaqueo como respuesta a las críticas de los circunstantes. Pero la fórmula de transición del versículo 11, por medio de un genitivo absoluto y sin indicar el sujeto (se sobreen-

28. La traducción se toma de *El libro del pueblo de Dios. La Biblia*, Paulinas, Buenos Aires, 1980. Se han introducido pequeños cambios.

tiende que es Jesús, que estaba hablando en los últimos versículos: 9-10), indica que Jesús continúa hablando al mismo auditorio, que permanece presente; no se indican retiradas de personajes ni desplazamientos de lugar. A lo que ha dicho en los dos versículos precedentes, Jesús añade una parábola: “Como ellos²⁹ seguían escuchando, añadió una parábola...” (19, 11).

Aparentemente la perícopa continuaría hasta 19, 28. Desde el punto de vista semántico, el relato comienza con la indicación de la entrada de Jesús en Jericó (19, 1) y finaliza con la salida de Jesús camino a Jerusalén (19, 28). Si se toman en cuenta estas indicaciones, en 19, 2-28 se incluirían dos elementos: el incidente entre Jesús y Zaqueo (1-10) y la parábola sobre las monedas de plata (12-28). El primer elemento pertenece al género narrativo, mientras que el segundo pertenece al discursivo. Los dos elementos están unidos por una transición que es obra del redactor (v. 11).

Pero la parábola no tiene relación con la escena del encuentro con Zaqueo. Es evidente que en los versículos 1-10 Zaqueo ocupa el primer lugar junto a Jesús, pero luego no se vuelve a hablar de él. El evangelista dice que Jesús sigue hablando al mismo auditorio, pero, para introducir la parábola, da una razón que no se refiere al incidente con Zaqueo: “porque estaban cerca de Jerusalén y ellos pensaban que el Reino de Dios iba a aparecer de un momento a otro” (19, 11). La parábola (vv. 12-27) ha sido añadida en este contexto por una razón que mira más al contenido de toda la secuencia 9, 51-19, 45 [47]: el viaje a Jerusalén. Con esta intervención, el relator mantiene la atención de los lectores sobre el sentido de la articulación de todos estos textos.

Por lo que “la perícopa de Zaqueo” queda limitada a los versículos 2-10, encuadrada por las dos “fórmulas de transición” de los vv. 1 y 11.

Una vez que por estos criterios se ha delimitado exteriormente la perícopa de Zaqueo entre los versículos 2-10, se observa un nuevo indicio interno por la inclusión que forma el verbo “buscar” (*zēteín*), que está presente en los versículos 3 y 10: “(Zaqueo) buscaba (*ezētei*) ver quién era Jesús...” (v. 3), y “el Hijo del hombre vino a buscar (*zētēsai*)... lo que estaba perdido” (v. 10). Esta inclusión sirve de indicio para determinar las secuencias correlativas: en la inicial se encuentra una persona que “busca” ver, pero tropieza con un obstáculo. En la secuencia correlativa final se halla el desenlace, cuando el que buscaba es “buscado” por Jesús. Esto sirve también como indicador de la óptica bajo la cual se debe leer la perícopa.

29. En realidad, la indicación “Como ellos seguían escuchando” (19,11) no deja en claro quiénes son «ellos». Se debe entender que son los mismos que murmuraban en el v. 7.

c) *Relator y lector*

El relato es presentado por un narrador que no interviene en la acción.³⁰ En este texto, el autor real y el narrador se confunden. Como corresponde a esta función, se mantiene distante de los hechos, y con oportunas intervenciones, no solamente informa sobre los hechos visibles sino también sobre intenciones y sentimientos de los personajes. Se dice que este narrador es “omnisciente” y “omnipresente”. Quien hace el relato de Zaqueo es un narrador anónimo. Pero, al estar incluida la perícopa dentro del evangelio de Lucas, se sugiere al lector que el narrador es el personaje al que la tradición llama “Lucas”, un testigo de la predicación apostólica, que puede usar el pronombre “nosotros” cuando relata los viajes de san Pablo (Hch 16, 10-17; 20, 5-21, 18; 27, 1-28, 16), y que, después de informarse cuidadosamente, ha escrito su obra (Lc 1, 1-4). Este sería el “autor implícito”.

El “lector implícito” es “el ilustre Teófilo”, un cristiano a quien se dedica esta obra, que ya conoce los fundamentos de su fe, y oye a un testigo que le relata los hechos y palabras de Jesús para que “conozca la solidez de las enseñanzas que ha recibido” (Lc 1, 1-4).

d) *Estructura del relato*

En un intento de estructurar el relato, se puede ver que fácilmente se puede dividir en dos partes. En la primera (vv. 1-5a), sólo se oye la voz del relator, mientras que en la segunda (vv. 5b-10) dominan los diálogos. Las intervenciones de los personajes parecen estar dispuestas en forma de un paralelismo concéntrico, cuyos extremos son las dos intervenciones de Jesús (breve la primera, y más extensa la segunda). En las dos intervenciones aparecen los términos “hoy” y “casa”. El centro lo constituye la murmuración de los presentes.

1. Voz del relator, presentando los personajes y las circunstancias (19, 1-5a).
2. Diálogos (5b-10).
 - a) Intervención de Jesús (5b).
 - b) Reacción de Zaqueo (6).
 - c) Críticas de los presentes (7).

30. Se lo llama “narrador extradiegético”, diferente del que participa en la acción, y que es llamado “narrador intradiegético”.

b') Intervención de Zaqueo (8).

a') Intervención de Jesús (9-10).

e) *El personaje*

El relato comienza presentando al personaje: se llama Zaqueo, es rico y tiene su oficio: es jefe de los cobradores de impuestos de Jericó (v. 2). Será necesario clarificar estos datos para comprender lo que intenta decir la narración.

El personaje lleva un nombre judío. Zaqueo es la forma adaptada al griego del nombre judío *Zakkai*, nombre que llevó también el padre de uno de los rabinos más importantes de la segunda mitad del siglo I: *Iohannán ben-Zakkai*. El término hebreo *zakkai* significa “puro, limpio”.³¹ A pesar de ostentar un nombre tan ilustre y con tal significado, Zaqueo acumula notas negativas. Pertenece al gremio de los cobradores de impuestos, que en la sociedad judía de aquel tiempo eran muy mal vistos y además estaban en una condición que se podría equiparar a los excomulgados. En Judea (dentro de cuyo territorio se encontraba Jericó) cobraban los impuestos que iban a parar a manos de los romanos, y por eso eran colaboradores de un gobierno invasor. Por exigencias de su oficio, estaban en constante contacto con paganos, lo que significaba que había contraído y mantenía la impureza ritual, que le impedía participar en la vida comunitaria y en los actos de culto (ver Jn 18, 28). Era proverbial la injusticia que desplegaban en el ejercicio de su tarea, cobrando de más y extorsionando a la gente (Zaqueo hará referencia a estafas: v. 8). Ante la inminente venida del Mesías, los cobradores de impuestos interrogaron a Juan Bautista sobre la conducta que debían adoptar. Éste les respondió: “No exijan más de lo estipulado” (3, 12-13). En los escritos judíos de la antigüedad, los cobradores de impuestos aparecen equiparados a los pecadores y señalados como los peores entre ellos.³² Los evangelios se ex-

31. Knabenbauer dice que este nombre equivale a “Inocencio” (cf. J. KNABENBAUER, *Commentarius in Quatuor S. Evangelia DNIC, III Evangelium Secundum Lucam*, Paris, Lethielleux, 1905, 520).

32. Algunos ejemplos: “No se permite tomar cambio de dinero de la caja del recaudador de la aduana ni de la bolsa del cobrador de impuestos. No se permite recibirles limosnas...” *Mishna Baba Qamá* 10,2; “Para los pastores, los cobradores de impuestos y los arrendatarios la penitencia es difícil” *TB. Baba Qamá* 94b; “A los asesinos, a los asaltantes, a los cobradores de impuestos se les puede afirmar con juramento que (*los cereales que se llevan*) son una oblación o pertenecen al rey, aunque no sean oblación ni pertenezcan al rey” *TB. Baba Qamá* 113a; “Cuando se vio que cobraban de más, los cobradores de impuestos y los publicanos fueron declarados inhabilitados (*para ser jueces o testigos*)” *TB. Sanhedrin* 25b.

presan de la misma forma, porque frecuentemente se dice “los publicanos y los pecadores” (Mt 9, 10-11; 11, 19; Mc 2, 15-16; Lc 5, 30; 7, 34; 15, 1) o “los publicanos y las prostitutas” (Mt 21, 31-32).

Zaqueo no solamente era cobrador de impuestos, sino que era además ¡el jefe de los cobradores de impuestos! Este cargo se obtenía porque los romanos no pagaban un sueldo a los que desempeñaban la tarea de recaudar los impuestos para el imperio, sino que ofrecían el cargo. La persona que deseaba ocupar el cargo compraba el puesto por una suma preestablecida, y luego podía quedarse con todo lo que cobraba. Esto era ocasión para que los cobradores trataran de obtener la mayor cantidad de dinero posible cobrando de manera exagerada. Zaqueo habría comprado la recaudación de impuestos de la zona de Jericó, y realizaría la tarea mediante empleados que tendría a su cargo.

De Zaqueo se dice además que era muy rico. Lucas tiene muy mala opinión de los ricos. En las primeras páginas de su Evangelio suenan las frases del *Magnificat*: “derribó a los poderosos de sus tronos... despidió a los ricos con las manos vacías” (1, 52-53); en la segunda tentación, el diablo dice a Jesús que le ofrece el esplendor de todos los reinos “porque me han sido entregados y yo los doy a quien quiero” (4, 7); y junto a las bienaventuranzas está también el “¡Ay de ustedes, los ricos...!” (6, 24).

Cuando Lucas describe a los ricos, los presenta como personas que comen bien, y en oposición a los que pasan hambre porque carecen de lo necesario. En el *Magnificat*, frente a los ricos que se van con las manos vacías están los hambrientos que son colmados de bienes (1, 53). De la misma manera en las bienaventuranzas, los pobres son los que pasan hambre, mientras que los ricos son los que están saciados. Igualmente en la parábola del rico y Lázaro, frente a la figura del rico que banquetea presenta la imagen del pobre Lázaro que quería saciarse con las migas (Lc 16, 19-21). Rico es entonces el que sólo atiende a su propio bienestar y no comparte sus bienes con los que pasan necesidad. Lucas mira con simpatía a los que comparten con los demás, así como los describe en el libro de los Hechos (Hch 2, 42-47; 4, 32-37).

No obstante, en varios momentos Lucas presenta personas que pertenecen a la clase social de los “ricos”, y que para él son dignos de elogio. Entre ellos están, por ejemplo, el centurión que construyó la Sinagoga para los judíos (7, 5); las mujeres que ayudaban a Jesús con sus bienes (8, 1-3); el centurión Cornelio “que hacía muchas limosnas” (Hch 10, 2); Lidia, la comerciante de púrpura que se bautiza y recibe en su casa a Pablo y a sus

acompañantes como huéspedes (Hch 16, 14-15); las mujeres de familias importantes de Tesalónica (Hch 17, 4); Publio y la gente principal de Malta que dieron hospedaje a Pablo después de su naufragio (Hch 28, 7-10), etc. Lucas deja entender que todos estos son ricos, pero como comparten sus bienes, en ningún caso los llama con ese nombre.

Zaqueo, en cambio, es presentado con las notas de jefe de los cobradores de impuestos y además rico, de modo que el lector se dispone a calificarlo como una persona reprobable, el prototipo de los hombres injustos, al mismo tiempo que paradójicamente lleva un nombre honorable: es un mal judío. El lector se asociará inconscientemente con los que en el v. 7 dirán que Zaqueo es “un hombre pecador”. Esta forma de iniciar el relato presentando notas negativas parece responder a lo que algunos llaman “una ley” de que los relatos deben comenzar “por una situación de carencia, incluso de pérdida, en todo caso negativa, para acabar luego, positivamente, con el restablecimiento de los valores”.³³

f) *La acción*

Después de presentar al personaje, comienza a desarrollarse la acción diciendo que Zaqueo “buscaba ver quién era Jesús” (v. 3a). No era la simple curiosidad de saber “cómo” era Jesús,³⁴ sino que le interesaba saber “quién” era el Señor. Tenía interés por la persona de Jesús. El verbo en tiempo imperfecto indica una acción prolongada. Se da la idea de que por algún tiempo Zaqueo estuvo intentando ver a Jesús, pero la baja estatura se lo impedía (v. 3b).³⁵ Para poder ver al Señor debía superar la dificultad que le presentaba la multitud.

Hasta este momento han intervenido solamente dos personajes bien diseñados: Jesús y Zaqueo. Se menciona en este lugar “la multitud”, que permanece en silencio pero constituye una barrera que impide el encuentro entre los dos personajes.

Se podría preguntar por qué Zaqueo no pasaba entre la gente para ubicarse en una mejor posición que le permitiera ver a Jesús. Se puede su-

33. J. N. ALETTI, *El Arte de contar a Jesucristo*, Salamanca, Sígueme, 1992, 15.

34. El P. M. J. Lagrange entiende que la búsqueda de Zaqueo se explica por “curiosidad” (*Évangile selon Saint Luc*, Paris, Gabalda, 1948^o, 488).

35. “Él buscaba ver quién era Jesús, pero no podía a causa de la multitud, porque era de baja estatura.” El texto es ambiguo, y no queda claro quién es el que tiene baja estatura: Jesús o Zaqueo. Tradicionalmente se ha entendido que era Zaqueo.

poner que es por su condición de impuro. Esta le impedía estar en contacto con el pueblo observante de la Ley, como la mujer con hemorragias (8, 43-48), que se acercó a Jesús deseando permanecer oculta (Lev 15, 25-30).

Zaqueo soluciona el problema mostrando su ingenio: se adelanta corriendo y sube a un árbol ubicado en un lugar por donde va a pasar Jesús. Ubicado allí, sin estar en contacto con la gente, podrá ver a Jesús desde lo alto. Se indica que el árbol en cuestión era un sicómoro, un tipo de higuera muy abundante en las regiones bajas de Judea.

g) *El encuentro de los dos personajes*

La acción, que hasta ese momento estaba en movimiento (Jesús camina, Zaqueo corre y sube a un árbol), se detiene y se produce un momento de suspenso cuando Jesús llega al sicómoro y tiene lugar el encuentro de los dos personajes. Pasa a un segundo plano la voz del narrador y en su lugar se oyen los diálogos de los personajes.

Se introduce el elemento sorpresa, porque sucede lo inesperado: el que “buscaba ver” (v. 3) y subió al árbol “para poder ver” (v. 4), es “mirado” (v. 5) por Jesús. Además, Jesús lo llama por su nombre, como si ya lo conociera de antemano, y se dirige a él con un imperativo al que le añade una nota de urgencia (“Baja rápidamente”, lit.: *apurándote descendiende*, v. 6). La urgencia se explica porque se presenta una necesidad (“debo alojarme” *Ibid.*) que debe ser resuelta en el día de “hoy”. El adverbio “hoy” es enfatizado por su ubicación en el primer lugar de la frase. Hay una necesidad de que el encuentro se produzca en ese “hoy”, es algo impostergradable (v. 5). El tema del “hoy” volverá más adelante en las palabras de Jesús en el final de la perícopa (v. 9).

Las palabras de Jesús a Zaqueo sorprenden porque no incluyen ninguna referencia a su situación religiosa. Sin reproches ni llamado a la conversión, Jesús se adelanta a invitarse a casa de Zaqueo y solamente dice que es urgente que lo haga (literalmente, en griego: *debo permanecer hoy en tu casa*).

El proceder de Jesús –en la omisión de los reproches– es el mismo que el del padre del hijo pródigo (15, 20-24), y es un desafío a las mentalidades adheridas a las exigencias rigurosas de la Ley y las tradiciones. Un judío piadoso, y mucho más si es un maestro, no puede entrar en casa de una persona impura porque contrae también la impureza (ver Hch 10, 28). Jesús no solamente entra, sino que lo hace con la intención de per-

manecer allí. Al alojarse en esta casa, se entiende que también compartirá la mesa con Zaqueo.

En Israel, ya desde los tiempos remotos y muy especialmente en los tiempos de la predicación de Jesucristo, las comidas se celebran dentro de un marco religioso. Para poder participar de ellas se deben observar ciertas exigencias (cf. Mc 7, 1-4) y se inician y se concluyen con las oraciones de bendición, que debe pronunciar el que preside.³⁶ Una persona virtuosa sólo podía compartir la mesa con los virtuosos³⁷ y no con pecadores o manchados por impurezas,³⁸ ni con personas del vulgo ni paganos (ver Hch 11, 3). Esto explica la reacción de los fariseos ante la actitud de Jesús, que “recibe a los pecadores y come con ellos” (Lc 15, 3),³⁹ así como los cristianos venidos del judaísmo criticaron más tarde a Pedro porque había entrado “en casa de gente no judía y había comido con ellos” (Hch 11, 3).

La reacción de Zaqueo queda en paralelo con las palabras de Jesús. A la urgencia, responde con rapidez; a la necesidad de alojarse, responde con alegría:

v. 5: baja rápidamente tengo que alojarme en tu casa

v. 6: bajó rápidamente lo recibió con alegría.

En la obra de Lucas, la alegría es la forma de reacción de la gente ante las obras de Dios o la presencia de Jesús: Juan Bautista, antes de nacer, salta de alegría cuando llega Jesús en el vientre de María (1, 41.44); los nacimientos del Bautista (1, 14.58) y de Jesús (2, 10) son motivo de alegría; la multitud se alegra por las obras de Jesús (13, 17; 19, 37); la alegría es el clima en el que vive la primitiva comunidad cristiana (24, 52; Hch 2, 46; 8, 8.39), aun en medio del sufrimiento (Hch 5, 41); etc. Pero sobre todo se destacan las tres parábolas en las que se habla de la alegría

36. TB. *Berakoth* 35a: “Se le prohíbe al hombre comer algo sin pronunciar previamente una bendición”.

37. “Los virtuosos de Jerusalén... sólo se sentaban a la mesa cuando sabían quienes comerían con ellos” (TB. *Sanhedrin* 23a).

38. Es ilustrativo el dicho atribuido a Rabi Simeon: “Cuando hay tres personas que comen en la misma mesa y no hablan de la Ley, es como si estuvieran participando en la comida de los sacrificios de los (ídolos) muertos, porque se ha dicho: *Sus mesas están llenas de vómitos y de excrementos sin que haya lugar* (Is 28,8); pero si hay tres que han comido en la misma mesa y han hablado de la Ley, es como si hubieran comido en la mesa de Dios, bendito sea, porque se ha dicho: *Esta es la mesa que está en la presencia de Dios* (Ezq 41,22)” (*Pirqué Aboth*, III, 4)

39. L. H. RIVAS, “La Eucaristía y las comidas de Jesús”, en AAVV, *La Eucaristía, fuente y culmen de la vida cristiana*, San Pablo, Buenos Aires, 1995, 115-138.

por el encuentro de lo que estaba perdido (15, 6-7.9-10.32). Este tema de “lo que estaba perdido”, junto con el de la alegría, se encuentran en esta perícopa de Zaqueo (v. 10).

h) El desenlace

Con el encuentro de Jesús y Zaqueo, el problema parecía resuelto. Pero en el lugar central del diálogo aparece una nueva instancia. Interviene un grupo de personas, no identificadas, que no se asocian a la alegría: “Al ver esto, todos murmuraban, diciendo: «Ha entrado a alojarse en casa de un hombre pecador»” (v. 7). ¿Quiénes son estos “todos”? No se dice, y ellos permanecen en la penumbra, murmurando por lo que ha hecho Jesús. Se los podría identificar con los únicos mencionados en el relato además de Jesús y Zaqueo: la multitud silenciosa que se interponía entre ellos dos, dentro de la cual se supone que estaban también los discípulos. Ellos, que no permitían a Zaqueo “ver” a Jesús, ahora “ven” que Jesús ha entrado en casa de Zaqueo, y en contraste con éste, no se alegran sino que critican. La crítica dirigida a Jesús se fundamenta en que Zaqueo es “...un pecador” (v. 7), porque este, siendo judío, por su impureza está excluido de la sociedad religiosa. Esta conducta refleja la de los fariseos y los escribas que murmuraban contra Jesús y decían: “Este hombre recibe a los pecadores y come con ellos” (15, 2; ver: 5, 30). Los más piadosos, incluyendo a los discípulos de Jesús, todavía no “ven quién es Jesús”.

Por eso, Zaqueo reacciona poniéndose de pie para exponer su comportamiento ante Jesús. Sus palabras van precedidas de un vocativo: “Señor”. Este es el título con el que los cristianos confiesan a Jesús después de su resurrección (“A este Jesús que ustedes crucificaron, Dios lo ha hecho Señor y Mesías” Hch 2, 36). Pero Lucas lo adelanta, utilizándolo ya desde antes del nacimiento de Jesús (“¿Quién soy yo para que la madre de mi Señor...?” 1, 43; “Hoy ha nacido un Salvador, que es el Mesías, el Señor” 2, 11). Zaqueo, al llamar a Jesús con el título del Mesías glorioso, reconoce que ha llegado a “ver quién es Jesús”.

Zaqueo no expresa sentimientos de arrepentimiento ni pide perdón a Jesús. Simplemente dice: «Señor, yo doy la mitad de mis bienes a los pobres, y si he perjudicado a alguien, le restituyo cuatro veces más». Los verbos con los que Zaqueo describe su proceder (“doy... restituyo... *didōmi... apodidōmi*”) están en tiempo presente, que expresa una acción actual continuada, como en la parábola del fariseo y el publicano (18, 12). En la opi-

nión de muchos comentaristas, Zaqueo describe su proceder habitual, y de esta manera responde a las críticas.⁴⁰ Es verdad que él es una persona impura porque, en cuestiones de pureza legal, su comportamiento no se rige por el modo de pensar de los fariseos y de los escribas. Pero en lo que respecta a la justicia, él comparte sus bienes con los pobres, y si en algún caso obra indebidamente, ofrece la debida reparación.⁴¹ Desde el momento que comparte sus bienes con los pobres, aparta de sí la nota infamante que caía sobre los ricos. No es justo que se extienda sobre él la mala fama del común de los cobradores de impuestos. Su caso sería análogo al de los “justos entre los paganos” que aparecen en la obra de Lucas: el centurión “que ama a nuestra nación y nos ha construido la sinagoga” (7, 5) y Cornelio, que “era un hombre piadoso y temeroso de Dios... hacía abundantes limosnas al pueblo judío y oraba a Dios sin cesar” (Hch 10, 2).

La respuesta de Zaqueo constituye una crítica al orden de valores que tenían los grupos religiosos judíos. Para ellos, la pertenencia a la descendencia de Abraham era el valor principal. Lucas, a través de las palabras de Zaqueo, pone en primer lugar las obras de misericordia y justicia. También Juan Bautista puso estos valores en primer plano cuando reprendió a los que creían que bastaba con tener por padre a Abraham, y les exigió “producir frutos de una sincera conversión” (3, 8), mientras que al pueblo en general, como a los cobradores de impuestos y a los soldados, no les exigió más que obras de justicia (3, 10-14). Jesús reconoció a Zaqueo como auténtico “hijo de Abraham” (19, 9), sin tomar en cuenta su situación con respecto a la “pureza”.

Otros comentaristas, en cambio, sostienen que a estos verbos en presente se les debe dar sentido futuro, entendiéndolos como una decisión: “daré... restituiré...”. Esta opción se refleja en muchas traducciones de la Biblia.⁴²

40. Así interpretan, por ejemplo: J. A. FITZMYER, *The Gospel according to Luke X-XXIV*, Garden City, NY, AB 28A-Doubleday, 1983, 1225; J.B. GREEN, *The Gospel of Luke*, NICNT, Eerdmans, Grand Rapids, Mi., 1997, 671-672.

41. Para ser discípulo de Jesús se exige dar todos los bienes a los pobres (14,33; 18,22; ver Hch 2,44-45). Lucas dice que Zaqueo daba sólo la mitad, porque debía prever los recursos para restituir en caso de fraude. Restituir “cuatro veces más” es lo que exige la Ley del Antiguo Testamento por el robo de una oveja (Ex 21,37) pero, cuando se trata de fraudes o estafas, se exige la devolución de la cantidad más un quinto (Lev 5,21-24; Num 5,6-7). El Derecho Romano, en cambio, impone a los ladrones la obligación de restituir cuatro veces más.

42. Así, por ejemplo, *El libro del Pueblo de Dios, Biblia de Jerusalén, Dios habla hoy*, Entre los comentaristas: R. J. KARRIS, “The Gospel according to Luke” en R. E. BROWN - J. A. FITZMYER - R. E. MURPHY (eds.), *The Jerome Biblical Commentary*, Englewood Cliffs, NJ, Prentice Hall, 1990, 711; S. O. ABOGUNRIN, “Lucas” en W. R. FARMER ET AL. (dir.), *Comentario Bíblico Internacional*, Estella (Navarra), Verbo Divino, 1999, 1291 y L. SABOURIN, *El Evangelio de Lucas*, Valencia (España), Edicep, 2000, 326.

Si se opta por esta otra interpretación, traduciendo las palabras de Zaqueo como un propósito (“voy a dar” o “daré, restituiré”), entonces se estaría en presencia de un auténtico caso de conversión. Consecuentemente, los que aceptan esta traducción dan a esta perícopa el título de “la conversión de Zaqueo”. Zaqueo propondría un programa de vida en oposición al que había llevado hasta ese momento. Es necesario prestar atención a que en este propósito no se menciona el aspecto de la pureza, que era un aspecto fundamental para los fariseos. El cobrador de impuestos expresa una decisión muy clara de cambiar de estilo de vida en lo que se refiere únicamente a cuestiones de justicia social. En esta misma línea se encuentra la respuesta de Juan Bautista a los cobradores de impuestos que le preguntaron qué debían hacer para prepararse antes de la llegada del Mesías. Él les impuso solamente la obligación de no exigir más de lo que es debido (3, 12-13).

En la parábola del fariseo y el publicano, Lucas muestra de manera muy clara que para ser justificado no basta con cumplir perfectamente las exigencias de oración, ayuno y pago de los diezmos (18, 9-14). Juan Bautista, en su predicación, no menciona aquellas prácticas pero insiste en las obras de misericordia y justicia, (3, 10-14). Jesús, por su parte, dice claramente que la verdadera pureza consiste en practicar el bien con el prójimo: “Den más bien como limosna lo que tienen y todo será puro” (11, 41). Al entrar en la casa del centurión Cornelio, Pedro dice que Dios no hace acepción de persona, porque “en cualquier nación, todo el que le teme y practica la justicia es agradable a Él” (Hch 10, 35).⁴³

Dentro de esta misma interpretación de que el relato está destinado a mostrar la conversión de Zaqueo, se aprecia en el desarrollo del relato que las buenas obras de este cobrador de impuestos aparecen sólo después del encuentro con Jesús, y que no ha mediado ninguna reprensión o llamado a la conversión por parte del Señor. Ha sido la misma actitud de Jesús la que ha llevado a Zaqueo a su conversión. En otro texto del evangelio de Lucas se encuentra un relato con las mismas características. Ante las críticas de un fariseo que observa con extrañeza que Jesús permite que una mujer pecadora se acerque a Jesús, lave sus pies con sus lágrimas, los bese y los perfume, el Señor relata la parábola de los dos deudores y termina diciendo que ama más aquel a quien se le perdona más (7, 36-50).

43. Lucas va preparando el camino hacia la decisión de la Iglesia en el libro de los Hechos de los Apóstoles: a los cristianos venidos del paganismo no se les exigirá el cumplimiento de las leyes rituales del judaísmo.

La experiencia de haber sido perdonado impulsa a mostrar amor. Esto explica la ausencia de reprensiones en el encuentro de Jesús con los pecadores (5, 27-29; 15, 1), e incluso en la reacción del padre ante el regreso del hijo pródigo (15, 21-24).

Volviendo al encuentro de Jesús y Zaqueo, el desenlace se produce con las palabras de Jesús. El Señor no se dirige directamente a los murmuradores, sino a Zaqueo (aunque hablará de éste en tercera persona en el v. 9b).⁴⁴ “Hoy ha llegado la salvación a esta casa”, dice Jesús (v. 9a) como respuesta a los que dicen que Jesús “ha ido a alojarse con un hombre pecador”. Se destaca en primer lugar el adverbio “Hoy”, que ya apareció en el v. 5. En ese lugar aparecía conjuntamente con las notas de urgencia y necesidad (*baja rápidamente, porque hoy tengo que alojarme en tu casa*). Al concluir la perícopa se devela la razón de la urgencia y la necesidad de esta acción que se debe cumplir en ese “hoy”: La visita de Jesús es la salvación.

Cuando Jesús predicó por primera vez, en la sinagoga de Nazaret, se presentó describiendo su misión con palabras proféticas. Después de haber leído el texto de Isaías que dice: “El Espíritu del Señor está sobre mí, porque me ha consagrado por la unción. Él me envió a llevar la Buena Noticia a los pobres, a anunciar la liberación a los cautivos y la vista a los ciegos, a dar la libertad a los oprimidos y proclamar un año de gracia del Señor” (Is 6, 1-3), Jesús dijo: “Hoy se ha cumplido este pasaje de la Escritura que acaban de oír” (Lc 4, 21). La palabra profética expresa la voluntad del Padre y es necesario cumplirla sin tardanza; por eso el énfasis puesto en ese “hoy”. Dentro de la concepción de la historia que domina toda la obra de Lucas, este es el “hoy” de la salvación, preparada en el tiempo de Israel y que deberá extenderse a las naciones en el tiempo de la Iglesia.

Lucas utiliza oportunamente el adverbio “hoy” para indicar a sus lectores que la salvación es una realidad que ya se hace presente, y que no ha quedado postergada para un tiempo final indefinido. Así como lo introduce en las palabras del primer sermón de Jesús (4, 21), vuelve a colocarlo en boca del pueblo admirado porque Jesús perdona los pecados (“Hoy hemos visto cosas maravillosas”: 5, 26), y en las palabras que el Señor dirige a uno de los que están crucificados con Él (“Hoy estarás conmigo en el paraíso”: 23, 43). En esa misma línea se dice en este texto que

44. El texto griego dice que Jesús dijo “προς αὐτον”. Se traduce generalmente como “le dijo a él”, pero algunos comentaristas traducen “dijo acerca de él”, como en 20,19.

en ese día que es “hoy” se ha producido la irrupción de la salvación en casa de alguien que hasta ese momento era considerado un “impuro”: “Hoy ha llegado la salvación a esta casa”.

La salvación es un tema que interesa particularmente a Lucas. Jesús, al nacer, es llamado “Salvador” (2, 11), y con el mismo título es presentado en la predicación de Pedro (Hch 5, 31) y de Pablo (Hch 13, 23). Toda la obra de Jesús, considerada globalmente, es designada como “salvación”, especialmente cuando se la considera desde la perspectiva post-pascual. Todas las obras de Jesús (el perdón, los milagros...) son diferentes aspectos de esa misma salvación.⁴⁵

Se debe atender también a la inclusión formada por las dos apariciones del verbo “buscar” (*zētēō*): el relato comienza diciendo que Zaqueo “busca” ver a Jesús (19, 2), y se cierra con las palabras de Jesús que dice: “he venido a buscar lo que estaba perdido” (19, 10). Zaqueo pensaba que estaba buscando a Jesús, cuando en realidad Jesús había venido a buscarlo a Zaqueo. Se aclara de esta forma lo que en un primer momento había aparecido como una nota de sorpresa: Zaqueo quería ver quién era Jesús, y el Señor levantó la vista y lo llamó por su nombre, como quien ya lo conocía. Sucede con el verbo “buscar” lo mismo que con el verbo “ver”: en el comienzo del relato se da al lector una imagen que queda invertida después del momento en que aparece Jesús: el que quería ver, es visto;⁴⁶ y el que creía buscar, era buscado.⁴⁷

i) *La intertextualidad: Ezequiel*

En el proceso de búsqueda del sentido del texto se debe prestar atención a la intertextualidad. Al redactar el texto, el autor puede introducir referencias explícitas o implícitas a textos pertenecientes a otros libros. En algunos casos los asume, en otros los critica. Es necesario entonces que el investigador destaque esta especie de “diálogo” entre diferentes libros, sobre todo en la Biblia, porque de esta interrelación surge una mayor clarificación del texto que está estudiando. Como se explica a continuación, en la perícopa de Zaqueo se encuentran referencias a textos de los profetas Jeremías y Ezequiel.

45. J. A. FITZMYER, *The Gospel according to Luke I-IX*, AB 28, Garden City, NY, Doubleday, 1983, 223.

46. “También el Señor vio a Zaqueo. Zaqueo fue visto y vio, pero si no hubiese sido visto, no hubiera visto” (SAN AGUSTÍN, *Sermón* 174, 4).

47. Ver J. N. ALETTI, “Ver y ser visto. La importancia de un encuentro: Lc 19, 1-10” en *El Arte de contar a Jesucristo. Lectura narrativa del Evangelio de Lucas*, Salamanca, Sígueme, 1992, 17-35.

En las palabras de Jesús, por medio de una hendiádis se explica la salvación como tarea de buscar (*zētēsai*) a todos los que estaban perdidos (*apolōlós*) (v. 10). Esta terminología se encuentra también en el Antiguo Testamento: en un texto del profeta Jeremías, el pueblo de Israel es comparado con un rebaño de ovejas perdidas como consecuencia de la desidia y el descuido de los gobernantes (Jer 50, 6).⁴⁸ Pero por boca del profeta Ezequiel, Yahvé reprendió a los malos pastores que “no buscaron (*zētēsai*) a la oveja que estaba perdida (*apolōlós*)” (Ezq 34, 4), y anunció que Él mismo asumiría el papel de pastor para buscarla: “Yo mismo apacentaré a mis ovejas y las llevaré a descansar... buscaré (*zētēsō*) a la oveja perdida (*apolōlós*), haré volver a la descarriada, vendaré a la herida y curaré a la enferma...” (Ezq 34, 15-16). El Salmo 119 termina con una súplica inspirada en este texto del profeta. El salmista dice: “Ando errante como una oveja perdida (*apolōlós*), ven a buscar (*zētēsōn*) a tu siervo” (Sal 119, 176).

Sobre el trasfondo que ofrece el texto del profeta Ezequiel se aprecia que, en la persona de Jesús, es el mismo Yahvé quien se hace presente buscando a los que están perdidos, retornando a los descarriados, vendando a los heridos y curando a los enfermos.

Otros textos de la tradición sinóptica reflejan el trasfondo de la profecía de Ezequiel. Dos dichos de Jesús que se conservan en el evangelio de Mateo definen la misión de Jesús con la imagen del pastor que busca las ovejas perdidas: “Yo he sido enviado solamente a las ovejas perdidas del pueblo de Israel” (Mt 15, 24); “vayan... a las ovejas perdidas del pueblo de Israel” (Mt 10, 6).⁴⁹ Mateo y Marcos tienen la referencia a la compasión de Jesús por el pueblo que “está como ovejas que no tienen pastor” (Mt 9, 36/Mc 6, 34). Esto indica que la intertextualidad del relato de Lucas se ubica dentro de una tradición fundada en el Antiguo Testamento, y que también está representada en otros textos de los evangelios sinópticos.

Jesús viene a restaurar la descendencia de Abraham, a la que se le había prometido que sería una bendición para todas las naciones de la tierra (Gen 12, 17-18; Sal 105, 6-11). En el *Magnificat*, María canta a Dios porque ha socorrido a Israel, y de esta manera ha cumplido misericordiosamente las promesas hechas “a favor de Abraham y de su descendencia” (1, 54-55). Así como en otro momento Jesús curó a una “hija de Abra-

48. Ver también: Num 27,17; 1Re 22,17; 2Cr 18,16; Jdt 11,19; Is 53,6; Zac 13,7.

49. Se discute en estos dos casos si el genitivo “las ovejas perdidas de Israel” es partitivo (aquellas ovejas perdidas que están dentro de Israel), o explicativo (las ovejas perdidas que son todo el pueblo de Israel).

ham”, liberándola del poder de Satanás (13, 16), ahora restituye la dignidad de “hijo de Abraham” a Zaqueo, que era discriminado como “pecador”.

En el desarrollo del relato, se ha ido descubriendo lentamente la verdadera personalidad de Zaqueo. El lector ha sido informado en el principio de que Zaqueo era cobrador de impuestos. A esto se ha añadido que era rico. El “coro” ha dicho que era un pecador. Se han acumulado notas negativas sobre el personaje. Pero se reserva para el final la nota de sorpresa: Zaqueo pertenecía al grupo de los “perdidos”, pero ha sido encontrado por Jesús que lo proclama “hijo de Abraham”.

La escena ha sido dividida en dos espacios. En uno está Jesús junto con Zaqueo que lo recibe con alegría; en el otro están los críticos que no participan de esa alegría, sino que se ofenden porque Jesús “ha entrado en casa de un pecador”. El lector, que se habría incluido de alguna forma entre los que calificaban a Zaqueo como uno del grupo de “los pecadores”, un “perdido”, es el destinatario de las palabras del Señor. Jesús no establece ni secunda gestos de exclusión, porque su misión consiste en “buscar lo que estaba perdido”. En este “hoy” de la salvación, Dios se ha hecho presente para buscar las ovejas perdidas del pueblo de Israel.

j) *El contexto: la obra de Lucas*

La perícopa, aun rigurosamente analizada, no entregará todo su sentido si no se tiene en cuenta el contexto dentro del cual la ha colocado el redactor final del libro. “El sentido de un enunciado depende también del orden de sucesión de las cosas”.⁵⁰ Se debe prestar especial atención al or-

50. “Como el sentido de un enunciado depende también del orden de sucesión de las cosas, los Evangelistas, transmitiendo las palabras y las acciones del Salvador, las explicaron ya en uno ya en otro contexto, de acuerdo a la utilidad de los lectores. Por esta razón, el exegeta debe indagar qué intención ha tenido el Evangelista narrando de este modo un dicho o un hecho, o poniéndolo en cierto contexto. El evangelista no ofende en lo más mínimo la verdad de la narración al referir dichos o hechos del Señor en diverso orden (Cf. S. JUAN CRISÓSTOMO, *In Mat.* Hom. 1, 3: PG 57, 16-17) y al explicar las sentencias de Jesús diversamente, no literalmente, reteniéndose sin embargo el sentido (Cf. S. AGUSTÍN, *De consensu Evang.* 2, 12, 28; PL 34, 1090-1091). Pues, como dice San Agustín: “Es muy probable que cada uno de los Evangelistas haya creído que debía narrar en ese orden en el que Dios les sugirió a la memoria las mismas cosas que narraban, siempre que en tales cosas el orden, sea este, sea aquel, no fuera a disminuir en nada la autoridad y la verdad evangélicas. Pero ¿por qué el Espíritu Santo, que distribuye sus dones a cada uno en particular como quiere (1Cor 12,11), y que, a causa de estos libros que debían ser colocados en el punto más alto de la autoridad, sin duda gobierna y dirige también las mentes de los santos cuando reúne el material, por qué a uno le permitió ordenar así y a otro de otra manera su narración? Esto cada uno lo podrá averiguar con la ayuda divina buscándolo de su parte con piadosa diligencia” (*De consensu Evang.* 2,21,51s: PL 34,1102)”. (PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *Instrucción “Sancta Mater Ecclesia” sobre la verdad histórica de los Evangelios*, 2 (21-4-1964); AAS, 56 (1964) 715-716.

den en que se presenta la narración, tanto a las unidades literarias que la preceden y la continúan (el contexto inmediato), como al contenido de toda la obra de la que forma parte.

El relato del encuentro con Zaqueo ha sido colocado por Lucas a continuación del relato de la curación del ciego de Jericó (18, 35-43). Lucas encontró este relato en el evangelio de Marcos, que le sirve de fuente. Pero Marcos ubicó la curación del ciego a la salida de Jericó (Mc 10, 46-52), y así la conserva también Mateo (Mt 20, 29-34). Lucas ha realizado una trasposición y la ha puesto antes de entrar en la ciudad (18, 35) porque le interesa esta sucesión en la que el final está dado por la escena de Zaqueo.

La fórmula de transición que liga la perícopa de la curación del ciego con la de Zaqueo (19, 1) carece de un sujeto explícito: “Entrando en la ciudad, la atravesaba...”. El sujeto supuesto es Jesús, nombrado por última vez en 18, 42. Por medio de este recurso el evangelista deja unidas las dos perícopas que tienen en común el tema del “ver”. El ciego no ve a Jesús (18, 36-37), y pide y obtiene volver a ver (con el verbo *anablépō* repetido tres veces en los versículos 41-43). En la perícopa de Zaqueo, también aparece una persona que se ve impedida de ver a Jesús (con el verbo *eidon*, que aparece dos veces en los versículos 19, 3-4). Pero en este caso es Jesús el que ve a Zaqueo (con el verbo *anablépō* en el versículo 5).

Como se ha visto, Jesús dice que Él ha venido a buscar “lo que estaba perdido (*apolōlós*)”.

Es necesario volver todavía una vez más a esta expresión “lo que estaba perdido (*apolōlós*)”, porque a través de ella se establece una relación con el capítulo 15, donde aparece repetidas veces en un texto que tiene muchos puntos de contacto con la perícopa de Zaqueo. En este capítulo, el verbo “perder” (*apóllymi*), en distintas formas, aparece siete veces (4; 6; 8; 9; 17; 24; 32).

En el contexto de una comida de Jesús, en la que se comienza mencionando a los cobradores de impuestos junto con los pecadores, se hace presente un coro de fariseos y escribas que critica a Jesús porque “recibe a los pecadores y come con ellos” (15, 2). Jesús responde a estas críticas relatando tres parábolas: la oveja perdida y encontrada (v. 3-7), la moneda perdida y encontrada (8-10), y el hijo perdido y encontrado (el hijo pródigo: vv. 11-32). Jesús explica a sus críticos que la comida con los pecadores es una manifestación de la alegría de haber encontrado algo que estaba “perdido”.

En las tres parábolas se introduce el tema de la alegría: la primera parábola concluye cuando el pastor que encuentra la oveja invita a sus amigos y vecinos a compartir su alegría (5-6), y se hace referencia a la alegría escatológica por la conversión de un pecador (7). Igualmente, la mujer que encuentra la moneda invita a sus amigas y vecinas a compartir su alegría (9), y se termina diciendo que, de la misma forma, se alegran los ángeles por un pecador que se convierte (10). La parábola del hijo pródigo reúne los dos términos en el breve discurso final del padre: “Es justo que haya fiesta y alegría, porque tu hermano estaba muerto y ha vuelto a la vida, estaba perdido, y ha sido encontrado” (32). En la escena final de esta parábola, el relato presenta dos espacios: el interior de la casa, con la fiesta y la alegría por el regreso del hijo, y el espacio exterior donde está el hijo mayor que se niega a entrar y critica la actitud del padre. En el final de la escena de Zaqueo se encontrará un evidente paralelismo.

Esta acumulación de términos y de temas que se repiten en la perícopa de Zaqueo forman una “inclusión” (15, 1-19, 27) que ha sido llamada “el Evangelio de los marginados (*the Gospel of the Outcast*)”, porque “revela una deliberada intención de mostrar el cuidado que Dios tiene por aquellos seres humanos a los que la gente tiende a despreciar o a condenar”.⁵¹ Efectivamente, el bloque se inicia con la comida de Jesús con los cobradores de impuestos y los pecadores (15, 1-3), las parábolas en las que aparece un pastor al que se le pierde una oveja, una mujer que se desvela por una moneda perdida, y un padre que recibe un hijo ingrato y pecador. En el capítulo siguiente están las parábolas del administrador infiel (16, 1-8), y del rico y el pobre Lázaro (16, 19-31). En el capítulo 17 se relata la curación de los diez leprosos (17, 11-19). En el capítulo 18 están las parábolas del juez injusto y la viuda (18, 1-8) y del fariseo y el publicano (18, 9-14), la escena de Jesús con los niños (18, 15-17) y el milagro de la curación del ciego (18, 35-42). El bloque finaliza con la escena de Zaqueo (19, 1-10). Mirado en su conjunto, el bloque proclama de muy distintas maneras cómo Dios se ocupa especialmente de todos aquellos que, por diferentes razones, son marginados de la sociedad. A lo largo del relato, y principalmente en los dos extremos, está presente Jesús que reabilita a aquellos postergados. El Señor se revela llevando los mismos

51. J. A. FITZMYER, *The Gospel of Luke X-XXIV*, AB 28b, Garden City, NY Doubleday, 1985, 1072. Este autor indica que el nombre de “*the Gospel of the Outcast*” se debe a T. W. MANSON, *The Sayings of Jesus as Recorded in the Gospels according to St. Matthew and St. Luke. Arranged with Introduction and Commentary*, London, SCM, 1971, 282.

rasgos del Padre-Dios que se descubre en una lectura alegorizante de la parábola del hijo pródigo, y del Yahveh-Pastor del libro de Ezequiel, que es aludido en la escena de Zaqueo.

Es necesario también dirigir la mirada hacia otros momentos de la obra de Lucas. Temas que ya se han oído en otras páginas de este Evangelio resuenan nuevamente en esta perícopa de Zaqueo. Ya se han mencionado las críticas de los fariseos porque Jesús y sus discípulos “comen con cobradores de impuestos y pecadores” (5, 30), una crítica que Lucas ha insertado por segunda vez en la introducción de las tres parábolas del capítulo 15 (15, 1-2). El gesto de misericordia de Jesús se destaca sobre un murmullo de personas que no entienden, no aceptan y critican el proceder del Señor.

3. Conclusión

Se decía al principio que en el análisis narrativo el texto es asumido como un “espejo” en el cual el lector contempla “una cierta imagen de mundo –el «mundo del relato»–, que ejerce su influjo sobre los modos de ver del lector y lo lleva a adoptar ciertos valores más bien que otros”.⁵² El “lector implícito” es llevado a involucrarse dentro del relato.

Podrá ser que el lector se sienta identificado con Zaqueo. Un excluido de la sociedad religiosa por su condición pecadora. Él busca ver quién es Jesús, pero hay muchos que se lo impiden. Sin embargo, el texto le da la Buena Noticia de que antes de comenzar a buscar a Jesús, este ya lo está buscando,⁵³ con la intención de permanecer con él a pesar de las críticas de los más piadosos.

Tal vez el lector se sienta solidario de aquellos que critican a Jesús porque entra en casa de Zaqueo, o porque come con los cobradores de impuestos y pecadores, o tal vez tienen la misma actitud que la del hermano mayor en la parábola del hijo pródigo. La “imagen del mundo” en la que vive el lector puede ser la de los que valoran a las personas por su cumplimiento religioso y por eso mismo menosprecian a los que son llamados “pecadores”. La narración funciona aquí como una crítica a los criterios

52. PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La Interpretación...* I, B, 2.

53. Viene a la memoria la frase de Pascal: “No me buscarías si ya no me hubieras encontrado” (B. PASCAL, [El misterio de Jesús, II] *Pensamientos*, versión española de E. D’Ors, Paris, Garnier, s/f; 291).

del lector, que se ve colocado ante otra “imagen del mundo”: la “Buena Noticia” consiste en que Jesús hace presente la misericordia del Padre e invita a los pecadores para que sean sus comensales. El lector, involucrándose dentro del relato, es impulsado a aceptar estos otros valores.

Con este ejemplo se ha intentado mostrar que la exégesis se enriquece con el aporte de los nuevos métodos de investigación. El análisis narrativo es solamente uno entre los métodos y acercamientos propuestos por el Documento de la Pontificia Comisión Bíblica. Al mirarlos en su conjunto, se comprende que la interpretación de la Sagrada Escritura no puede ser un campo cerrado en el que se puedan desempeñar solamente los teólogos que son exégetas por profesión. Éstos necesitan del aporte de quienes son competentes en otros campos, como la filosofía, la lingüística, la psicología, la sociología... Cada día se percibe más claramente la necesidad de un diálogo interdisciplinario en la delicada tarea de interpretar la Palabra de Dios.

Algunos suponen que, recurriendo a estas disciplinas, el texto bíblico es tratado como obra humana, sin dimensiones divinas, que la Palabra de Dios queda reducida a una simple palabra humana. Una correcta comprensión de lo que significa el misterio de la encarnación exorciza estos temores. Se han recordado más arriba los conceptos del Papa Pío XII, que enuncia el misterio de la Palabra de Dios hecha carne, y concluye diciendo: “las palabras de Dios expresadas en lenguas humanas se han hecho en todo semejantes al lenguaje humano, excepto en el error”.⁵⁴ Así como no se entiende a Jesucristo si se toma en cuenta solamente su divinidad y se rechaza su humanidad, con todo lo que ésta comporta, de la misma forma es imposible entender la Palabra de Dios en la Escritura si no se tiene en cuenta que Dios, para hablar a los hombres, ha asumido el lenguaje humano, excluyendo el error. En la medida en que se comprenda más profundamente el lenguaje humano asumido por Dios para revelarse, se podrá percibir con mayor claridad lo que Él ha querido decir a los hombres.

Lejos de oscurecer el mensaje de la fe, el análisis literario enriquece la comprensión del texto y la profundización de su sentido. El lector que se aproxima a estos textos es invitado a dar la respuesta de la fe al mensaje que se le propone en el mismo.

LUIS HERIBERTO RIVAS

31-5-2002

54. Pío XII, *Divino afflante Spiritu*, EB, 559

BIBLIOGRAFÍA

PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, Buenos Aires, San Pablo, 1993.

J. A. FITZMYER, *The Biblical Commission's Document "The Interpretation of the Bible in the Church". Text and Commentary*, Roma, PIB, 1995.

L. ALONSO SCHÖKEL, *Hermenéutica de la Palabra* (3 vols.) Madrid-Bilbao, Cristiandad – EGA – Mensajero, 1986/1991.

W. STENGER, *Los métodos de la exégesis bíblica*, Barcelona, Herder, 1990.

J.-L. SKA, *"Our Fathers Have Told Us": Introduction to the Analysis of Hebrew Narratives*, Roma, Biblical Institute, 1990.

J. N. ALETTI, *El arte de contar a Jesucristo. Lectura narrativa del Evangelio de Lucas*, Salamanca, Sígueme, 1992.

L. ALONSO SCHÖKEL, J. ASURMENDI, F. GARCÍA MARTÍNEZ, J.M. SÁNCHEZ CARO, "Biblia y Literatura", en *La Biblia en su entorno* (Introducción al estudio de la Biblia, 1), Estella (Navarra), Verbo Divino, 1992.

J. P. TOSAUS ABADÍA, *La Biblia como literatura*, Estella (Navarra), Verbo Divino, 1996.

