

UNIVERSIDAD DE NAVARRA
FACULTAD DE TEOLOGÍA

Juan Luis CABALLERO GARCÍA

**EL FARISEO Y EL PUBLICANO (Lc 18, 9-14).
ESCRITURA Y TRADICIÓN. UN EJEMPLO**

Extracto de la Tesis Doctoral presentada en la
Facultad de Teología de la Universidad de Navarra

PAMPLONA
2000

Ad normam Statutorum Facultatis Theologiae Universitatis Navarrensis,
perlegimus et adprobavimus

Pampilonae, die 5 mensis iulii anni 1999

Dr. Vicentius BALAGUER

Dr. Claudius BASEVI

Coram tribunali, die 28 mensis iunii anni 1999, hanc
dissertationem ad Lauream Candidatus palam defendit

Secretarius Facultatis
Ioseph ENÉRIZ

Excerpta e Dissertationibus in Sacra Theologia

Vol. XXXVIII, n. 1

PRESENTACIÓN

Dentro de pocos meses llegaremos al tercer milenio de la era cristiana, años que se añaden a los ya dedicados por el pueblo judío en su intento por profundizar en el complejo campo del sentido de la Sagrada Escritura. El problema de la interpretación de la Biblia ha pasado por muchas fases a lo largo de estos siglos, y no puede decirse que sea hoy un campo más despejado. Más bien al contrario. Muchas son las propuestas que se han hecho ya desde los primeros Padres de la Iglesia, si bien ha sido en los últimos siglos, con la aparición de la hermenéutica moderna, del método histórico-crítico, del lingüístico y de otros acercamientos, algunos de ellos con una base filosófica muy determinada, cuando el panorama se ha complicado especialmente.

En este marco se sitúa el documento sobre la Interpretación de la Biblia en la Iglesia publicado por la Pontificia Comisión Bíblica en 1993. El presente excerptum hace una selección de los pasos seguidos en la tesis doctoral, con vistas a una aplicación integradora y coherente de los métodos y acercamientos propuestos en el citado documento, a la Sagrada Escritura, basándose en la teoría hermenéutica de la *triple mimesis* de Paul Ricoeur. Por un lado se explica, de un modo general, el objetivo y el modo de trabajo. A continuación se reproduce parte del análisis de la fase *configurativa* del texto. Por último, se estudia la recepción de la parábola en Orígenes y se exponen algunas de las conclusiones del trabajo.

ÍNDICE DE LA TESIS

SIGLAS Y ABREVIATURAS	v
INTRODUCCIÓN	x

PARTE I

PREFIGURACIÓN DE Lc 18, 9-14: MIMESIS I

CAPÍTULO 1

LAS PARÁBOLAS ANTES DE JESÚS

1. EL LENGUAJE PARABÓLICO	4
2. LAS PARÁBOLAS EN EL MUNDO SEMITA	5
3. LAS PARÁBOLAS EN EL MUNDO GRECORROMANO	13

CAPÍTULO 2

LOS ELEMENTOS DE LA PARÁBOLA DE Lc 18, 9-14

1. PERSONAS	20
2. ACCIONES	32

PARTE II

CONFIGURACIÓN DE Lc 18, 9-14: MIMESIS II

CAPÍTULO 3

LAS PARÁBOLAS EN JESÚS. Lc 18, 10-14

1. JESÚS, MAESTRO	49
2. LOS ELEMENTOS DE Lc 18, 10-14 EN JESÚS	64
3. EXÉGESIS DE Lc 18, 10-14	70

CAPÍTULO 4
ANÁLISIS SINCRÓNICO DE Lc 18, 9-14

1. ANÁLISIS SEMIÓTICO		88
2. ANÁLISIS NARRATIVO		95

CAPÍTULO 5
LA PARÁBOLA EN EL TEXTO DE SAN LUCAS

1. LAS PARÁBOLAS DE JESÚS EN SAN LUCAS		108
2. EXPOSICIÓN PRAGMÁTICA. Lc 18, 9		116
3. EXPOSICIÓN PRAGMÁTICA. Lc 18, 9-14		118

PARTE III
REFIGURACIÓN DE LC 18, 9-14: MIMESIS III

CAPÍTULO 6
LA ESTÉTICA DE LA RECEPCIÓN

1. INTRODUCCIÓN		129
2. LAS FUENTES DE LA ESTÉTICA DE LA RECEPCIÓN		131
3. LA ESTÉTICA DE LA RECEPCIÓN DE HANS ROBERT JAUSS		135
4. LA RECEPCIÓN DE LA SAGRADA ESCRITURA EN LA IGLESIA		139
5. PROTOCOLO DE TRABAJO		141
6. ÉPOCA Y AUTORES OBJETO DE ESTUDIO		143

CAPÍTULO 7
LA RECEPCIÓN DE LA PARÁBOLA
EN LA ÉPOCA PATRÍSTICA

1. INTRODUCCIÓN		149
2. SAN IRENEO DE LYON (c. 140-c. 202)		150
3. ORÍGENES (c. 185-c. 253)		166
4. SAN JUAN CRISÓSTOMO (c. 347-407)		188
5. SAN AGUSTÍN DE HIPONA (354-430)		219
6. CONCLUSIÓN DE LOS SIGLOS I-V		270

CAPÍTULO 8
LA RECEPCIÓN DE LA PARÁBOLA EN EL SIGLO XVI

1. LA RECEPCIÓN EN LOS SIGLOS V-XV		277
2. JUAN CALVINO (1509-1564)		309

3. JUAN DE MALDONADO (1534-1583)	335
4. CONCLUSIÓN DEL SIGLO XVI	364

CAPÍTULO 9

LA RECEPCIÓN DE LA PARÁBOLA
EN LOS SIGLOS XIX-XX

1. INTRODUCCIÓN	369
2. JOHN HENRY NEWMAN (1801-1890)	387
3. RONALD ARBUTHNOTT KNOX (1888-1957)	401
4. LA LITURGIA DE LA IGLESIA	418
5. JUAN PABLO II	421
6. CONCLUSIÓN DE LOS SIGLOS XIX-XX	431
CONCLUSIONES	435
BIBLIOGRAFÍA	443

BIBLIOGRAFÍA DE LA TESIS

FUENTES

- Biblia de Jerusalén*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1989.
- BOVER, J.M.-O'CALLAGHAN, J., *Nuevo Testamento trilingüe*, BAC, Madrid 1977.
- Catecismo para párrocos* (S. Pío V), Magisterio español, Madrid 1971.
- CONCILIO VATICANO II, *Dei Verbum*, Roma, 1964.
- Missale hispano-mozarabicum*, Conferencia episcopal española-Arzobispado de Toledo, Toledo 1991.
- Liber commicus*, Conferencia episcopal española-Arzobispado de Toledo, Toledo 1991.
- Missale Romanum*, Vaticano 1970.
- NESTLÉ, E.-ALAND, K., *Novum Testamentum Graece et Latine*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart ²⁷1994.
- PCB, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, Roma 1993.
- PCB, *Sancta Mater Ecclesia*, Roma 1964.
- Sagrada Biblia. El Evangelio según San Lucas*, EUNSA, Pamplona 1977.

PADRES Y OTROS AUTORES ECLESIÁSTICOS

- S. AGUSTÍN DE HIPONA, *Sermones*, en *Obras completas de San Agustín*, VII, X, XXIII, XXIV, XXV, XXVI, BAC, Madrid 1983.
- *Enarraciones sobre los Salmos*, en *Obras completas de San Agustín*, XIX, XX, XXI, XXII, BAC, Madrid 1983.
- S. AMBROSIO DE MILÁN, *Esposizione del Vangelo secondo Luca*, en *Opera omnia di Sant'Ambrogio*, XI-XII, Biblioteca Ambrosiana-Città Nuova, Milano-Roma 1978.
- *Caino e Abele*, en *Opera omnia di Sant'Ambrogio*, II/1, Biblioteca Ambrosiana-Città Nuova, Milano-Roma 1984.
- *Commento al Salmo 118*, en *Opera omnia di Sant'Ambrogio*, IX-X, Biblioteca Ambrosiana-Città Nuova, Milano-Roma 1987.
- *I doveri*, en *Opera omnia di Sant'Ambrogio*, XIII, Biblioteca Ambrosiana-Città Nuova, Milano-Roma 1977.

- S. BASILIO DE CESÁREA, *Morali*, en ARTIOLI, M.B., *Opere ascetiche di Basilio di Cesarea*, Unione tipografica editrice torinese, Torino 1980.
 — *Regulae brevius tractatae*, PG 31, 1051-1306.
 — *Homilia de humilitate*, PG 31, 525-540.
- S. BEDA EL VENERABLE, *Exposición sobre el Evangelio según San Lucas*, PL 92, 301-634.
- S. BERNARDO DE CLARAVAL, *Tratado de los grados de la humildad y de la soberbia*, en *Obras completas de San Bernardo*, IV. *Opúsculos varios (tratados ascéticos, morales, místicos, etc.)*, Rafael Casulleras (ed.), Barcelona 1925.
 — Sermón IV en el principio del ayuno, en *Obras completas de San Bernardo*, I. *Sermones del tiempo (año litúrgico)*, Rafael Casulleras (ed.), Barcelona 1942.
- CALVINO, J., *Institution de la religion chrétienne*, 4 vols., Labor et fides, Genève 1955-1958.
 — *Harmonia evangelica*, en *Corpus reformatorum. Ioannis Calvini opera quae supersunt omnia*, LXXIII, Schwetschke et filium, Brunsvigae (reimpresión) 1990.
- S. CIPRIANO DE CARTAGO, *La oración dominical*, BP 12, Ciudad nueva, Madrid 1991.
- S. ÉPHREM DE NISIBE, *Commentaire de l'Évangile concordant ou Diatessarom*, SCh 121, Cerf, Paris 1966.
- EUSEBIO DE CESAREA, *Historia eclesiástica*, 2 vols., BAC, Madrid 1997.
- EVAGRIO PÓNTICO, *A los monjes*, en *Obras espirituales*, BP 28, Ciudad nueva, Madrid 1995.
 — *Sobre la oración*, en *Obras espirituales*, BP 28, Ciudad nueva, Madrid 1995.
- S. GREGORIO MAGNO, *Omélies su Ezechiele*, CTP 17, Città nuova, Roma 1979.
 — *Los Morales*, 4 vols., Poblet, Buenos Aires 1945.
 — *Regola pastorale*, CTP 28, Città nuova, Roma 1995.
- S. HILARIO DE POITIERS, *Commentaire sur le Psaume 118*, SCh 344 y 347, Cerf, Paris 1988.
- S. IRENEO DE LYÓN, *Contra las herejías*, IV, en *Los Santos Padres*, 40, Apostolado mariano, Sevilla 1994.
- S. ISIDORO DE SEVILLA, *Sentencias*, III, en *Santos Padres españoles*, II, *San Leandro, San Isidoro, San Fructuoso*, BAC, Madrid 1971.
- S. JERÓNIMO, *The Dialogue against the Pelagians*, FthCh 53, The Catholic University of America Press, Washington 1965.
- S. JUAN DE ÁVILA, *Obras completas*, II. *Sermones, ciclo temporal*, BAC, Madrid 1970.
- S. JUAN CLÍMACO, *La scala del Paradiso*, CTP 80, Città nuova, Roma 1996.
- S. JUAN CRISÓSTOMO, *Homélies sur Ozias*, SCh 277, Cerf, Paris 1981.
 — *Sur l'incompréhensibilité de Dieu*, SCh 28 bis, Cerf, Paris 1970.
 — *Panegyriques de Saint Paul*, SCh 300, Cerf, Paris 1982.
 — *Libros sobre la compunción*, I y II; BP 40, Ciudad nueva, Madrid 1997.

- *Homilias sobre la conversión*, I-VI; BP 40, Ciudad nueva, Madrid 1997.
- *Discourses against Judaizing Christians*, FthCh 68, The Catholic University of America Press, Washington 1979.
- S. JUAN DE LA CRUZ, *Noche oscura*, en *Obras completas*, Editorial de Espiritualidad, Madrid 1988.
- *Subida del monte Carmelo*, en *Obras completas*, Editorial de Espiritualidad, Madrid 1988.
- JUAN PABLO II, *Siate i testimoni della gioia di un popolo in cammino verso la salvezza tra le vicissitudini della storia*, en *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, IX/2 (1986), pp. 1243-1248.
- *Veritatis splendor*, Palabra, Madrid 1993.
- LAPIDE, C. à, *Commentaria in Scripturam Sacram*, XVI. In SS. *Lucam et Ioannem*, Bibliopolam, Parisiis 1881.
- MALDONADO, J. DE, *Comentarios a los Cuatro Evangelios*, II. *Evangelios de San Marcos y San Lucas*, BAC, Madrid 1951.
- NEWMAN, J.H., *Sermons preached on Various Occasions*, Longmans, Green & Co. (reimpresión), London 1874/1910 (1968).
- *Sermon Notes of John Henry Cardinal Newman (1849-1878)*, Fathers of the Birmingham Oratory Longmans, Green & Co. (eds.), London 1913.
- *Apología «pro vita sua». Historia de mis ideas religiosas*, Encuentro, Madrid 1996.
- NICODIMO Aghiorita-MACARIO DI Corinto, *La Filocalia*, 4 vols., Piero Gri-baudi (ed.), Torino 1982-1987.
- ORÍGENES, *Homélies sur Jérémie*, SCh 232, Cerf, Paris 1976.
- *Homélies sur les Psaumes 36 à 38*; SCh 411, Cerf, Paris 1995.
- *Contra Celso*; BAC, Madrid 1967.
- *Comentario al Cantar de los Cantares*, BP 1, Ciudad nueva, Madrid 1986.
- *Fragmenta e catenis in Lucam*; GCS 49 (2), J.C. Hinrich'sche Buchhandlung, Leipzig 1959.
- *Comentarii in Matthaeum*; GCS 38, Akademie-Verlag, Berlin 1993.
- *Comentarii in Epistulam ad Romanos*, FCh 2 (1-5), Herder, Freiburg 1990-1996.
- *Omélie su Ezechiele*, CTP 67, Città nuova, Roma 1997.
- *Omélie su Geremia*; CTP 123, Città nuova, Roma 1995.
- PALAMAS, G., 'Ομιλία β. Εἰς τὴν τὸν Τελώνην καὶ τὸν Φαρισαῖον τοῦ Κυρίου παραβολήν; PG 151, 17-32.
- TEOFILACTO DE BULGARIA, *Enarración sobre el Evangelio de San Lucas*, PG 123, 683-1126.
- TERTULIANO, *Adversus Marcionem*, IV-V, en *Oxford early christian Texts*, University Press, Oxford 1972.
- *De oratione*; CCSL 1, Brepols, Turnhout 1954.
- S. TOMÁS DE AQUINO, *Catena aurea in quatuor Evangelia*, II. *Expositio in Lucam et Ioannem*, Marietti, Romae 1953.

MONOGRAFÍAS Y ARTÍCULOS

- ALETTI, J.-N., *El arte de contar a Jesucristo. Lectura narrativa del Evangelio de Lucas*, Sígueme, Salamanca 1992.
- ALTANER, B., *Patrología*, Espasa-Calpe, Madrid 1962.
- BALAGUER, V., *La oposición historia-ficción en Paul Ricoeur*, pro manuscrito, Pamplona 1994.
- *Testimonio y tradición en San Marcos. Narratología del segundo Evangelio*, EUNSA, Pamplona 1991.
- *La teología narrativa*, en ScrTh 28 (1996) 689-712.
- *La cuestión hermenéutica en el documento «sobre la interpretación de la Biblia en la Iglesia»*, en ScrTh 27 (1995) 163-177.
- *La relevancia de la noción de texto en la historia bíblica*, en TÁBET, M.A., *La Sacra Scrittura, anima della teologia*, Libreria Editrice Vaticana, Roma 1999, pp. 248-260.
- BALTZER, K., *The meaning of the Temple in the Lukan Writings*, en HTR 58 (1965) 263-277.
- BIEMER, G., *Traditio et Scriptura iuxta anglicanos et Card. Newman*, en *De Scriptura et traditione*, Pontificia academia mariana internationalis, Romae 1963, pp. 573-587.
- BLACK, D.A.-DOCKERY, D.S., *New Testament Criticism and Interpretation*, Zondervan, Grand Rapids (Michigan) 1991.
- BLOMBERG, C.L., *Interpreting the Parables of Jesus: Where Are We and Where Do We Go from Here?*, en CBQ 53 (1991) 50-78.
- BÖHL, F., *Das Fasten an Montagen und Donnerstagen. Zur Geschichte einer pharisäischen Praxis (Lk 18, 12)*, en BZ 31 (1987) 247-250.
- BONAMY, Y., *Le pharisien et le publicain (Luc 18, 9-14)*, en EVie (predication) 83 (1983) 274-276.
- BONSIRVEN, J., *Textes rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens pour servir à l'intelligence du Nouveau Testament*, Pontificio Istituto Biblico, Roma 1955.
- BORI, P.C., *L'interpretazione infinita*, Il Mulino, Bologna 1987.
- BOVON, F., *El Evangelio según San Lucas (Lc 1-9)*, I, Sígueme, Salamanca 1995.
- *L'œuvre de Luc. Études d'exégèse et de théologie*, Cerf, Paris 1987.
- BRAY, G., *Biblical Interpretation. Past and Present*, InterVarsity Press, Illinois 1996.
- BRUCE, F.F., *Justification by Faith in the Non-Pauline Writings of the New Testament*, en EvQ 24 (1952) 66-77.
- CARROLL, J.T., *Luke's Portrayal of the Pharisees*, en CBQ 50 (1988) 604-621.
- CASCIARO, J.M., *Las palabras de Jesús, transmisión y hermenéutica*, EUNSA, Pamplona 1992.
- *Jesús de Nazaret*, Alga, Murcia 1994.
- *Parábola, hipóbole, «mashal» en los Sinópticos: una cuestión hermenéutica*, en ScrTh 25 (1993) 15-31.

- CERFAUX, L., *Mensaje de las parábolas*, Fax, Madrid 1969.
- *Trois réhabilitations dans l'Évangile*, en *Études d'exégèse et d'histoire religieuse*, II, Gembloux 1954, pp. 51-59.
- CHARPENTIER, E., *Le chrétien: un homme «juste» ou «justifié»? Lc 18, 9-14*, en *AsSeign* 61 (1972) 66-78.
- COCCHINI, F., *La parabola del fariseo e del pubblicano nel Commento di Origene alla lettera ai Romani*, en «*Studi Storico-Religiosi*» 4 (1980) 305-312.
- COLUNGA, A., *El fariseo y el publicano*, en *CB* 13 (1956) 136-138.
- CORTÉS, J.B., *The greek Text of Luke 18:14a: A Contribution to the Method of Reasoned Eclecticism*, en *CBQ* 46 (1984) 255-273.
- COURTIADE, G., *Qui s'abaisse sera élevé (2 Tm 4, 6-18; Lc 18, 9-14)*, en *EVie* (prédication) 80 (1980) 273-274.
- CROUZEL, H., *Origène, Lethielleux-Culture et vérité*, Paris-Namur 1985.
- DAHL, E.C., *Sinning Saints and Sainly Sinners*, en «*New Pulpit Digest*» 57:425 (1977) 25-28.
- DEL VERME, M., *Le decime del fariseo orante (Lc 18, 11-12). Filologia e storia*, en *VetChr* 21 (1984) 253-283.
- DÍAZ SÁNCHEZ-CID, J.R., *Justicia, pecado y filiación. Sobre el comentario de Orígenes a los Romanos*, Estudio teológico de San Ildefonso. Seminario Conciliar, Toledo 1991.
- DONAHUE, J.R., *The Gospel in Parable. Metaphor, Narrative and Theology in the Synoptic Gospels*, Fortress Press, USA 1990.
- *Tax Collectors and Sinners. An Attempt at Identification*, en *CBQ* 33 (1971) 39-61.
- DOWNING, G., *The Ambiguity of «The Pharisee and the Toll-collector» (Luke 18:9-14) in the Greco-Roman World of Late Antiquity*, en *CBQ* 54 (1992) 80-99.
- DREHER, B., *Der Pharisäer: Biblisch-homiletische Besinnung zum Evangelium des 10. Sonntags nach Pfingsten (Lk 18, 9-14)*, en *BibLeb* 8 (1967) 128-132.
- ECO, U., *I limiti dell'interpretazione*, Bompiani, Milano 1991.
- EGGER, W., *Lecturas del Nuevo Testamento. Metodología lingüística histórico-crítica*, Verbo Divino, Estella 1990.
- ESEVERRI, C., *El griego de San Lucas*, Pampilonensia, Pamplona, 1963.
- ESPINEL, J.L., *La poesía de Jesús*, San Esteban, Salamanca 1986.
- ESTRADA, B., *La parábola del sembrador. Perspectivas filológico hermenéuticas*, Universidad Pontificia, Salamanca 1994.
- FARMER, W.R., *Notes on a Literary and Form-critical Analysis of Some of the Synoptic Material peculiar to Luke*, en *NTS* 8 (1961-62) 301-316.
- FERNÁNDEZ, J., *La oración del publicano (Lc 18, 9-14)*, en *CB* 5 (1948) 193-199.
- FEUILLET, A., *La signification christologique de Luc 18, 14 et les références des évangiles au Serviteur souffrant*, en *N Vet* 55 (1980) 188-229.
- *Le pharisien et le publicain (Lc 18, 9-14): La manifestation de la miséricorde divine en Jésus Serviteur souffrant*, en *EVie* 91 (1981) 657-665.

- FIEDROWICZ, M., *Principes de l'interprétation de l'Écriture dans l'Église ancienne*, Peter Lang, Berlin 1998.
- FILSON, F.V., *Petition and Intercession. The Biblical Doctrine of Prayer*, en *Interpr* 8 (1954) 21-34.
- FITZMYER, J.A., *El Evangelio según Lucas*, Cristiandad, Madrid 1987.
- FONCK, L., *Pharisaeus et publicanus (Lc 18, 9-14)*, en *VD* 1 (1921) 194-199.
- FOURNIER, E., *Deux hommes au temple (Luc 18, 9-14)*, en *EVie* (prédication) 77 (1977) 257-259.
- FRANKS, R.S., *The Parable of the Pharisee and the Publican*, en *ExpTim* 38 (1926-27) 373-376.
- FUSCO, V., *Parábola/Parábolas*, en ROSSANO, P.-RAVASI, G.-GIRLANDA, A., *Nuevo Diccionario de Teología Bíblica*, Ediciones Paulinas, Madrid 1990, pp. 1390-1409.
- *Tendances récentes dans l'interprétation des paraboles*, en DELORME, J., *Les paraboles évangéliques. Perspectives nouvelles*. XIIe congrès de l'ACFEB, Cerf, Paris 1989, pp. 19-60.
- GADAMER, H.G., *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Sígueme, Salamanca 1977.
- GENETTE, G., *Figuras III*, Lumen, Barcelona 1989.
- GEORGE, A., *Parabole*, en *DBS*, VI, cols. 1149-1177.
- GERHARDSSON, B., *The Narrative Meshalim in the Synoptic Gospels*, en *NTS* 34 (1988) 339-363.
- GOURGUES, M., *Les paraboles de Luc. D'amont en aval*, Médiaspaul, Montréal 1997.
- GREEN, L.C., *Justification in Luther's Preaching on Luke 18:9-14*, en *CTM* 42 (1972) 732-747.
- GRELOT, P., *Las palabras de Jesucristo*, Herder, Barcelona 1988.
- GRIMM, G., *Rezeptionsgeschichte. Grandlegung einer Theorie*, Fink, Munich 1977.
- GUEURET, A., *Le pharisien et le publicain (Lc, 18, 9-14)*, en DELORME, J., *Les paraboles évangéliques. Perspectives nouvelles*. XIIe congrès de l'ACFEB, Cerf, Paris 1989, pp. 289-307.
- HARNISCH, W., *Las parábolas de Jesús. Una introducción hermenéutica*, Sígueme, Salamanca 1989.
- HEIMBROCK, H.G.-HEIMLER, A., *Das Gleichnis vom Phariseer und Zöllner (Lk 18, 9-14)*, en SPIEGEL, Y. (ed.), *Doppeldentlich*, Kaiser, München 1978, pp. 171-188.
- HENGEL, M., *Die ganz andere Gerechtigkeit. Bibelarbeit über Lk 18, 9-14*, en *TBei* 5 (1974) 1-13.
- HENRY, H.T., *The Pharisee and the Publican*, en «Homiletic and Pastoral Review» 41 (1940-41) 1065-1072.
- HERMANIUK, M., *La Parabole Évangélique. Enquete exégétique et critique*, Desclée de Brouwer-Biblioteca Alfonsiniana, Bruges-Paris-Louvain 1947.
- HOERBER, R.G., «*God Be Merciful to Me a Sinner*»: *A Note on Lk 18:13*, en *CTM* 33 (1962) 283-286.

- HOLLERAN, J.W., *The Saint and the Scoundrel*, en *BiTod* 25 (1987) 375-379.
- HOLMGREN, F.C., *The Pharisee and the Tax Collector. Luke 18:9-14 and Deuteronomy 26:1-15*, en *Interpr* 48 (1994) 252-261.
- HOLSTEIN, H., *Traditio et Scriptura in patristica occidentali inde a S. Augustino*, en *De Scriptura et traditione*, Pontificia academia mariana internationalis, Romae 1963, pp. 205-223.
- JAUSS, H.R., *La historia literaria como desafío a la ciencia literaria*, en *La actual ciencia literaria alemana*, Anaya, Salamanca 1971, pp. 37-114.
- *Pour une esthétique de la réception*, Gallimard, Paris 1978.
- *El lector como instancia de una nueva historia de la literatura*, en MAYORAL, J.A., *Estética de la recepción*, Arco/Libros, Madrid 1987, pp. 59-85.
- JEDIN, H., *Historia del Concilio de Trento*, 4 vols., EUNSA, Pamplona 1972-1981.
- *Manual de historia de la Iglesia*, 9 vols., Herder, Barcelona 1966-1984.
- JEREMIAS, J., *Las parábolas de Jesús*, Verbo Divino, Estella, 1971, pp. 172-178.
- *Jerusalén en tiempos de Jesús*, Cristiandad, Madrid 1977.
- JÜLICHER, A., *Die Gleichnisreden Jesu*, 2 vols., Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1969.
- KAHLEFELD, E., *Parábolas y ejemplos del Evangelio*, Verbo Divino, Estella 1967.
- KISSINGER, W.S., *The Parables of Jesus. A History of Interpretation and Bibliography*, Scarecrow, Metuchen N.J. & London 1979.
- KNABENBAUER, I., *Commentarii in Novum Testamentum III. Evangelium secundum Lucam*, en *Cursus Scripturae Sacrae*, Sumptibus P. Lethielleux, Parisiis 1896, pp. 498-504.
- KNOX, R.A., *University and Anglican Sermons*, Burns & Oates, London 1963.
- *On Englishing the Bible*, Burns & Oates, London 1949.
- *A New Testament Commentary for English Readers*, Burns & Oates, London 1958.
- *Sermones pastorales*, Patmos, Madrid 1963.
- *El torrente oculto*, Patmos, Madrid 1988.
- *The Layman and His Conscience*, Sheed & Ward, New York 1961.
- KODELL, J., *Luke and the Children: The Beginning and End of the Great Interpolation (Luke 9:46-56; 18:9-23)*, en *CBQ* 49 (1987) 415-430.
- KRÜGER, R., *El desenmascaramiento de un despreciador prestigioso. Lectura semiótica de la parábola del fariseo y el publicano. Lucas 18, 9-14*, en *RevBib* 49 (1987) 155-167.
- LAGRANGE, M.-J., *Évangile selon Saint Luc*, J. Gabalda et Cie., Paris 1941, pp. 474-478.
- *La parabole en dehors de l'Évangile*, en *RB* 6 (1909) 198-212 y 342-367.
- LORENZEN, T., *The Radicality of Grace. The Pharisee and the Tax Collector (Luke 18: 9-14) as a Parable of Jesus*, en «Faith and Mission» (*Wake Forest NC*) 3 (1986) 66-75.

- LUBAC, H. DE, *Catolicismo: aspectos sociales del dogma*, Encuentro, Madrid 1988.
 — *Esegesi medievale*, 4 vols., Jaca Book, Milano 1988-1996.
 — *Storia e spirito*, Jaca Book, Milano 1985.
- MAGASS, W., *Hermeneutik und Semiotik. Schrift-Predigt-Emblematik [Lk 18, 9-14]*, Linguistica Biblica, Bonn 1983.
- MAHR, F., *Der Antipharisäer. Ein Kapitel «Bibel verfremdet» zu Lk 18, 10-14*, en BK 32 (1977) 47.
- MAINGUENEAU, D., *Eléments de Linguistique pour le texte Littéraire*, Bordas, Paris 1990.
- MAISONNEUVE, D. DE LA, *Parábolas rabínicas*, Verbo Divino, Estella 1985.
- MANSON, T.W., *The Sayings of Jesus*, SCM Press, London 1964.
- MARGERIE, B. DE, *Introduction à l'histoire de l'exégèse. I. Les Pères grecs et orientaux*, Cerf, Paris 1980.
- MARROU, H.-I., *San Agustín y el agustinismo*, Aguilar, Madrid 1960.
 — *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Boccard, Paris 1958.
- MAYORAL, J.A., *Estética de la recepción*, Arco/Libros S.A., Madrid 1987.
- MENDOÇA, J.T., *O outro que me torna Justo. Uma leitura pragmático-linguística da parábola do fariseu e do publicano (Lc 18, 9-14)*, en «Didaskalia» 24 (1994) 49-86.
- MERKLEIN, H., «Dieser ging als Gerechter nach Hause...». *Das Gottesbild Jesu und die Haltung der Menschen nach Lk 18, 9-14*, en BK 32 (1977) 34-42.
- MEULENBELT, H., *Lk 18, 13*, en «Nieuwe Theologische Studiën» 2 (1919) 5.
- MOLINA, E., *La encíclica «Veritatis splendor» y los intentos de renovación de la teología moral en el presente siglo*, en ScrTh 26 (1994) 123-154.
- MORALES, J., *Newman (1801-1890)*, Rialp, Madrid 1990.
- MOTTU, H., *The Pharisee and the Tax Collector. Sartrian Notions as Applied to the Reading of Scripture*, en UnSemQ 29 (1974) 195-213.
- OKE, C.C., *The Parable of the Pharisee and the Publican*, en CJRT 5 (1928) 122-126.
- ORBE, A., *Antropología de San Ireneo*, BAC, Madrid 1997.
 — *Parábolas evangélicas en San Ireneo*, 2 vols., BAC, Madrid 1972.
 — *Teología de San Ireneo*, 4 vols., BAC, Madrid 1985-1996.
- ORTIZ DE URBINA, I., *Traditio et Scriptura apud primaevos Patres orientales*, en *De Scriptura et traditione*, Pontificia academia mariana internationalis, Romae 1963, pp. 185-203.
- PACOMIO, L. (ed.), *L'esegesi cristiana oggi*, Piemme, Casale Monferrato 1992.
- PANIZO, R., *The Method of the Parables: More Contemporary than You Would Think*, en QuartRev 12 (1992) 91-110.
- PÉREZ-COTAPOS, E., *Las parábolas de Jesús: su sentido y adecuada interpretación*, en «Teología y Vida» 33 (1992) 165-178.
 — *Parábolas: diálogo y experiencia. El método parabólico de Jesús según Dom Jacques Dupont*, Santiago de Chile 1991.
- PETERS, G., *Lire les Pères de l'Église. Cours de Patrologie*, 3 vols., Saint Thierry 1978.

- PICCAT, M., *La versione castigliana della «Regula Benedicti» secondo il ms. 79 dello Archivo Capitular de la Catedral di Burgos*, Dell'orso, Torino 1996.
- PIPER, O.A., *Praise of God and Thanksgiving. The Biblical Doctrine of Prayer*, en *Interpr* 8 (1954) 3-20.
- POWELL, M.A., *What are they saying about Luke?*, Paulist Press, New York 1989.
- POZUELO, J.M., *Teoría del lenguaje literario*, Cátedra, Madrid 1994.
- QUASTEN, J., *Patrología*, 3 vols., BAC, Madrid 1985.
- RAFFIN, P., *Le pharisien et le publicain (Luc 18, 9-14)*, en *EVie* (prédication) 82 (1982) 260-261.
- RICOEUR, P., *Temps et récit*, Seuil, Paris 1983-1985.
- *La metáfora viva*, Europa, Madrid 1980.
- *El conflicto de las interpretaciones*, 3 vols., Megápolis, Buenos Aires 1975-1976.
- *Ermeneutica filosofica ed ermeneutica biblica*, Paideia, Brescia 1983.
- *El discurso de la acción*, Cátedra, Madrid 1981.
- *Evento e senso*, en NICOLACI, G. (ed.), *Segno ed evento nel pensiero contemporaneo*, Jaca Book, Milano 1990, pp. 15-30.
- RONDET, H., *La Parabole du Pharisien et du Publicain dans l'oeuvre de S. Augustin*, en *ScEccl* 15 (1963) 407-417.
- ROTHER, A., *El papel del lector en la crítica alemana contemporánea*, en MAYORAL, J.A., *Estética de la recepción*, Arco/libros S.A., Madrid 1987, pp. 13-27.
- SCARLETT, W., *Two Men: A Meditation*, en «Christianity and Crisis» 14 (1954) 121-122.
- SCHLOSSER, J., *Le pharisien et le publicain (Lc 18, 9-14)*, en DELORME, J., *Les paraboles évangéliques. Perspectives nouvelles. XIIe congrès de l'ACFEB*, Cerf, Paris 1989, pp. 271-288.
- SCHMITZ, S., *Psychologische Hilfen zum verstehen Biblischer Texte? Zum Beispiel Lk 18, 9-14*, en *BK* 38 (1983) 112-118.
- SCHNIDER, F., *Ausschließen und ausgeschlossen werden. Beobachtungen zur Struktur des Gleichnisses von Pharisäer und Zöllner. Lk 18, 10-14a*, en *BZ* 24 (1980) 42-56.
- SCHOTTROFF, L., *Die Erzählung vom Pharisäer und Zöllner als Beispiel für die theologische Kunst des Überredens*, en BETZ, H.D.-SCHOTTROFF, L. (eds.), *Neues Testament und christliche Existenz*, Mohr, Tübingen 1973, pp. 439-461.
- SCHÜRER, E., *The history of the Jewish people in the age of Jesus Christ (175 b.c.-a.d. 135)*, II, T. & T. Clark Ltd., Edinburgh 1979.
- SCHUEREWEGEN, F., *Théories de la réception*, en DELCROIX, M.-HALLYN, F. (eds.), *Introduction aux études littéraires*, Duculot, Paris 1987, pp. 323-339.
- SCOTT, B.B., *Hear Then the Parable*, Fortress, Minneapolis 1989.
- SECRETARIADO NACIONAL DE LITURGIA, *Comentarios bíblicos al Leccionario ferial, IV. Adviento, Navidad, Cuaresma, Pascua*, Madrid 1969.

- SEGALLA, G., *Panoramas del Nuevo Testamento*, Verbo Divino, Estella 1994.
- SEYNAEVE, J., *Cardinal Newman's Doctrine on Holy Scripture*, Publications universitaires, Louvain 1953.
- SIDER, J.W., *Interpretar las parábolas. Guía hermenéutica de su significado*, San Pablo, Madrid 1997.
- SPICQ, C., *Theological lexicon of the New Testament*. Vols. 1, 2 y 3. Hendrickson Publishers Inc., Massachusetts 1994.
- STAKEMEIER, E., *Traditio et Scriptura iuxta Reformatores*, en *De Scriptura et traditione*, Pontificia academia mariana internationalis, Romae 1963, pp. 505-587.
- STRACK, H.L.-BILLERBECK, P., *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. Zweiter Band. Das Evangelium nach Markus, Lukas und Johannes und die Apostelgeschichte erläutert aus Talmud und Midrasch*. C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München 1924 (1961).
- SULEIMAN, S., *Le récit exemplaire. Parable, fable, roman à thèse*, en «Poétique» 8 (1977) 468-489.
- THOMA, C.-WYSCHOGROD, M. (eds.), *Parable and Story in Judaism and Christianity. A Stimulus Book*, Paulist Press, New York (Mahwah) 1989.
- TREVIJANO, R., *Patrología*, Madrid 1994.
- TUYA, M. DE-SALGUERO, J., *Introducción a la Biblia*, II, BAC, Madrid 1967.
- VALLE, C. DEL (trad.), *La Misná*, Editora Nacional, Madrid 1981.
- VAN IERSEL, B., *De Farizeeër en de Tollenaar (Lc 18, 9-14) en Parabelverhalen in Lucas. Van semiotiek naar pragmatiek*, University Press, Tilburg 1987.
- VAN SEGBROECK, F., *The Gospel of Luke. A Cumulative Bibliography. 1973-1988*, Leuven University Press 1989.
- VÖLKEL, M., «Freund der Zöllner und Sünder» (7, 36-50; 15, 1-2; 18, 9-14; 19, 1-10), en ZNW 69 (1978) 1-10.
- WACHLER, G., *Wenn Zwei Dasselbe tun*, Evangelische Verlagsanstalt, Berlin 1967.
- WALKER, WM.O., *Jesus and the Tax collectors*, en JBL 97 (1978) 221-238.
- WALSH, M.Th., *Ronal Knox as Apologist*, Pontificia Universitas Gregoriana, Romae 1985.
- WAUGH, E., *The life of Ronald Knox*, Fontana books, Glasgow 1962.
- WEINRICH, H., *Estructura y función de los tiempos en el lenguaje*, Gredos, Madrid 1968.

TABLA DE ABREVIATURAS

ABD	<i>Anchor Bible Dictionary</i> (New York)
ACW	Ancient Christian Writers (New York/Mahwah)
Ant	Antigüedades judías (Flavio Josefo)
AsSeign	«Assemblées du Seigneur» (Brugge-Paris)
BAC	<i>Biblioteca de autores cristianos</i> (Madrid)
BibLeb	«Bibel und Leben» (Düsseldorf)
BiTod	«Bible Today» (Collegeville, MN)
BK	«Bibel und Kirche» (Stuttgart)
BP	<i>Biblioteca de Patrística</i> (Madrid)
BZ	«Biblische Zeitschrift» (Paderborn)
CCSL	<i>Corpus Christianorum. Series Latina</i> (Turnhout)
CB	«Cultura Bíblica» (Madrid)
CBQ	«Catholic Biblical Quarterly» (Washington DC)
Conc	«Concilium» (edición española)
CJRT	«Canadian Journal of Religious Thought»
CPG	<i>Corpus Christianorum. Clavis Patrum Graecorum</i>
CPL	<i>Corpus Christianorum. Clavis Patrum Latinorum</i>
CSCO	<i>Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium</i>
CSEL	<i>Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum</i>
CTM	«Concordia Theological Montly» (St. Louis, Mo)
CTP	<i>Collana di testi patristici</i> (Roma)
DBS	<i>Dictionnaire de la Bible. Supplément</i> (Paris)
Did	«Didaskalia» (Lisboa)
EncJud	<i>Encyclopaedia Judaica</i> (Jerusalem)
EVie	«Esprit et Vie» (Paris)
EvQ	«Evangelical Quarterly» (Exeter)
ExpTim	«Expository Times» (Edinburgh)
FCh	<i>Fontes Christiani</i> (Freiburg)
FthCh	<i>The Fathers of the Church</i> (New York)
FoiVie	«Foi et Vie» (Paris)
FP	<i>Fuentes Patristicas</i> (Madrid)
GCS	<i>Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte</i> (Leipzig)

GER	<i>Gran Enciclopedia Rialp</i> (Madrid)
GLNT	<i>Grande Lessico del Nuovo Testamento</i> (Kittel)
HTR	«Harvard Theological Review» (Cambridge, MA)
Interpr	«Interpretation» (Richmond, VA)
NDBT	<i>Nuevo Diccionario de Teología Bíblica</i> (Madrid)
JBL	«Journal of Biblical Literature» (Atlanta, GA)
NJBC	<i>New Jerome Biblical Commentary</i> (New Jersey)
NovT	<i>Novum Testamentum</i> (Leiden)
NRT	«Nouvelle Revue Théologique» (Tournai)
NTA	<i>New Testament Abstracts</i> (Cambridge, MA)
NTS	<i>New Testament Studies</i> (Cambridge, London)
NVet	<i>Nova et Vetera</i> (Genève)
PCB	<i>Pontificia Comisión Biblia</i> (Roma)
PG	<i>Patrologia graeca</i> (J.P. Migne)
PIB	<i>Pontificio Istituto Biblico</i> (Roma)
PL	<i>Patrologia latina</i> (J.P. Migne)
PO	<i>Patrologia Orientalis</i> (Paris)
1 QH	<i>Hodayot. Himnos de acción de gracias</i> (Qumran)
QuartRev	«Quarterly Review»
RB	«Revue biblique» (Jérusalem-Paris)
RevBíb	«Revista bíblica» (Buenos Aires)
ScEccl	«Sciences Ecclésiastiques» (Montréal)
SCh	«Sources Chrétiennes» (Paris)
ScrTh	«Scripta Theologica» (Pamplona)
Semeia	«Semeia» (Chico, CA)
TBei	«Theologische Beiträge» (Wuppertal)
ThWNT	«Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament»
TLNT	«Theological Lexicon of the New Testament» (Spicq)
UnSemQ	«Union Seminary Quarterly Review» (New York)
VD	«Verbum Domini» (Roma)
VetChr	«Vetera christianorum» (Bari)
ZNW	«Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche» (Berlin)

EL FARISEO Y EL PUBLICANO (Lc 18, 9-14). ESCRITURA Y TRADICIÓN. UN EJEMPLO

1. INTRODUCCIÓN

1.1. La Sagrada Escritura como texto a interpretar

Aunque se haga más patente en algunas partes que en otras, parece claro que de la Sagrada Escritura, como de cualquier otro texto del pasado, se hace necesaria una interpretación. Influye en la Biblia, por un lado, el fenómeno del *tiempo*: el hombre de hoy se encuentra muy lejos de aquella época y de la mentalidad de sus autores humanos, y eso dificulta el saber qué quisieron decir con aquellas páginas. Además, como también ocurre a cualquier otro texto y como ya dicen los mismos evangelistas, no todo ha quedado escrito, luego se puede hablar, como en los problemas matemáticos, de una cierta *indeterminación* producida por no tener todos los datos necesarios para su resolución.

De estos factores se derivan algunas preguntas importantes: ¿qué *sentido* tienen esos textos?, ¿qué debemos buscar: el sentido que tuvieron en su *origen*, o lo que significan para el hombre de *hoy*? Esta pregunta se hace especialmente importante teniendo en cuenta que Dios nos habla a través de esas páginas, de esos hechos, pero que la forma en que nos llega ese mensaje divino es a través de lo que los autores quisieron decir con dichas palabras¹.

Otro problema se añade a la interpretación de la Escritura: el sentido que se dé a esos textos no es, por así decir, inocuo, ya que está por medio la *revelación* divina: Dios, que ha querido transmitirnos un mensaje, del que, además, se deriva una *norma* de vida objetiva. He aquí el núcleo del problema, en el que se mezclan factores objetivos y subjetivos: la Biblia transmite una serie de normas de conducta², de vida, objetivas, un mensaje que, en cierto sentido, ha de conjugarse con su validez para todos y para todo tiempo, «dependiendo» así de

una interpretación que, por el mismo carácter del hombre, es necesariamente subjetiva.

El problema, afrontado ya por la Iglesia desde el siglo primero, no parece de fácil resolución. Para encarar correctamente la cuestión, vamos a formular en primer lugar, la pregunta que la sitúe en su marco adecuado: teniendo presente que la Escritura es normativa para los cristianos, y que todo texto necesita interpretación, ¿cuál debe ser la interpretación de la Sagrada Escritura en la Iglesia? Es en la *Dei Verbum* donde encontramos ya las líneas maestras de la respuesta que buscamos³. De hecho, ya el Cardenal Ratzinger hizo notar, en una conocida conferencia pronunciada hace unos pocos años, que estaba convencido de que una lectura atenta del texto entero de *Dei Verbum* permitiría encontrar los elementos esenciales para una síntesis entre el método histórico y la hermenéutica teológica; en cambio, la recepción post-conciliar de la citada Constitución la había entendido como una aprobación oficial e incondicionada del método histórico-crítico⁴.

Recordemos los términos precisos en los que se expresa el número 12 de la citada Constitución:

Habiendo, pues, hablado Dios en la Sagrada Escritura por medio de hombres y a la manera humana (S. Agustín, *De civitate Dei*, XVII, 6, 2; PL 41, 537; CSEL, XI, 2, 228), el intérprete de la Sagrada Escritura debe investigar con atención qué pretendieron expresar realmente los hagiógrafos (*significare intenderint*) y plugo a Dios manifestar por sus palabras (*et eorum verbis manifestare Deo placuerit*), para comprender lo que Él quiso comunicarnos (*communicare voluerit*).

Para descubrir la intención de los hagiógrafos, entre otras cosas hay que atender a «los géneros literarios», porque la verdad se propone y se expresa de una manera o de otra en los textos de diverso modo históricos, proféticos, poéticos o en otras formas de hablar. Conviene, además, que el intérprete investigue el sentido que intentó expresar y expresó el hagiógrafo en cada circunstancia, según la condición de su tiempo y de su cultura, por medio de los géneros literarios usados en su época (S. Agustín, *De doctrina christiana*, III, 18, 26; PL 34, 75-76). Pues para entender rectamente lo que el autor sagrado quiso afirmar en sus escritos, hay que atender cuidadosamente tanto a las acostumbradas formas nativas de pensar, de hablar o de narrar vigentes en los tiempos del hagiógrafo, como a las que en aquella época solían usarse en el trato mutuo de los hombres (Pío XII, l.c.; *Denz.*, 2.294 [3.829-2.830]; *Enchir. Biblic.*, 557-562).

Y como hay que leer e interpretar la Sagrada Escritura con el mismo Espíritu con que se escribió (cfr. Benedicto XV, Encíclica *Spiritus Paraclitus*, del 15 de septiembre de 1920; *Enchir. Biblic.*, 469. S. Jerónimo, *In*

Gal. 5, 19-21; PL 26, 417 A) para descubrir el sentido exacto de los textos sagrados, hay que atender con no menor diligencia al contenido y a la unidad de toda la Sagrada Escritura, teniendo en cuenta la Tradición viva de toda la Iglesia y la analogía de la fe. Toca a los exegetas esforzarse según estas reglas por entender y exponer más a fondo el sentido de la Sagrada Escritura, para que, como con un estudio previo, vaya madurando el juicio de la Iglesia. Porque todo lo que se refiere a la interpretación de la Sagrada Escritura está sometido en última instancia a la Iglesia, que tiene el mandato y el ministerio divino de conservar y de interpretar la palabra de Dios (cfr. Concilio Vaticano I, Const. dogm. *De fide catholica*, c. 2 de revelatione; *Denz.*, 1788 [3.007]).

En el primer párrafo se exponen los principios generales de la interpretación de la Sagrada Escritura. Es importante anotar el carácter intencional que tienen todas las expresiones (lo que pretendieron expresar los hagiógrafos, lo que plugo a Dios manifestar por sus palabras, etc.). Pero, dentro de esa intencionalidad, *Dei Verbum* señala un camino muy preciso en la interpretación de los textos de la Escritura: debe comenzar por lo que los hagiógrafos querían decir (cfr. *Dei Verbum* 12a). El segundo párrafo (cfr. *Dei Verbum* 12b) indica los presupuestos epistemológicos que debe recorrer esa investigación del sentido literal de los textos: debe acudir a los géneros literarios y, en general, a los instrumentos metodológicos por los que se puede llegar a la intencionalidad del hagiógrafo. Sin embargo, el sentido que se extrae de esa investigación no es todavía el «sentido exacto» de los textos sagrados. El «sentido exacto» de los textos sagrados es (cfr. *Dei Verbum* 12c) el que tienen los textos cuando se leen con el mismo Espíritu con que se escribieron⁵.

Con estas precisiones, parece claro el sentido de aquella conferencia del Cardenal Ratzinger que hemos mencionado más arriba. Y queda justificado también el camino epistemológico que ha tomado el Documento de la Pontificia Comisión Bíblica de 1993 titulado *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*. ¿Qué desarrollo presenta este Documento? Recordemos las cuatro partes principales, con el núcleo de su argumentación.

En la primera parte trata de los métodos en la exégesis. Sustancialmente, sus contenidos son un desarrollo del segundo párrafo de *Dei Verbum* 12, ya que versa sobre la metodología que debe aplicarse a la investigación del sentido intentado por el hagiógrafo. Por eso, podemos resumir sus contenidos en cuatro proposiciones:

- a) En la investigación del sentido de la Sagrada Escritura hay una prioridad epistemológica de la metodología histórico-crítica⁶.

Ahora bien, el método histórico-crítico no puede pretender la exclusividad en la interpretación de la Sagrada Escritura: necesita ser completado con otras metodologías.

- b) Los métodos que deben completar al histórico-crítico pueden ser de diversa índole. Lo fundamental en estos métodos es que tengan en cuenta sus fronteras epistemológicas y que no las franqueen. Salvado este punto todos los métodos pueden arrojar luces sobre el sentido de los textos sagrados.
- c) Hay que distinguir entre métodos y acercamientos. Los acercamientos parten de presupuestos ajenos a la caracterización de los textos y, por tanto, son siempre secundarios respecto de los métodos en la elucidación del sentido de los textos sagrados.
- d) Hay que evitar la lectura fundamentalista, ya que no respeta el ser de la Sagrada Escritura.

En la segunda parte, el Documento aborda la cuestión de la «hermenéutica», y hace notar que la hermenéutica contemporánea ha relativizado mucho el valor de la «pretendida» objetividad de los métodos. Tomada con las debidas cautelas⁷, la hermenéutica debe servir hoy a la interpretación de la Biblia en la Iglesia.

Esa enseñanza de la hermenéutica contemporánea es la que sirve de base a la tercera parte del Documento que versa sobre las «Dimensiones características de la interpretación católica» de la Sagrada Escritura. La hermenéutica moderna ha puesto en evidencia que no se puede interpretar ningún texto, sin una «precomprensión» particular. Y de hecho, la exégesis católica no se distingue porque practique un método científico particular, sino porque el exegeta católico tiene una «precomprensión» particular ya que «se sitúa conscientemente en la tradición viva de la Iglesia, cuya primera preocupación es la fidelidad a la revelación testimoniada por la Biblia». Al mismo tiempo, el Documento advierte que «toda precomprensión comporta, sin embargo, peligros. En el caso de la exégesis católica existe el riesgo de atribuir a los textos bíblicos un sentido que no expresan, sino que es fruto de un desarrollo ulterior de la Tradición. El exegeta debe prevenir ese riesgo».

Finalmente, la cuarta parte del Documento trata sobre la interpretación de la Biblia en la vida de la Iglesia hoy. Es la conclusión a la que lleva la argumentación anterior, pero el tono es pastoral: lo que afecta a la investigación está dicho en los apartados anteriores.

De esta descripción del Documento de la Pontificia Comisión Bíblica como desarrollo de los postulados de *Dei Verbum* 12, se puede deducir que se han precisado un conjunto de cuestiones, sin que se haya indicado el camino preciso —metodológicamente hablando—

para recorrerlas. Eso queda a la libertad de los investigadores. Pero no sólo eso. Nos parece que lo que presenta el Documento es un reto: ¿qué camino debe seguir la investigación para llegar al sentido de un texto sagrado?

Es en estas condiciones cuando se hace atractiva la figura de Paul Ricoeur, ya que en el investigador francés se aúnan una teoría hermenéutica y una posición epistemológica capaz de situar a las metodologías de investigación de textos dentro de sus propias fronteras. Veamos en qué términos.

1.2. La hermenéutica bíblica de Paul Ricoeur

Dentro del contexto de la búsqueda y profundización en el sentido de la Escritura, la presente tesis entra de lleno en el mundo de la *hermenéutica* moderna, cuya aparición puede situarse en la época del Iluminismo y de la Reforma protestante⁸.

De una forma más reciente, la hermenéutica filosófica moderna se ha introducido ya por los campos de la «subjetividad de la comprensión»⁹, un elemento éste que no puede obviarse aunque ciertamente plantee sus problemas a la hora de ser tenida en cuenta en el campo de la exégesis bíblica¹⁰. ¿Significa eso que el sentido, el «ser» de un texto, depende en cierto modo de algo subjetivo, que no es objetivo? ¿Significa que «nuestro sentido» puede ayudar en algún modo a desentrañar el sentido verdadero de los textos?

Del somero planteamiento que hasta aquí se ha hecho surgen muchas cuestiones, algunas de ellas muy en el punto de mira de los debates actuales. Ciertamente el fijarnos en esa componente subjetiva de la propia comprensión como integrante en cierto modo del sentido de un texto del pasado es un elemento positivo a tener en cuenta, y que hace referencia a la misma realidad de las cosas, ya que el hombre recibe todo acontecimiento del pasado desde su propio yo, su subjetividad: el sujeto «pertenece» al texto que interpreta. Al leer, en efecto, no sólo nos quedamos con un contenido, sino que lo aplicamos a nuestras circunstancias concretas. Lo que ahora queda es definir de una forma correcta en qué consiste esa *pertenencia*. He aquí la importancia de adoptar una hermenéutica correcta.

Es en este contexto donde se sitúa la hermenéutica propuesta por Paul Ricoeur, que vamos a seguir, en sus líneas generales, para la elaboración de la metodología que aplicaremos en nuestro trabajo. La base lógica de su modelo se encuentra en la hermenéutica ontológica:

para él, puesto que la comprensión de cualquier elemento extraño se hace desde el sujeto que comprende, el hecho de la *actualización en el hoy y el ahora* del que comprende es constitutivo de la actividad hermenéutica.

Sin embargo, el francés complementa los límites que presenta esa concepción con una componente objetiva: la hermenéutica *metódica*, ya que el objeto interpretado tiene una objetividad, que es la que le da la misma articulación del lenguaje, caracterizada sobre todo por la noción de texto: el lector debe respetar el «mundo del texto». La actividad hermenéutica se convierte así en una dialéctica entre la *subjetividad del sujeto que interpreta* y la *objetividad del objeto interpretado*. Desde este punto de vista, interpretar, comprender y explicar son tres actividades que se dan juntas.

Ahora bien, si la metódica es lo que va a conferir la objetividad a la actividad interpretativa, resulta determinante organizar bien la estructura de los métodos interpretativos. Cara a la interpretación de textos del pasado, Ricoeur propone una metodología en la que se dé una correcta armonización entre las diferentes herramientas de trabajo de las que disponemos. Esta propuesta tiene un primer presupuesto importante: todos los métodos sirven para el análisis de textos, *siempre que tengan un correcto encuadre epistemológico*; esto es, si queremos efectuar una verificación histórica no podemos usar un método sincrónico, por ejemplo.

Un segundo presupuesto es que la articulación de la metodología debe tener en cuenta el *orden cronológico de los elementos del acto comunicativo*: la emisión, el texto mismo y la recepción. Su exposición metodológica la hace en el contexto del análisis de la poética y la retórica. Teniendo en cuenta que toda narración no es más que imitación, *mimesis*, de una acción o acciones —ya existentes con anterioridad, de la/s que se seleccionan una serie de elementos cara al discurso— en su estudio de la significación del texto que se ha originado como consecuencia de esta imitación Ricoeur establece tres momentos, que son los que se darían en la comprensión de todo texto¹¹:

- 1) La mimesis I o prefiguración, donde se encuadra todo lo concerniente al emisor y al contexto de emisión; esto es, el autor y el lector o receptor de la época. Este momento no es, pues, sino un proceso lógico; esto es, se trata de investigar lo que tienen en común emisor y receptor: el mundo.
- 2) La mimesis II o configuración, que se refiere al texto mismo, a los elementos que usa y a las normas según las cuales «crea» un sentido. Nos enfrentamos aquí a un proceso poético, semiótico;

de todos los elementos del mundo se eligen algunos y se configuran de una manera determinada: la propia novedad.

- 3) La mimesis III o refiguración: cómo se ha recibido el texto a lo largo de la historia en la Iglesia y por qué. La refiguración es, pues, un proceso pragmático: cómo se lee, cómo se recibe, cómo se aplica.

Queda claro aquí cómo articula Ricoeur las dos concepciones de hermenéutica que hemos explicado. En mimesis II queda encuadrada la metódica, la objetiva, por así decir, que marca los límites de la interpretación basándose en la concepción de texto. Las mimesis I y III están más cerca de la ametódica, la cual se afronta desde el punto de vista de los acercamientos contextual y de la tradición, respectivamente.

La prefiguración es el contexto histórico literario de la época del texto. Su estudio se hace sobre todo a través de análisis sociológicos o históricos. La configuración se centra en la construcción —por tanto, en la estructura interna, la trama— del texto mismo. Su análisis se hace fundamentalmente a través de los métodos histórico-críticos y sincrónicos. La refiguración son las diferentes lecturas que se han hecho del texto a lo largo de la historia. Para su estudio nos serviremos fundamentalmente de la «estética de la recepción», sobre todo de la línea desarrollada por Hans Robert Jauss, que explicaremos a continuación.

Como se puede advertir, aunque para Ricoeur la primacía epistemológica está en el texto mismo, es importante seguir teniendo en cuenta —eso sí, en su lugar correcto— los tres elementos que intervienen en el acto comunicativo: el emisor, el texto y el receptor. Estudiar alguno de ellos, ignorando sin más el resto, no puede llevar más que a una gran limitación de los resultados y, por tanto, a una interpretación arbitraria del sentido de los textos.

Quede claro, además, que *el sentido de los textos no es la suma del sentido obtenido en cada uno de los métodos y acercamientos*, sino que, como deja patente Ricoeur, el sentido se obtiene y se va enriqueciendo, profundizando, gracias a una correcta articulación de toda la metodología. Ahora bien, en el Documento de la Pontificia Comisión Bíblica la «historia de los efectos del texto» viene calificada como acercamiento y no como método. Por eso, en nuestro estudio viene precedida de la metodología histórica y literaria que se sitúa como referencia; ésta mostrará metódicamente la profundización o la desviación del sentido primigenio. Por otra parte, parece que los procedimientos propuestos por estos autores pueden ofrecer elementos válidos para configurar los sentidos que ha tenido un texto en la tradición de la Iglesia.

1.3. La crítica literaria contemporánea. H.R. Jauss

En el contexto de la mimesis III de Ricoeur es donde se sitúa la «metodología» propuesta por la crítica literaria contemporánea.

Para entender mejor las ideas que veamos de aquí en adelante baste un mínimo prólogo: hablar de literatura significa hablar de un acto comunicativo; esto es, de un emisor, de un texto y de un receptor. Pues bien, durante muchos años los estudios literarios se centraron en la investigación sobre el emisor: quién era, por qué escribía qué cosa, a quién la dirigía, en qué contexto, etc. Poco a poco el interés por el emisor fue dejando paso al interés por el texto mismo: lo que había que hacer era partir del texto, pues eso es lo que nos había llegado y allí se suponía que estaba todo. En las últimas décadas, por último, se le ha concedido un mayor protagonismo al receptor. En este contexto es en el que nació la llamada *estética de la recepción*¹². Esta corriente, de la que haremos una explicación más detallada en la cuarta parte de este trabajo, se ha dedicado a estudiar las relaciones entre el texto y el lector, proponiendo una metodología gracias a la cual se pueda verificar el «enriquecimiento» de sentido que aquél ha tenido a lo largo de la historia, a raíz de las sucesivas recepciones de las que ha sido objeto. Esta teoría, cuya metodología no ha sido aún desarrollada ni aplicada con detalle, se encuadra perfectamente en la propuesta metodológica sobre el estudio de la narración planteada por Paul Ricoeur. De hecho, si conseguimos comprender mejor el proceso que sigue una narración, en cuanto texto, a lo largo del tiempo, podremos «explicarla mejor» y, por tanto, «comprenderla mejor».

1.4. La lectura de la Biblia en la Iglesia

Todo lo visto hasta aquí se sitúa perfectamente en el marco de lo dicho tanto en la *Dei Verbum*, especialmente en los puntos 8 y 12, como en el documento de la Pontificia Comisión Bíblica sobre la interpretación de la Biblia en la Iglesia. De hecho el mismo Ricoeur —citado junto a Gadamer en este documento— asume de una forma implícita todo lo dicho en sus páginas¹³.

Como ya se ha dicho, los datos obtenidos con la aplicación de los métodos históricos y lingüísticos no nos ofrecen el sentido último del texto; su riqueza no se agota ahí, pues la Escritura es «viva y eficaz para todas las épocas». Es la Iglesia la que, a través de los siglos, recogerá esos textos, los leerá, los recibirá y los aplicará en cada momento histó-

rico: esa revelación divina, expresada en la acción de Dios frente a los hombres en el Antiguo y culminada con la de Cristo en el Nuevo Testamento, será leída por la Iglesia a lo largo de la historia, mostrando, profundizando en el sentido último, el «verdadero sentido» de esos textos sagrados. Con este trabajo se trata de ver, de una forma práctica, cómo se armonizan Escritura y tradición a lo largo de la historia y cómo van a *influir* la una en la otra.

Será en el marco de todo este proceso donde encuadraremos —ordenada desde un punto de vista cronológico, que no coincide con el epistemológico— la metodología de la «triple mimesis» propuesta por Paul Ricoeur, aplicada a un texto del Nuevo Testamento: la parábola del fariseo y el publicano.

La elección de una parábola como texto base para la aplicación de la metodología se ha llevado a cabo por varias razones. La primera es que, en líneas generales, podemos pasar por alto muchos problemas que hacen referencia a la historicidad de lo narrado. Además, en lo relativo al estudio de los géneros literarios, es un tema ya ampliamente estudiado y de gran interés, sobre todo por el lugar preeminente que ocupan las parábolas en toda la predicación de Jesús.

Para entender mejor el conjunto de la tesis, creemos que es interesante hacer una advertencia. Como se verá, van a ser muchos los temas que, de un modo u otro, se van a tocar a lo largo del trabajo, algunos de los cuales podrían ser fácilmente objeto, y de hecho lo han sido, al menos, de estudios especializados. Es importante, sin embargo, dejar claro cuál es el objetivo principal de esta tesis: la aplicación de una metodología determinada, dentro del marco, en último término, de las pautas ofrecidas por el documento de 1993 de la PCB sobre la interpretación de la Biblia en la Iglesia, las cuales pretenden profundizar en la armonización que debe darse, a la hora de desentrañar el sentido de los textos de la Escritura, entre ésta y la tradición. Va a ser, pues, en esta línea, en la que vayan tanto el estudio como las conclusiones finales.

2. ANÁLISIS SEMIÓTICO DE LC 18, 9-14

En el documento de la PCB se habla de diferentes métodos lingüísticos aplicables al análisis de textos bíblicos, a la vez que se subrayan sus posibles ventajas e inconvenientes. Existe una gran variedad dentro de cada uno de estos modelos de análisis. Así, por ejemplo, no se puede hablar de un único tipo de análisis semántico ni tampoco de una única exposición pragmática, ya que ésta afecta a diferentes niveles en

el texto. El modelo que seguiremos en nuestro análisis semiótico, a grandes rasgos, no es más que un tipo de análisis semántico, esto es, referido al significado de las palabras. Se basa en la teoría de que toda lengua es un sistema de relaciones que obedece a reglas determinadas¹⁴. Dentro del amplio abanico que se da dentro de este método, la semiótica que se suele usar por los biblistas, la desarrollada por A.J. Greimas¹⁵, se refiere, más concretamente, al análisis semántico de los actantes y las acciones del relato. Éste es el método expuesto en el documento de la Pontificia Comisión Bíblica¹⁶. Quede claro, por otro lado, que estos análisis no son más que diferentes modos de acceder al texto desde dentro, sin recurrir a argumentos externos. Su campo de estudio es, pues, el texto en el estado en que ha sido recibido¹⁷. Se mueven en el campo de la *lógica*. Son modelos descriptivos, no conclusivos. Sin embargo, conjugando los resultados que se consigan de su aplicación con los obtenidos gracias a los métodos diacrónicos podremos llegar a conclusiones interesantes.

Como punto de partida veamos cómo la estructura del marco narrativo de la parábola de Lc 18, 9-14 forma una simetría¹⁸: una primera mirada al esquema nos da ya la idea general del relato: el v. 14b se opone al v. 9; el centro de simetría se encuentra en la mayor oposición posible entre el fariseo y el publicano según el fariseísmo. De este modo, como se verá, la inversión «divina», en forma de quiasmo, tras la acción principal, quedará acreditada: *el publicano está justificado, el fariseo no*:

18, 9	A confían en sí mismos (...)	
18, 10	B subieron	a fariseo publicano
	fariseo publicano	
18, 14a	B' bajó	justificado a' sobre aquél
18, 14b	A' los que se exaltan (...)	

Para un análisis más en detalle será útil realizar un *cuadro de presencias y ausencias* del texto. Según este cuadro, podemos establecer las *líneas de sentido* que marcan a los dos personajes principales —dos tipos de personajes—, tanto en San Lucas como en Jesús. En un primer grupo, el formado en San Lucas por los «ciertos» y en Jesús por el fariseo, predomina el *creerse justos gracias a ellos mismos*: exaltación. En el segundo, el publicano en Jesús, y los «demás» de San Lucas, predomina el *saberse pecadores*: humillación. Esta oposición estructural, en las dos direcciones, se constata en los tres niveles distinguidos en el cuadro de

presencias y ausencias: v. 9 de San Lucas, vv. 10-13 de Jesús, y v. 14 de Jesús. Hay una *homologación semántica* en los tres niveles¹⁹:

LUCAS	CIERTOS	DEMÁS
v. 9	confían en sí mismos se creen justos desprecian a los demás	despreciados
JESÚS	FARISEO	PUBLICANO
vv. 10-13	sube para orar permanece de pie ora para sí da gracias no se ve pecador los demás: pecadores ayuna paga diezmos	sube para orar permanece lejos no levanta los ojos se golpea el pecho dice pide misericordia se ve pecador
v. 14a		baja más justificado
v. 14b	los que se exaltan humillados	los que se humillan exaltados

En el primer nivel, v. 9, la oposición se da en un nivel *religioso*, como sabemos por el análisis histórico: el creerse justo y por ello confiar en sí mismo se encuentra encuadrado en la estructura mental de la teología farisaica²⁰. Puede establecerse la siguiente relación: los fariseos confían en *sí mismos*, creyéndose justos: son *todo*. Desprecian a *los demás*, teniéndolos por *nada*. Los demás, donde se incluye el publicano, son los despreciados²¹. El segundo nivel lo componen la acción de subir al templo y las dos oraciones. Ya se ha visto a qué remite, semánticamente hablando, el v. 10.

Pasemos ahora a observar detenidamente la estructura de las dos oraciones:

FARISEO	presentación oración	breve larga	A B
PUBLICANO	presentación oración	larga breve	B' A'

El quiasmo que se forma entre ambas llama, en efecto, la atención del oyente, del lector, hacia el publicano. No hay una oposición por los enunciados de la acción; *los dos suben a orar y parecen dirigirse a Dios*: uno *ora*, el otro *dice*. Sí que hay ya una oposición, somática y espacial, desde un punto de vista semántico, por razón de su situación en el templo²²:

FARISEO	PUBLICANO
ora para sí de pie	situado lejos dice
dice: «no soy injusto»	dice: «soy pecador»
dice: «soy justo»	no es justo: no se atreve a mirar...

Se pueden señalar varios puntos interesantes sobre la oración del fariseo. Por un lado, desde el principio ya establece un claro *distanciamiento*, primero negativo —«no soy»— y después positivo —«soy»— respecto al publicano. Por otro lado, su misma oración es una *contradicción*: primero se dirige a Dios —«¡Oh, Dios!»—, lo que refleja la *dimensión vertical*, al menos formalmente hablando, propia de la oración: de un yo a un tú; después, simplemente presenta sus virtudes y su perfección —cinco verbos en primera persona del singular²³—, lo que indica una clara *dimensión horizontal*²⁴. A esto hay que añadir el distanciamiento valorativo ya visto hacia el publicano: «ni como este publicano». Se establece, así, otro quiasmo:

A	los que se creen justos
B	y desprecian a los demás
B'	distanciamiento negativo: no como los demás
A'	distanciamiento positivo: soy perfecto

El publicano confirma su exclusión en los planos espacial, somático y teológico: *soy pecador*; esto es, su *dimensión horizontal* inicial respecto a los hombres. Pero al mismo tiempo *pide*: valora positivamente la acción de Dios. Va, así, de la dimensión horizontal de pecado contra el prójimo a la *vertical*: confianza en Dios. En él también hay una simetría:

A	los demás <i>nada</i> : ladrones (...)
B	yo <i>todo</i> : ayuno y pago el diezmo
B'	Dios <i>todo</i> : misericordioso
A'	yo <i>nada</i> : pecador

En el tercer y último nivel, el v. 14, se produce una conclusión sorprendente²⁵: el *justo* pasa a ser *no justificado*; el *pecador* pasa a ser *justifi-*

cado. ¿Por qué al final del relato se ha producido este cambio de valores?: el que se creía justo, *este fariseo*, no ha sido justificado, y el que se sabía pecador, *este publicano*, ha sido perdonado, justificado²⁶. En esta acción se ha producido un juego entre *parecer* y *ser*: *éste que parece justo pasa a ser no justificado; éste que parece pecador, pasa a ser justificado*²⁷. El v. 14a cierra así el movimiento de búsquedas: el fariseo pasa de una dimensión vertical, tú-yo, a una horizontal, yo-yo: El publicano pasa de una horizontal, yo-yo, a una vertical, tú-yo. El v. 14b cierra la simetría y puede ser una aplicación general —ya se ha visto su relación con el v. 9—: *el que obre como ese fariseo no será justificado; el que obre como ese publicano sí*.

Puede establecerse el siguiente *cuadrado semiótico*:

exaltación interior	
exclusión de los demás	
(no conciencia de pecado)	—— rechazo divino
humillación interior	
(conciencia de pecado)	—— acogida divina

Teniendo en cuenta los datos obtenidos en el análisis histórico podemos llegar a algunas conclusiones interesantes. Dentro de la acción común a ambos, subir a orar, tenemos dos personajes, cada uno con una carga semántica muy fuerte. En primer lugar, todo lo que hace o dice el fariseo lleva una carga de autoexaltación y de rechazo hacia los demás²⁸, de separación de Dios²⁹. Sus obras se vinculan con la propia perfección, pero no con el amor al prójimo. Mientras, en el publicano todo dice humillación y desprecio: recibido del fariseo y suyo propio. Pero hay algo más: trata a Dios de inferior a superior, confía en Él. No se le iguala, como en cierto modo hace el fariseo³⁰. No desprecia. Se mantiene *lejos*. Después viene la sentencia: Jesús actúa como Dios.

El cambio, la involución divina se constata después de la acción que llevan a cabo ambos en el templo: sus respectivas oraciones³¹ —si bien la del fariseo no puede ser calificada como tal—. Por el análisis histórico hemos visto que ya la presencia a un mismo tiempo, en el templo, del fariseo y del publicano supone un gran contraste: para aquéllos evitar el contacto con gente impura era vital. Quizá también el mismo hecho de ver a un publicano rezando en el templo contribuya a este efecto. Un segundo contraste se nos presenta con la oración del fariseo: sólo se oye hablar a un *yo*. El tercer y definitivo contraste, la clave de la interpreta-

ción de la parábola, lo encontramos en la sentencia de Jesús: *contrariamente a lo que podría suponerse después del relato, «Yo os digo» que no es así*. La justicia divina se ha revelado con toda su fuerza.

3. ANÁLISIS NARRATIVO DE Lc 18, 9-14

El análisis narrativo tiene por objeto el estudio de los procedimientos narrativos que configuran el relato. Para entender bien qué fines persigue este análisis y qué método utiliza, veamos, en primer lugar, algunos parámetros básicos. Podemos definir, en primer lugar, la narración³² como *aquella composición en la cual las acciones nos vienen presentadas por la voz del autor y no directamente por los personajes que se imitan*. Los elementos de la narración son, pues, el *narrador*, una *historia* que se cuenta y un *marco temporal* representado en ella. Hay, pues, dos niveles: las acciones y el modo de describir éstas. El primero hace referencia a la *historia* y el segundo al *discurso*³³.

En la narración las cosas suceden una por causa de la otra; por esto, la narración siempre responde a un *por qué*, a una pregunta. De aquí se desprende cuál es la utilidad de este método: el poder llegar a determinar ese *por qué* que está detrás, el núcleo del mensaje —y, por lo tanto, dónde se apoya éste—, como fruto del examen de la trama del relato, de la acción y los actantes, del modo en que queda aquélla descrita.

G. Genette, para explicar las categorías que usa en su análisis, se apoya en el «verbo». En la forma verbal, en efecto, se puede hablar de *tiempo* —en el análisis narrativo, las determinaciones referidas a las relaciones temporales entre relato y diégesis—, de *modo* —las determinaciones referidas a las modalidades (formas y grados) de la «representación» narrativa— y de *voz* —las determinaciones referidas a la forma cómo se encuentra implicada en el relato la propia narración, es decir, la situación o instancia narrativa, y con ella sus dos protagonistas: el narrador y su destinatario, real o virtualmente—³⁴.

En nuestro texto podríamos hablar de dos niveles narrativos: San Lucas y, por tratarse del texto que se trata, Jesús mismo. En el caso de Lc 18, 9-14 no existe, de hecho, una narración del evangelista, ya que se limita a *mostrar* algo que otro ha dicho: tan sólo el versículo 9 podría aportarnos alguna información.

La verdadera narración es, sin embargo, la que hace Jesús. Ésta es muy corta y sencilla. Lc 18, 10 introduce el aspecto narrativo de la parábola: dos hombres *subieron*. Lc 18, 14 marca el final: *bajó*. De hecho, se trata de una mezcla entre narración y comparación; ni siquiera

el relato de Jesús es narración pura ya que también juzga las acciones de los personajes. Hay, sin embargo, un predominio del aspecto narrativo. Nos interesa para nuestro análisis la narración de Jesús, ya que es en su *punto de vista* donde, como veremos, se apoya la fuerza narrativa del relato. Analizaremos en primer lugar, dentro de la *historia*, la acción y los actores. Después, en lo referente al *discurso*, el tiempo, el modo y la voz.

3.1. Análisis de la «historia»

En los apartados anteriores hemos examinado los contenidos de las acciones y actores descritos desde el punto de vista semiótico. Ahora toca hacerlo desde el punto de vista de la narración, es decir desde el lugar que les asigna el narrador.

La acción

Si consideramos el curso de acciones³⁵ que se proponen en la parábola, tenemos el siguiente cuadro:

ACTOR	FARISEO	PUBLICANO
Acciones	ἀνέβησαν	
	σταθεῖς	μακρόθεν ἑστῶς οὐκ ἤθελεν
	πρὸς ἑαυτὸν ταῦτα προσήχετο	ἔτυπεν τὸ στήθος αὐτοῦ λέγων κατέβη οὗτος δεδικαιωμένος

Al atender a lo que el narrador señala como acciones descubrimos dos aoristos en el comienzo y en el final del relato: los dos «subieron», y el publicano «bajó justificado». Son los importantes en el marco de la acción. Lo que hay que señalar —y por eso lo hemos dispuesto en forma de cuadro— es que el narrador apunta que el publicano bajó justificado, pero no dice nada del fariseo: es decir, no dice que no bajara justificado. Los comentaristas —especialmente en el ámbito de la piedad regularizada en el mundo medieval— lo señalarán a menudo al referirse al valor de las buenas obras. Pero el fundamento de tal aplicación está en la misma estructura de la parábola. Y es valor del análisis narrativo ponerlo de manifiesto.

Los actantes

Los actantes³⁶, que no son necesariamente un personaje, son los elementos del discurso narrativo. Como nos enfrentarnos, en este caso, a una narración-comparación, tendremos que hacer un esquema algo más complejo. Con este análisis veremos que son tres las personas que *actúan* en nuestra narración: Dios, un fariseo y un publicano. Sus acciones tienen un objeto y algo que ayuda o se opone a su realización:

<i>Sujeto</i>	hombre fariseo	hombre publicano
<i>Objeto</i>	rezar para justificarse	rezar para justificarse
<i>Remitente</i>	Dios	Dios
<i>Destinatario</i>	él mismo	él mismo
<i>Ayudante</i>	sus obras	confesión a Dios
<i>Oponente</i>	decirse a sí mismo y despreciar a los demás	condición de pecador

Hay aparentemente tanto en el fariseo como en el publicano unos objetivos comunes: pedir para ser justificados. Es una demanda dirigida a «un otro»³⁷. La *petición* del fariseo es una oración de acción de gracias. La petición del publicano es propiamente una oración de petición. Frente a estos teóricos objetivos comunes hay algo que ayuda, ayudante, y algo que crea la oposición, oponente. En el caso del fariseo ayudan sus obras pero se opone el hecho de que realmente no está haciendo oración. En el caso del publicano no hay mucho que ayude: él se confiesa pecador, se humilla. Sin embargo, sí habla a Dios, pide, reza. En realidad el fariseo no pide nada ni remite a nada que no sea él mismo. Tan sólo enumera lo que él cree virtudes, mientras desprecia y se distingue de los demás, entre ellos el publicano. Éste no enumera virtudes; tampoco pecados. Sólo pide compasión.

3.2. Análisis del «discurso»

El tiempo

En el análisis del tiempo se busca la relación entre el tiempo de la historia y el del discurso. Con su estudio se intuye ya la estructura superficial del relato³⁸. Su análisis también contribuye a delimitar el género adoptado por el narrador, lo cual es importante para la interpre-

tación. En un discurso narrativo el estudio del tiempo consiste en la observación de las diferencias temporales, y sus causas, entre el *tiempo real* de la historia contada y el *tiempo utilizado* para narrarla. Para ello, hay que tener en cuenta que el tiempo de la historia es pluridimensional —hay cosas que ocurren a la vez—, pero que el tiempo del discurso es *lineal* —una cosa tiene que venir después de otra—. Para ello son necesarios algunos recursos, cuya presencia en el texto puede ofrecer pistas sobre lo que quiere significar el narrador. Este análisis se divide en tres partes: orden, rapidez y frecuencia.

Orden: se refiere a la sucesión de los acontecimientos —de la historia— respecto a su aparición en el relato. En nuestro caso hay varias detalles interesantes a resaltar. Entre la acción del fariseo y la del publicano se da una *simultaneidad* ya en la presentación, antes de la acción: al templo suben a rezar *uno y otro*. Luego todo el relato mantendrá el orden: primero el fariseo y luego el publicano. Al final, sin embargo, el publicano pasa a ocupar el primer lugar: *Jesús habla del publicano*.

Rapidez o duración: hace referencia al tiempo interno del relato. Partiendo de la base de que todo relato contado es siempre de una duración inferior a la de lo sucedido, se puede establecer una clasificación, más bien abstractiva, en este punto³⁹. En la narración que analizamos, nos encontramos con dos niveles: hay, por un lado, *sumario*, v. 10; por otro, *escena*, vv. 11-13.

Frecuencia o aspecto: analiza las causas de la disonancia. En nuestro texto tenemos tanto discurso *singulativo*, expresado por los tiempos en aoristo, «subieron, bajó», como *repetitivo* o iterativo sintético, expresado por los tiempos en imperfecto y en presente, «oraba, se golpeaba». Mediante la economía narrativa, que no pasa por alto el valor descriptivo, se señala el sentido de las acciones: el hecho de subir y bajar es una acción singular mientras que las oraciones son unas acciones iterativas.

Modo I. *Representación*

Cuando hablamos de *modo* nos referimos, ya dentro del discurso, al análisis de cómo se sitúa el narrador ante la acción: cómo la transmite⁴⁰. Hablamos de la *presencia* del narrador en el relato. Podemos distinguir, así, entre la *distancia* a la que uno se pone y la *perspectiva* desde donde la cuenta. La *representación* se refiere al primer punto: es la manera en que la historia contada es percibida por el lector; la manera de presentar adoptada ante la actitud del narratario, los primigenios lectores o los interlocutores; por eso, al hablar de ella podemos definirla según su actitud sea mostrativa (*mimesis, showing*) o narrativa (*diegesis, telling*)⁴¹.

Se puede decir que si el narrador se distancia de la historia, con una actitud mostrativa, ésta se presenta más cercana al lector. En nuestro caso, tanto Jesús como San Lucas, se sitúan fuera de la escena. Jesús, el que más nos interesa ahora, cuenta las acciones: «subieron, oraba, diciendo, bajó», y muestra cómo fueron las oraciones: «te doy gracias; ayuno, doy el diezmo, no quería alzar los ojos al cielo, se golpeaba el pecho, ten compasión».

El análisis narrativo en este punto es menos rico, por el mismo carácter de nuestro texto. La verdadera fuerza de las palabras de Jesús se encuentra en el punto de vista desde el que las dice: la focalización.

Modo II. *Focalización*

La focalización o *punto de vista* se refiere a *cómo ha percibido* el narrador esos acontecimientos, la historia, y *qué canal* ha utilizado para transmitirlos a su receptor: es la *actitud del narrador ante la acción*. Este análisis ayuda a intuir dónde están el objetivo o la cámara desde la que se ve la acción. La focalización puede ser, además, de diferentes tipos:

1. Focalización cero: relatos en los que el narrador sabe más que cualquiera de los personajes, penetra los pensamientos de todos, etc.
2. Focalización interna: relatos en los que el narrador sabe y dice lo mismo que uno de los personajes de la acción.
3. Focalización externa: relatos en los que el narrador sólo dice lo que ve y oye: la información que se presenta al lector es únicamente la que se puede percibir por los sentidos externos⁴².

En nuestro texto tenemos varios niveles; en realidad tenemos dos puntos de vista: el del evangelista y el de Jesús. El de San Lucas no nos interesa especialmente, ya que la parábola que estudiamos no es suya, sino que está en boca de Jesús. En el versículo 9 sí que advertimos la focalización del evangelista: Jesús da una enseñanza a unos que creen que son justos; es una focalización cero: la del autor omnisciente. Esta última apreciación de San Lucas no es sino una explicación al texto que viene a continuación; su estudio será por eso más interesante en el nivel pragmático.

Pero nos interesa puntualizar más en los matices de esta focalización, pues es aquí donde Jesús establece sus puntos de vista. Éstos son los realmente importantes, pues es a través de Él como conocemos la acción. En el versículo 10 la focalización es externa; describe una acción visible a todo el mundo: ἀνέβησαν εἰς τὸ ἱερὸν. En el versículo 11, se entienda como se entienda ese πρὸς ἑαυτὸν, Jesús habla desde un punto de vista interno sobre la acción del fariseo, ya que nos dice lo que pensaba: oraba para sus adentros⁴³. En este caso la cámara

está situada desde el punto de vista divino, Aquél al que en teoría está dirigida la oración; es Dios el que comprende. En el versículo 13 se da, respecto a la actitud y a las palabras del publicano, una ambivalencia en el relato: el «no se atrevía», οὐκ ἤθελεν, desde un punto de vista interno, como en el caso del fariseo, y el «se golpeaba el pecho», ἔτυπτεν τὸ στῆθος αὐτοῦ, y el «diciendo», λέγων, desde un punto de vista externo.

La voz

Con este último apartado se intentan rastrear los signos del emisor y los del receptor⁴⁴. Es el estudio de las proposiciones que no forman propiamente parte del relato; son juicios sobre unas actuaciones determinadas. Es interesante, sobre todo en narraciones más extensas, pues puede guiar hacia la autoría y datación del relato. En nuestro texto tenemos tres tipos de voces: la de Lucas narrador, la de Jesús y la de los personajes del relato. Cada narrador asume la voz del narrador que está en el nivel inferior. El análisis de las voces de los personajes no nos interesa. Jesús juzga: está de acuerdo con la actitud del publicano; no está de acuerdo con la del fariseo. Él invierte los valores, según la lógica del Reino⁴⁵. San Lucas juzga: está de acuerdo con Jesús. A la vez, dirige este relato para que lo tengan en cuenta los que se creen justos.

En el versículo 14, el «os digo», λέγω ὑμῖν, aunque no pertenece a la narración, es importante, pues a través de él Jesús emite un juicio: esto es, que uno bajó justificado sobre el otro, κατέβη οὗτος δεικναιωμένος εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ παρ' ἐκεῖνον. Esta frase es de vital importancia para entender toda la fuerza de la parábola. Hasta aquí Jesús nos han presentado dos oraciones; ahora da una especie de veredicto, que va mucho más allá del mero decir que una acción ha sido mejor que la otra: pasa a hablar de justicia interior. Jesús ha cambiado del plano poético al pragmático. Sin embargo, ¿quién sabe si uno está justificado, salvo Dios? Basándonos en un sencillo análisis de la semántica del verbo que aquí se usa, el participio pasivo δεικναιωμένος, podemos concluir que, ciertamente, el autor de esa justificación es alguien exterior a uno mismo: Dios. Este hecho narrativo, por el que Jesús se sitúa en el punto de vista de Dios, tiene una importancia transcendental pues es revelador del ser de Dios: nos dice cómo acoge Dios la oración. Aquí está incoada —lo veremos después— gran parte de la exégesis ascética que se desarrollará en el ambiente de la monástica.

Por tanto, la voz importante es la de Jesús.

3.3. Conclusiones del análisis narrativo

¿Qué conclusiones pueden sacarse de este análisis narrativo? Ya se ha dicho que este modelo más que conclusivo es descriptivo. Sin embargo, refuerza algunas de las conclusiones que ya se habían sacado en los demás análisis y apunta otras. La «acción principal», marco de la narración, es la de ir a orar al templo los dos juntos. De aquí se puede deducir que el tema de la oración no es en absoluto ajeno a la parábola. Sin embargo, es en las «acciones secundarias» donde se forja la trama del relato: las oraciones de los dos sujetos, cuyo objeto es, en principio, el mismo; ya sabemos que no es así gracias al análisis semántico. También parece que ambos tienen el mismo remitente, Dios, y el mismo destinatario, uno mismo. La diferencia se fija entre los ayudantes y los oponentes. El publicano habla a Dios; el fariseo se habla a sí mismo con una actitud que, sin duda, mucho tiene de orgullosa. Otra cosa es que él tenga conciencia de ello.

Jesús «juzga» sobre el interior del fariseo, que es el que lo dice todo, y sobre el exterior del publicano, palabras y gestos. Y juzga desde fuera, lo que le hace situarse en un plano totalmente superior. De hecho, el eje que da sentido, que otorga toda su fuerza a la parábola, está en sus palabras. La narración a la que aquí nos enfrentamos es muy peculiar. Así, de todos los puntos que hemos analizado el que más aporta a nuestro trabajo en este momento es el de la focalización, ya que la fuerza narrativa viene de aquí, concretamente del punto de vista interno de Jesús, que se identifica con el de Dios. Será precisamente en su actitud donde se basen los comentarios y aplicaciones de los Padres sobre la parábola. Ésta nos muestra así algo sobre Dios: su justicia, su misericordia. En ese mismo plano se sitúa Jesús.

En este punto nos encontramos con lo que puede parecer un matiz, pero que es de vital importancia para entender cómo se recibe después la parábola. Ciertamente es que en nuestro relato se da una gran economía de medios —es un relato muy sencillo— donde el punto más destacado es la acción final referida al publicano: «bajó justificado». Jesús, en efecto, de quien habla es del publicano: el fariseo es un contraste sin más; de él no se dice nada. San Lucas, sin embargo, sí habla del fariseo al identificarlo con los que se creen justos. La parábola toma así una ambivalencia: se puede referir tanto a uno como a otro. De hecho, aquí se apoyará la tradición posterior que recibe la parábola a la hora de aplicarla. Ambas actitudes tienen, pues, fundamento en el texto.

Hay, ciertamente, en esta narración, un nivel poético y uno pragmático. Ambos están mezclados. El poético, la narración en sí, ha asu-

mido parte del pragmático. De hecho, las palabras que Jesús pronuncia no son puros conceptos. Sabemos con qué carga las dice y podemos intuir con qué fin: el de mostrar la actitud que ha de seguir el que quiera ser justificado. Y al mismo tiempo que se da ese nivel pragmático, Jesús muestra, en un nivel poético, cuál es la verdadera justicia, interior, no exterior, y cómo es la gracia divina.

4. LA ESTÉTICA DE LA RECEPCIÓN

Con la aplicación de los postulados de la *estética de la recepción* a nuestro trabajo entramos en el estudio de la *mimesis* III de Ricoeur, la refiguración del texto, esto es, en la intersección entre el mundo del texto y el del receptor. El objetivo principal que nos lleva a afrontar este análisis es comprobar en qué medida el receptor de una obra —en nuestro caso, la Escritura— puede ayudarnos a comprender mejor el sentido de dicho texto.

Dicha intersección comienza, como veremos más despacio, con un encuentro entre ambos, materializado en un juego de preguntas y respuestas. El lector u oyente, en efecto, se acerca al texto con una pregunta y con ello no hace sino iniciar ese diálogo o juego que se establece entre ambos de preguntas y respuestas, origen de las diferentes actualizaciones o refiguraciones, en las que están presentes las operaciones de prefiguración y configuración de las que ya hemos hablado⁴⁶. Dos son los momentos que se dan en la operación refiguradora: el primero, el que hace relación al texto como referencia, al acto de lectura, se encuentra en el marco de la función *poética* del lenguaje. El segundo, el que hace relación a la ejecución de esa referencia por parte del lector, ya sea de una forma pasiva ya sea de una forma creadora, se encuentra en el marco de la función *retórica* del lenguaje. Es en este contexto donde se encuadrarán las tesis de la *estética de la recepción*⁴⁷.

4.1. Introducción

Es a finales de los años sesenta cuando surge en Alemania, gracias sobre todo a los impulsos de Hans Robert Jauss y Wolfgang Iser, ambos pertenecientes a la escuela de Constanza, la *Rezeptionsästhetik*. La razón principal de su aparición se encuentra en el creciente interés por incluir en los estudios literarios al lector —la atención estaba por entonces muy centrada en el texto mismo—, en cuanto «co-creador de

sentido». La introducción de este nuevo elemento se hará desde dos puntos de vista que es importante diferenciar: el de la recepción pública de una obra y el de la recepción como acto individual de leer.

El objetivo primigenio de Jauss, dentro del marco de la renovación de la historia de la literatura, fue el de desarrollar una *hermenéutica de la recepción pública de una obra*⁴⁸; Iser, por su lado, profundizará sus estudios por el lado de una *hermenéutica de la lectura desde el punto de vista del acto individual de leer*: la teoría del efecto-respuesta estética⁴⁹. A estos dos movimientos, histórico y hermenéutico, representados por Jauss e Iser, que tratan de la implicación del lector en el sentido de la obra literaria, hay que añadir un tercero, en el marco de la teoría semiótica: Umberto Eco y, más en concreto, su obra *Lector in fabula*. En éste, sin embargo, falta un tratamiento sistemático y completo de algunas de las cuestiones teóricas planteadas por la estética de la recepción, especialmente las de Iser⁵⁰. Cara a nuestro análisis nos interesa de un modo especial la postura de Jauss, aunque todas tengan de fondo los mismos postulados teóricos.

4.2. Las fuentes de la estética de la recepción

Para comprender mejor qué postula la *estética de la recepción* conviene remontarse a sus prolegómenos: Mukarovsky, Vodicka y el mismo Gadamer. De los dos primeros Jauss extraerá los presupuestos lingüísticos; del tercero recibirá los filosóficos.

Presupuestos lingüísticos: la escuela de Praga

Mukarovsky y Vodicka son dos lingüistas de la llamada escuela de Praga que, en torno a principios y mediados de siglo, desarrollaron una serie de ideas que desembocaron en el estructuralismo, aunque en una línea determinada: la que algunos han llamado el *estructuralismo dinámico*. Su base es la siguiente: si para el estructuralismo *simpliciter* la obra es una entidad aislable, cuyo sentido viene determinado por su mera estructura interna, para esta nueva escuela, la obra no tiene ya una entidad aislable, sino que vive *en y desde* un sistema de relaciones que incluye las normas del lector y los valores histórico-sociales como elementos de la propia estructura de significación⁵¹.

Estos autores, a su vez, desarrollaron sus ideas completando las de R. Ingarden⁵² partiendo de lo que este último llamaba «indetermina-

ción» de un texto y su consecuente «concretización»; esto es: una obra literaria es un objeto puramente intencional y heterónimo, cuyo esqueleto o *estructura esquemática*, que representa unos objetos, presenta *puntos de indeterminación*, los cuales han de ser rellenados —*concretización*— por el lector con el objeto de conocer aquélla⁵³.

Sin embargo, el modo cómo se entienda esta *concretización* es el que delimitará las vertientes en las que se va a desarrollar la estética de la recepción. Iser se centra más en la individualidad del lector y en las condiciones bajo las que un texto tiene significado para aquél, mientras que Jauss se centra más en la línea que desarrollaron Mukarovsky y Vodicka de una concretización que no se mueve sólo en el plano de un lector abstracto o de un sujeto receptor ideal, sino en el fenómeno de concretización histórico que llevan a cabo los individuos y las colectividades en la actualización de una serie de normas de naturaleza social⁵⁴. De aquí se deduce la importancia que se da, cara al estudio de la interpretación de un texto, a la búsqueda de su significado, a la concretización o actualización y, por tanto, a las normas histórico-culturales que han intervenido en ella.

De estas concretizaciones en cada momento de la historia podremos valernos para profundizar en el significado del texto o de la obra de que se trate: éste es precisamente el punto que a nosotros nos compete más directamente.

Presupuestos filosóficos: Hans Georg Gadamer

Podemos situar de una forma más directa el punto de partida de la *estética de la recepción* en la *hermenéutica filosófica* de H.G. Gadamer, desarrollada de un modo sistemático en su obra de 1961 *Verdad y método*⁵⁵.

Gadamer afronta la relación entre texto y lector desde la lógica de *pregunta y respuesta*. Cuando una persona o grupo de personas se acerca a un texto del pasado lo hace *buscando una respuesta a una pregunta*; esto es, el texto es la respuesta a una pregunta. Esta respuesta, sin embargo, nunca satisface plenamente, de manera que el texto plantea también sus preguntas, a las que el lector deberá dar respuestas. Desde este punto de vista, comprender un texto del pasado, histórico, es comprender la pregunta a la que ha dado respuesta. Esta pregunta se averigua investigando el llamado *horizonte de preguntas*, concepto básico de la hermenéutica de Gadamer.

¿Y en qué consiste este horizonte de preguntas? En la visión que se tiene desde la situación donde uno se encuentra cuando afronta el tex-

to. Horizonte es, así, *el ámbito de visión que abarca y encierra todo lo que es visible desde un determinado punto*⁵⁶. Este horizonte se obtiene como fruto de una fusión, pues no se trata de olvidar el propio horizonte para meterse sin más en el del hecho u obra histórica. Es la misma historicidad la que enlaza el horizonte presente, que se mueve con nosotros, con el horizonte pasado, que está unido al presente por la tradición. Por ello, la comprensión es siempre el proceso de fusión de estos dos horizontes: presente y pasado⁵⁷.

Partiendo de estos conceptos básicos podemos afrontar el problema hermenéutico de la historia efectual y de la aplicación. H.G. Gadamer basa su hermenéutica en la realidad misma de la historia. Desde este punto de vista para él comprender es, sobre todo, un proceso de *historia efectual*: un hecho histórico no es algo diverso a los significados que históricamente ha ido asumiendo; es más, tal obra se identifica con la historia de sus significados, a la que el intérprete mismo pertenece.

Por otro lado, H.G. Gadamer se apoya en que la comprensión implica una *fusión de horizontes* para establecer su tesis: la *aplicación* es una parte esencial de la comprensión. Para él la aplicación representa la verdadera comprensión del significado que un texto o un hecho pasado tienen en sí mismos. Esta aplicación está, además, en relación inmediata con la situación hermenéutica propia del intérprete. Por otro lado, las diversas aplicaciones o recepciones de un texto a lo largo de la historia forman un proceso histórico, *historia de los efectos*, cuyo objeto es la obra misma, en el que el significado de la obra, su ser, se va enriqueciendo⁵⁸. Estas aplicaciones en el campo teológico no son sino concretizaciones⁵⁹ del *kerygma* que tienen lugar, por ejemplo, en la predicación.

4.3. La estética de la recepción de Hans Robert Jauss

Origen

Como se ha dicho, la estética de la recepción nace como respuesta a la interpretación inmanentista⁶⁰ de los textos que se estaba haciendo hacia los años 50. Frente a las tesis de aquella corriente poco a poco se irá introduciendo el factor lector a la hora de afrontar el estudio de la interpretación de los textos, de la búsqueda de su sentido. Esta nueva forma de trabajo planteará, a su vez, una serie de preguntas: ¿qué influencia previa ejerce el público buscado por el autor en la producción en sí del texto?, ¿qué importancia hay que atribuir a las ideas preconce-

bidas respecto de un género literario?, ¿qué ocurre en nosotros durante la lectura?, etc. De todos estos planteamientos se derivará la cuestión a la que intentará dar respuesta la *estética de la recepción*, que verá la luz a finales de los años sesenta: no importa ya saber según qué reglas, históricas o ahistóricas, ha sido producido un texto, sino de qué manera y bajo qué condiciones se efectúa la recepción de un texto, especialmente en cuanto obra de arte⁶¹.

Las tesis de Hans Robert Jauss

Jauss expone las ideas centrales de la *estética de la recepción* en el discurso de apertura de curso de la Universidad de Constanza, en 1967, y que él mismo tituló *La historia literaria como desafío a la ciencia literaria*⁶². Como ya expresa el mismo título de su conferencia, su interés primigenio era el de iniciar un movimiento de renovación en el campo de la historia de la literatura. Para ello propuso una serie de ideas, que serán estructuradas metodológicamente poco a poco bajo el nombre de *estética de la recepción*, y que a nosotros puede sernos ahora de gran utilidad en el marco de la metodología de Paul Ricoeur de la triple mimesis.

Las tesis de Jauss hacen reposar la *significación* de la obra literaria sobre la relación dialógica instaurada entre el emisor y su público en cada época⁶³. Desde este punto de vista, Jauss incluye el *efecto* producido por una obra —el sentido que le atribuye un público— en el perímetro de la misma obra⁶⁴. Es más, no se refiere solamente al efecto actual, al puntual de cada momento, sino a la *historia de los efectos*⁶⁵ de esa obra. Este estudio de la historia de los efectos se apoyará en la restitución del llamado *horizonte de expectativas*, el *horizonte de preguntas* ya postulado por Gadamer, cuya reconstrucción no es otra cosa que reencontrar las preguntas a las que la obra proponía una respuesta en cada momento⁶⁶. El análisis de las tradiciones instauradas por estas preguntas nos llevará a comprender mejor el significado del texto, de la obra, enriquecido, desarrollado, a lo largo de la historia.

Para Jauss, así, comprender una obra es integrarla, en cuanto pasado, en el propio presente; esto es, reconstruir el horizonte de expectativas *intra-literario* —de la obra en el pasado: las orientaciones previas—, dado previamente por el texto, y recibir éste de una forma activa, introduciendo en el marco de referencia de los antecedentes literarios de la recepción la propia comprensión previa del mundo: horizonte aportado por el lector o destinatario. En esto consiste la *fusión de horizon-*

tes⁶⁷. Cada recepción⁶⁸, cada fusión de horizontes de expectativas —de la obra misma y de cada lector— no establece un sentido perenne de la obra en cuestión, sino que, precisamente en ese nivel del horizonte de expectativas de un público —las que tienen sobre el arte y la literatura, y las constituidas por la experiencia cotidiana— es donde la obra ejerce la *función creadora de la obra de arte*⁶⁹. Es aquí donde se apoya la esencial dimensión dinámica de una obra de arte, que no queda muerta y anclada en un momento determinado de la historia⁷⁰.

El horizonte de expectativas

Uno de los problemas que presenta la estética de la recepción de H.R. Jauss es su poca sistematización metodológica. Plantea, en efecto, cuestiones muy interesantes, pero un poco deslabazadas. Para lo que a nosotros ahora interesa, baste intentar definir con un mínimo rigor el eje de sus tesis —el *Erwartungshorizont*⁷¹ u horizonte de expectativas— y proponer un método de trabajo, acorde con el planteamiento que hemos adoptado de Paul Ricoeur y con las ideas propuestas por el documento de la PCB ya citado⁷².

Podemos definir el horizonte de expectativas, de una forma general, como la suma de comportamientos, conocimientos e ideas preconcebidas que encuentra una obra en un momento determinado y a merced de la cual es valorada⁷³. Se puede hablar, en particular, tanto de horizonte de expectativas de la obra misma —en el momento de ser escrita— como de horizonte de expectativas del público que la recibe a lo largo de la historia⁷⁴. Desde este último horizonte, el público afronta el texto en cuestión a través de una pregunta. Según encuentre la respuesta en ese texto —esto es, según se acerquen o se separen los horizontes respectivos— la distancia que se establezca entre las expectativas del texto y del público será mayor o menor y hará, por tanto, que el texto plantee a su vez más o menos preguntas al receptor; esta distancia es la llamada *distancia estética*.

Nuestro trabajo, desde este punto de vista, consistirá en la reconstrucción de esos horizontes de expectativas⁷⁵ y, por tanto, de las preguntas a las que dio respuesta el texto en cada momento, para poder analizar el sentido que éste tuvo para cada receptor a lo largo de la historia, y trabajar luego con esos datos. Un problema es cómo reconstruir ese horizonte de expectativas. Nosotros propondremos en el siguiente apartado una metodología de trabajo acorde con las tesis de la estética de la recepción adaptadas al estudio de los textos de la Sagrada Escritura.

4.4. La recepción de la Sagrada Escritura en la Iglesia

¿Cómo encuadrar la estética de la recepción en el estudio de la Sagrada Escritura? En el documento ya mencionado de la PCB, se nos dan algunas pautas al respecto. Aunque en éste se sitúa el estudio de los «efectos del texto» en el apartado de acercamientos y no en el de métodos, su utilización es un complemento muy interesante a los demás métodos al tener en cuenta la tradición de la Iglesia: el hecho de que la Sagrada Escritura sea algo vivo tiene su expresión más clara en la recepción y aplicación que han hecho de esos textos, a lo largo de la historia, a situaciones muy diversas, tanto los Padres de la Iglesia como el resto de autores eclesiásticos, santos, etc. En cada momento de recepción se puede decir que el texto se ha enriquecido de sentido sin cambiar por ello su mensaje de fondo, que es el que permanece vivo y el que debemos desentrañar y comprender mejor como fruto de nuestro estudio. Para ello nos ayudará mucho el estudio de los factores que han influido en que el texto sea recibido de un modo u otro⁷⁶. Por otro lado, como dice el mismo texto de la PCB, la actualización de los textos de la Escritura es posible, porque la plenitud de sentido del texto bíblico le otorga valor para todas las épocas y culturas. Esta actualización se basa en el carácter histórico del hombre y ha de ser acorde con unos criterios: la unidad entre Antiguo y Nuevo Testamento, la existencia de una comunidad de fe en la que ha de realizarse, etc.

Así, todas las expresiones que usa Jauss en su desarrollo tienen una traducción directa cuando de hablar de una obra literaria *in genere* pasamos a hablar de la Sagrada Escritura —la cual también es, por otra parte, una obra literaria, si bien un tanto peculiar—. Donde Jauss dice *texto* nosotros hablamos de *texto bíblico*; donde Jauss habla de *público receptor*, nosotros hablamos de *tradición*, la Iglesia, en un sentido amplio; donde Jauss habla de *recepción* nosotros hablamos de recepción y, en último término, de actualización, aplicación del texto bíblico⁷⁷.

De lo que se trata es de ver en qué medida se han ido dando a los textos bíblicos, a lo largo de la historia de Iglesia, significados que nos ayuden a conocer mejor —profundizar en su sentido último, verdadero— el texto bíblico, conectando así con el mensaje que Dios ha querido revelar a los hombres a través del sentido que el autor humano ha querido dar a los textos⁷⁸. Esto nos ayudará, al mismo tiempo, a descubrir cuáles son las interpretaciones válidas que se le han dado —que entran dentro del sentido del texto— o las que no lo son —las que se sirven del texto, traicionando su sentido último—.

Como estudiar todas las recepciones de un texto a lo largo de la historia es algo implanteable, seguiremos la propuesta de Jauss según la cual es válido centrarse en aquellas épocas de la historia que han supuesto un claro punto de inflexión en el cambio de horizonte de expectativas y, por tanto, en la orientación de las preguntas que se le han hecho al texto y en la posición desde la que se han afrontado. Desde este punto de vista, el horizonte de cada época incluye las lecturas posibles del texto realizadas hasta ese momento.

4.5. Protocolo de trabajo

De la exposición teórica esbozada en las páginas anteriores podemos deducir una serie de elementos, que hemos articulado según el siguiente protocolo de trabajo⁷⁹:

A) En primer lugar, partiremos de la «macroestructura» del texto, es decir, de los puntos más importantes, de las principales líneas de significación de nuestra parábola. Para ello hemos estudiado ya el sentido del propio texto a través de diversos análisis diacrónicos y sincrónicos. Este sentido, contrastado con las explicaciones que de Lc 18, 9-14 han dado diferentes autores, ha servido para delimitar los núcleos que destacan en el texto: las figuras principales, los diferentes elementos que intervienen, las acciones que se llevan a cabo, y la aplicación que se propone con cada uno de ellos.

B) Esos resultados serán comparados posteriormente con la llamada historia de los efectos del texto: los diferentes sentidos que le ha ido atribuyendo el público receptor de cada época, y que forma ya parte del sentido que ha adquirido dentro de una tradición; según se inserte en una determinada tradición tendrá un sentido u otro. Los pasos que aquí se seguirán son:

1) en primer lugar procederemos a la selección de las *épocas* que marcan los diferentes puntos de inflexión en la recepción de nuestra parábola, y de algunos de los *autores* más importantes o destacados de cada una de ellas: los que han tenido más autoridad;

2) en segundo lugar aplicaremos a esos autores y sus textos sobre nuestra parábola la teoría de la estética de la recepción propiamente dicha, según los siguientes pasos:

a) estudiar el *horizonte de expectativas extraliterario*: el de la época de la recepción que estudiamos en cada caso. Aquí veremos las expectativas asociadas a la época correspondiente, esto es, los sucesos históricos más destacados, las corrientes de pensamiento, etc., y las expectativas asociadas al autor que estudiamos: su posición social, prestigio, pensamiento, etc.;

b) investigar, como elementos que intervienen en la recepción, sus antecedentes u *horizonte de expectativas intraliterario*, esto es, aquellas expectativas que, acompañando al mismo texto que uno recibe⁸⁰, llegan al lector. Éstas son de diverso tipo; nosotros estudiaremos las relativas al *género literario* del texto —parábola del Nuevo Testamento—, las asociadas a la época a la que pertenece el texto y las asociadas a otros autores, especialmente los que hayan tenido mayor autoridad⁸¹ —tanto su persona como sus recepciones: las que más se hayan difundido a través de la enseñanza, la predicación, etc.—, que hayan recibido nuestro texto en épocas anteriores a la que estudiemos en cada caso, con su contexto histórico cultural⁸²;

c) en tercer lugar analizar la recepción concreta de la parábola del fariseo y el publicano en nuestro autor: interpretación y aplicaciones que hace del texto a lo largo de sus obras⁸³. Con el estudio de este punto pretendemos llegar a determinar a qué pregunta o preguntas responden las diferentes aplicaciones y qué sentidos le ha dado el receptor al texto en cada momento, como fruto de la fusión de los horizontes de expectativas intra y extraliterario;

3) por último, compararemos los resultados de la primera y segunda parte de la tesis —prefiguración y configuración— con los de la tercera —la historia de los efectos—, para analizar el núcleo del sentido del texto y cómo éste se ha ido enriqueciendo, para ver los elementos que en cada caso se han destacado más por cada autor, y para determinar si las preguntas que en cada caso se le han hecho al texto y, por tanto, las correspondientes recepciones, son correctas o no.

No todos los apartados que hemos descrito en este protocolo van a poder ser aplicados a la investigación sobre la recepción del texto en una época y por un autor determinado. Tiene, sin embargo, una especial importancia el encuadrar el texto en un género literario, ya que éste será el que haga una llamada a la «competencia lingüística» retórica y cultural del lector, y propondrá un «pacto de lectura»; de esta forma se determinará el horizonte de expectativas.

Se trata, en resumen, de tener en cuenta a la hora de estudiar la recepción en una época determinada, la historia de los efectos, el sentido con el que llega el texto y el horizonte de expectativas del autor que lo recibe para, por último, analizar cómo ha sido interpretado por dicho autor.

5. LA RECEPCIÓN EN ORÍGENES (C. 185-C. 253)

En otros capítulos de la tesis se ha estudiado ya la primera parte trazada en el protocolo de trabajo. Pasamos a la segunda, ofreciendo en

este *excerptum* tan sólo la relativa a Orígenes; al final del apartado haremos una breve recapitulación de las conclusiones.

5.1. Horizonte de expectativas extraliterario

Expectativas asociadas a la época: siglos II-III

Ya hemos hecho un panorama general de los siglos II y III en la Iglesia al hablar de San Ireneo. Se pueden completar, sin embargo, aquellas líneas haciendo una breve referencia a las escuelas catequéticas cristianas, que aparecen precisamente en esta época, aún entre períodos alternativos de persecución y de tolerancia, apoyadas en la consolidación interna del cristianismo que empieza a darse desde el siglo III⁸⁴.

Aunque existen ciertamente unos precursores, los primeros pasos importantes de la ciencia teológica propiamente dicha empiezan a darse con el nacimiento y rápido florecimiento de la escuela catequética de Alejandría —capital de Egipto, que cuenta con una larga tradición científica y que está también abierta a las cuestiones filosóficas y religiosas—, de la que ya se puede hablar como tal, aunque con un carácter más privado todavía, en torno al 180, con la figura de Panteno. La aparición de esta escuela tiene importantes precedentes culturales en la misma ciudad de Alejandría: allí apareció la versión de los LXX y allí desarrolló su pensamiento Filón, cuyas ideas tendrán una gran influencia en los postulados exegéticos de la futura escuela cristiana: él abrirá, de hecho, el camino a la exégesis alegórica de la Biblia⁸⁵.

En torno al año 200 será Clemente, maestro del mismo estilo que Panteno, otra de las figuras destacadas de la escuela. Orígenes, que en principio también daba, con un carácter privado, clases sobre religión cristiana, pasará ya a dirigir una escuela catequética propiamente dicha en torno al 215. Ésta empezará pronto a convertirse en una verdadera escuela teológica, donde se llevará a cabo una exposición sistemática del saber filosófico de su tiempo coronada con la enseñanza de la religión cristiana⁸⁶.

Al ser Alejandría una ciudad donde confluyen tantas culturas, poco a poco estos autores se esmerarán en sacar todo el provecho posible a esas ideas filosóficas judías y griegas, en aras de un mayor desarrollo de la ciencia teológica cristiana.

Expectativas asociadas al autor: Orígenes

Orígenes de Alejandría es, sin lugar a dudas, uno de los más grandes teólogos y pensadores religiosos de la Iglesia cristiana. Nació en

torno al 185. A muy temprana edad pasó a dirigir la escuela catequética de Alejandría y, más tarde, al romper con el obispo Demetrio en los años 230-231, otra que él mismo fundó en Cesárea⁸⁷. Entre su numerosa producción, gran parte de la cual se ha perdido —en el Concilio de Constantinopla, del año 553, se condenaron sus obras— o no se ha conservado en el griego original, tiene importantes obras filosóficas, teológicas y exegéticas, como el *Περὶ ἀρχῶν* y sus comentarios a algunos libros del Antiguo y del Nuevo Testamento⁸⁸.

El ambiente en que vivió Orígenes estuvo también marcado por el despertar de algunas herejías y por las complejas relaciones entre cristianos, judíos y paganos. También tuvo, pues, que enfrentarse a valentinianos, docetas, ebionitas, paganos y judaizantes⁸⁹. Todo esto marcó el estilo de su obra; en ella se da una curiosa mezcla de apología —tan característica de San Ireneo—, de lucha contra las herejías y de desarrollo filosófico-teológico propiamente dicho⁹⁰.

A pesar de que la obra del alejandrino fue, con el tiempo, objeto de numerosas controversias, no puede obviarse el hecho de su extensísima difusión, tanto entre los autores de Oriente como entre los de Occidente y su gran influencia en muchos de ellos⁹¹.

5.2. Horizonte de expectativas intraliterario

Expectativas asociadas al género literario

Antes de estudiar directamente a Orígenes, y para entender mejor su pensamiento, hagamos una breve referencia a Clemente, el otro gran maestro de la escuela catequética de esta ciudad. Para éste el problema de la parábola y, más concretamente, el problema de su exégesis alegórica, tiene una gran importancia. Es, de hecho, la teoría de la parábola, la cual está en la base de toda su doctrina sobre la economía salvífica, una de sus principales preocupaciones⁹². De un atento análisis de sus obras puede llegarse a esta conclusión: las parábolas son como una luz que ilumina a los cristianos iniciados en los misterios, una luz que tiene por fin revelar al hombre, conforme a sus capacidades y a sus necesidades espirituales, lo divino, los misterios de la fe cristiana. La parábola es la adaptación de lo divino a nuestra condición humana, esto es, espíritus insertados en la materia⁹³.

Orígenes, por su lado, encuentra en la Sagrada Escritura la palabra de Dios viva. Entenderla será, para él, el arte de las artes y la ciencia de las ciencias⁹⁴. Del mismo modo que todo acontecimiento se realiza en

misterios, así está también la Escritura llena de misterios, que sólo se revelan a quien lo pide con fervorosa oración⁹⁵. En el *Περὶ ἀρχῶν* habla de sus principios metodológicos: la Escritura y la tradición son las dos fuentes en que se inspira su exposición de la doctrina cristiana; todos los libros del Antiguo y del Nuevo Testamento contienen las palabras de Cristo y son norma de vida para el cristiano porque están inspirados; sólo ha de aceptarse por la fe aquella verdad que no esté en contradicción con la tradición eclesiástica y apostólica, y esa verdad se halla en la predicación de la Iglesia que, *per successionis ordinem*, se ha transmitido desde los Apóstoles; la Iglesia, además de guardiana de la Sagrada Escritura, es su intérprete auténtica⁹⁶.

En este contexto se encuadran sus ideas sobre las parábolas evangélicas. Orígenes habla de ellas en términos parecidos a los de Clemente, aunque con algunas diferencias⁹⁷. También él está preocupado por la interpretación alegórica de las Escrituras, pero el lugar que allí ocupan las parábolas es más secundario que en Clemente. Orígenes aplica a la Sagrada Escritura el concepto helénico de hombre, compuesto de cuerpo, alma y espíritu: *σῶμα, ψυχή, πνεῦμα*. La revelación escrita tiene un sentido literal, correspondiente al cuerpo, un sentido moral, que corresponde al alma, y un sentido espiritual o místico, correspondiente al espíritu. La investigación del sentido literal, así, en primer lugar, y luego la del moral, van orientadas hacia la consecución del sentido espiritual, en el que hallan su perfección⁹⁸. La alegoría, de todas formas, no es arbitraria, sino que se rige según unas normas⁹⁹.

Las parábolas son, para Orígenes, una forma de la que se sirve Jesús para comunicar los misterios a las masas; una forma más, sin embargo, entre otras muchas. La Biblia, según él, está llena de misterios; todo allí son misterios. Sin embargo, este carácter misterioso no excluye el histórico. Las parábolas, análogamente, si bien no son alegorías, poseen un elemento figurado, a través del cual pueden revelarse las verdades escondidas: sentido tropológico o pneumático¹⁰⁰.

Definida como un discurso en sentido figurado, la parábola difiere de la comparación o del símil. El símil no sería más que una parábola ya explicada. También la parábola difiere del enigma, pues ambas representan cosas no acaecidas como ocurridas, pero las de la parábola se presentan como posibles, las del enigma como imposibles. El punto principal es que las parábolas propiamente dichas, para él, no tienen un sentido literal, como sí tienen el resto de las partes de la Escritura, sentido en el que, por otra parte, se apoya el figurado o espiritual: la alegoría. La parábola es, así, una de las formas donde se revelan los misterios de las Sagradas Escrituras, sobre todo los misterios del Reino de Dios¹⁰¹.

Expectativas asociadas a otros autores anteriores

Ya hemos visto en el apartado anterior las ideas principales de Clemente sobre las parábolas. No es fácil, sin embargo, encontrar recepciones de la parábola de Lc 18, 9-14 anteriores a nuestro autor y que hubiesen podido serle conocidas¹⁰². Gran parte de la formación de Orígenes está compuesta por la filosofía griega y por otras fuentes judías y cristianas, las cuales no hacen exégesis de nuestra parábola, al menos que nos haya llegado. Por lo que respecta a la recepción de algunos herejes, como Marción y Valentín, ya hemos hablado de ellas en el capítulo de San Ireneo.

Mientras la *Didajé* hace una sobria exhortación a no ayunar el segundo y el quinto día de la semana como hacen los hipócritas¹⁰³, el mismo Clemente se limita en varias ocasiones a citar Lc 18, 14, como en este caso:

«También amenaza a los mentirosos y a los soberbios; a los primeros, de esta forma: *¡Ay de los que a lo dulce llaman amargo y amargo a lo dulce!*; y a los otros les dice así: *¡Ay de los que se consideran prudentes y sabios a sus propios ojos! El que se humilla será ensalzado y el que se ensalza será humillado*¹⁰⁴.

Aunque estas últimas menciones no nos van a ser de especial utilidad para esta parte del trabajo, veremos más adelante, sin embargo, que situar en una misma categoría a mentirosos y soberbios no es algo dicho al azar.

5.3. La recepción de la parábola en Orígenes

Orígenes es un autor que tuvo gran influencia tanto en Oriente como en Occidente, hasta el punto de ser incluso motivo de algunas controversias, que acabarán con la condena de sus obras. También él recibe la parábola del fariseo y el publicano¹⁰⁵. Sus citas más importantes sobre este texto se encuentran en *De principiis*¹⁰⁶, *Comentarios a Jeremías*¹⁰⁷, *Comentarios a San Juan*¹⁰⁸, *Comentarios a Ezequiel*¹⁰⁹, *Comentarios a San Mateo*¹¹⁰, *Contra Celso*¹¹¹, *Homilias sobre los Salmos*¹¹², *Comentarios a los Romanos*¹¹³, *Comentarios al Cantar de los Cantares*¹¹⁴. En muchos otros textos habla o menciona nuestra parábola; vamos a limitarnos aquí a ver los más importantes y los que, con mayor probabilidad, ha sido escritos por él mismo.

Comenta Orígenes en su *Περὶ ἀρχῶν*, al hablar sobre el libre arbitrio y al explicar los textos escriturísticos que parecen estar a favor y

los que parecen negarlo, una expresión ya conocida para nosotros: Πᾶς γὰρ ὁ ὑψῶν ἑαυτὸν ταπεινωθήσεται, ὡς πᾶς ὁ ταπεινῶν ἑαυτὸν ὑψωθήσεται¹¹⁵:

«Mas esos que no se presentan ante Dios con una gran resolución y un gran amor, esos que no están listos, cuando entran al servicio de Dios, para preparar sus almas para la prueba, se dice que están abandonados por Dios, lo que quiere decir que no son instruidos por Él, porque no están listos para ser instruidos, y que el momento en que Dios se ocupará de ellos y los sanará ha sido aplazado, sin ninguna duda, a una época posterior».

Y continúa:

«Éstos ignoran, en efecto, lo que obtienen de Dios, a menos que lleguen antes a desear obtener su beneficio: eso se producirá precisamente cuando, poniéndose en presencia de sí mismos, reconozcan lo que son, conozcan lo que les falta, comprendan en quién deben y pueden buscar completar lo que les falta. Aquel que no ha tomado antes conciencia de su debilidad y de sus enfermedades, no sabe buscar al médico; y, en este caso, cuando haya recobrado la salud, no será agradecido con el médico, porque no ha reconocido antes el peligro en el que le ha puesto su enfermedad. Así, si alguno no ha reconocido primeramente los vicios que desfiguran su alma y los males que constituyen sus pecados, y no los ha confesado con su propia boca, no podrá ser purificado ni absuelto, por temor a que ignore que todo lo que él posee ha sido otorgado por la gracia, y que él considere como bien propio el objeto de la liberalidad divina. Lo cual, sin ninguna duda, engendra, por el contrario, en el alma la arrogancia y el orgullo, y llega a ser nuevamente causa de la ruina. Esto es lo que, a nuestro parecer, le ocurrió al diablo, el cual creyó que su preeminencia —aquella que tenía cuando estaba sin tacha— le pertenecía y no le había sido donada por Dios. En él se ha cumplido aquella sentencia: *el que se eleve, será abajado*»¹¹⁶.

Este texto de Orígenes parece referirse más que a Lc 14, 11 ó a Mt 23, 12, a la actitud jactanciosa del fariseo de Lc 18, 9-14, ingrato con Dios e ignorante de haberlo recibido todo de Él¹¹⁷. El gran pecado del hombre está, pues, en su ignorancia. Nuestro fariseo ignoraba la dependencia continua de Dios para el bien, el común denominador de los hombres en el pecado y en la indignencia del Creador. El publicano hacía profesión de la humana miseria, como propia, y de su indignencia personal de un Dios misericordioso. Su oración respondía a verdad y al acatamiento del hombre, criatura de Dios; del enfermo que invoca al

médico para la salud. Precisamente Orígenes está hablando de uno de los aspectos del actuar divino que veremos en otros Padres más adelante: de Dios como médico. El *logion* «*todo el que se exalta será humillado*», encuadrado en la exégesis implícita de Lc 18, 9-14, compendia las relaciones entre el Creador y la creatura, entre el poder y misericordia de Dios y la miseria del hombre¹¹⁸.

En una línea parecida se encuentra el comentario que hace en las *Homilías sobre Jeremías*:

«Si consideras al fariseo subiendo al templo con soberbia, sin golpear-se el pecho, sin sentir como malo nada propio (...), verás cómo asciende sobre todo monte excelso y presume inflado con aquella arrogancia»¹¹⁹.

Vemos aquí que, según Orígenes, en nuestra parábola se cumple el oráculo de Jeremías: *¿Has visto lo que me hizo la casa de Israel? Se fue a todo monte encumbrado y debajo de todo árbol de sombra*. El fariseo, tipo característico del pueblo judío, subió al templo con jactancia. No se golpeó, como debía, el pecho. Ni se preocupó, como si no los tuviera, de los delitos personales. Y encumbrándose con tanto desprecio para los demás como exagerada estima de sí, mereció la reprobación de Dios, que no por benigno sufre en el hombre tan intolerable arrogancia¹²⁰.

La descripción del orgullo de los fariseos la hace en otra homilía:

«De la vanidad farisaica ofreció ya Lucas un documento (al decir): *Dos hombres subieron al templo a orar: el uno fariseo y el otro publicano. El fariseo en pie oraba así en su interior: ¡Oh Dios!, te doy gracias porque no soy como los demás hombres, ladrones, injustos, adúlteros, o también como ese publicano* (Lc 18, 10-11). Secuela de toda esta palabrería, el publicano vuelve a casa justificado, en comparación del otro. Y agrégase que *quien se exalta será humillado* (Lc 18, 14). Se llegan, pues, al bautismo como hipócritas —según los llama el Salvador en sus invectivas contras ellos (cfr. Mt 23, 13)—, mas no escapa al Bautista el veneno de víboras y de áspides que se esconde aún en su boca...»¹²¹.

Orígenes está comentando un pasaje del Evangelio de San Juan. Los fariseos se acercan a Juan el Bautista sin frutos de penitencia, con vanidad de justos, llenos de vana palabrería y de justicias externas. Así, igual que para recibir con fruto el bautismo, se requiere la penitencia interior para merecer la gracia de Dios en la oración¹²².

En otro lugar, comentando el Salmo 37, 7 —*Miseriis afflictus sum et curvatus usque in finem*—¹²³ habla de la actitud del publicano como de verdadera penitencia:

«Y si verdaderamente quieres conocer, además, por medio de ejemplos, de qué modo se encorva uno por los propios pecados, de tal modo que para mirar no puede ni levantar sus ojos al cielo, fíjate en aquel publicano (...)»¹²⁴.

Orígenes ha aplicado al publicano la actitud descrita en el Salmo 37. En efecto, al confesar sus pecados, con sus gestos y sus palabras muestra la disposición misma y el alma de un verdadero penitente. Y poco más adelante comenta el versículo 9 —*Afflictus sum et humiliatus sum valde*—, poniendo de nuevo como ejemplo de hombre que se ha arrepentido y ha humillado su alma afligiéndose a sí mismo, y que pide no ser rechazado por el furor del Señor ni reprimido por su cólera, al publicano de nuestra parábola:

«Porque el que se arrepiente de sus delitos se aflige a sí mismo, se humilla, como aquel publicano, del que hablamos más arriba (...)»¹²⁵.

Orígenes tiene una interesante interpretación alegórica en su exégesis de Jn 11, 14 cuando comenta la frase *Y Jesús alzó arriba los ojos*:

«Alguien nos objetará, quizás, el ejemplo del publicano, que no osaba levantar siquiera los ojos y se daba golpes de pecho, diciendo: *¡Oh Dios, ten piedad de mí, pecador* (Lc 18, 13). Conviene responderle. No todos ni siempre han de asumir aquella tristeza según Dios, que produce arrepentimiento para la salud, y de la que no se duele uno (cfr. 2 Co 7, 10), sino sólo quien hace cosas merecedoras de tal tristeza y se arrepiente de ellas. Por lo demás, semejante tristeza se toma con medida y sin exceso, para no ser nuevamente absorbidos por Satanás a causa de su exceso (cfr. 2 Co 2, 7). Tampoco a todos, igualmente, conviene no querer alzar siquiera los ojos, como ni quedar en pie a distancia (cfr. Lc 18, 13). En estas cosas júzguese cada cual a sí. Y pruébese el hombre a sí mismo (cfr. 1 Co 11, 28); y de esta suerte no solo coma del pan y beba del vino, sino que alce los ojos y los levante arriba en la oración, sometiéndose a sí propio a Dios, y humillándosele hable (con Él). Si creemos que a quien vive como sea (bien o mal) le conviene —a semejanza del publicano— no querer alzar siquiera los ojos, digamos que por análoga razón convendrá se quede también en pie a distancia del templo. Mas, ¿qué otro templo sería éste, sino la Iglesia del Dios vivo? La cual se llama, en el Apóstol, asimismo “casa de Dios”, cuando dice (1 Tm 3, 15): *Si tardare, sábetse cómo hay que comportarse en la casa de Dios, que es la iglesia de Dios vivo, columna y sostén de la verdad*. No a todos conviene prescindir del pan y de la bebida y estar lejos de la casa de Dios y de la Iglesia. De igual forma, tampoco a todos conviene no querer levantar los ojos. Peca uno sí, debiendo alzar los

ojos, no los alza, y, debiendo no levantarlos, los levanta. El publicano del Evangelio no quería ni levantar lo ojos, y obraba convenientemente. Mientras el discípulo que está junto a Jesús debería razonablemente (εὐλόγως) alzarlos. A él, en efecto, se le manda aquello (Jn 4, 35): *Alzad vuestros ojos y mirad las regiones, cómo están ya blancas para la siega...*¹²⁶.

Orígenes hace una explicación de algunos de los elementos y gestos de la parábola de Lc 18, 9-14. Uno de éstos es el de alzar los ojos al cielo y, por contra, no osar levantarlos. El gesto en sí no puede explicarse por sí mismo, de una forma aislada, ya que puede tener diferente significado según las circunstancias. Queda patente, de nuevo, que lo externo ha de explicarse desde lo interno. En nuestro caso el gesto del publicano responde, en efecto, a una situación de tristeza según Dios, la cual —como pecador— en ese momento le convenía. El gesto del fariseo, sin embargo, es malo, porque en él era signo de orgullo —en sí, podría haberlo sido de confianza en el Padre, de recurso humilde a Él, de memoria de Dios, de amor a Él, de conversión—¹²⁷.

El otro elemento que Orígenes comenta aquí es el templo y, más concretamente, la situación del publicano respecto a aquél. Aquí hace una interpretación alegórica. Considerando que el publicano se ha mantenido a distancia del templo, vuelve a decir el alejandrino que puede haber momentos en que no sea recomendable esta acción. ¿Y eso por qué? Porque el templo, ἱερόν, es lo mismo que la *casa de Dios* —si bien la verdadera casa de Dios es la Iglesia del Dios vivo (cfr. 1 Tm 3, 15)— y mantenerse a distancia del templo equivaldría a quedarse lejos de la Iglesia, columna y fundamento de la verdad; exponerse a flaquear en la fe, alejado del sostén único de la verdad. De este modo la imitación de esta actitud del publicano podría no ser buena para los cristianos¹²⁸.

La parábola iría dirigida a los judíos, anclados en la justicia legal. Desde ese punto de vista se entienden mejor las actitudes del fariseo y del publicano. Lo que queda claro es que la del fariseo queda reprobada. La enseñanza de la parábola es la justicia de Dios ante esas actitudes interiores. Los gestos exteriores no, pues para los cristianos podrían ser diferentes.

Orígenes hace otro comentario al tema de la cercanía entre «justos» y pecadores. La oración ha de hacerse con mesura, sin despreciar al prójimo alegando la propia pureza. De nuevo sale a colación el ejemplo de nuestro fariseo, al comentar Orígenes la oración del Señor en Getsemaní —*Tunc venit Iesus cum illis in praedium quod dicitur Gethsemani*— (Mt 26, 36):

«Tiene también este sentido, que (...) tomando así la ocasión de decir a su prójimo: No te me acerques, porque estoy limpio. Que es lo que hizo el fariseo con el publicano, el cual, rezando a distancia, se golpeaba el pecho y decía: *Señor, séme propicio, que soy un pecador* (Lc 18, 13). Debemos pues hacer esto de una forma mesurada, para que no recemos, por el honor de la oración, con personas indignas, según aquello que dice (Mt 19, 19): *Si dos de vosotros se ponen de acuerdo sobre cualquier cosa que pidieren, les será concedida*, pero no despreciemos a los inferiores, poniéndonos por encima a causa de nuestra jactancia, según Aquel que dijo (Lc 18, 14): *El que se exalta, será humillado*»¹²⁹.

También aquí la actitud exterior ha de completarse con la interior: ni por desprecio se ha de anteponer nadie a otro, como hace aquí el fariseo, ni por despreocupación se ha de comprometer la dignidad de la plegaria común. Orígenes parece aplicar de nuevo esta enseñanza a los cristianos de la época. En otras obras comenta más veces esa expresión¹³⁰: *no te acerques, porque estoy limpio* —πόρρω ἀπ' ἐμοῦ, μὴ ἐγγίσης μοι, ὅτι καθαρὸς εἶμι (cfr. Is 65, 5)—. Había entonces, en efecto, algunos cristianos que por celo de limpieza se apartaban de otros, diciéndoles esa expresión. Esta cláusula en labios de Orígenes podría ir referida a los montanistas, aunque parece adecuarse mejor a los encratitas o a los «nazareos». La habría usado aquí para atacar a los puritanos de tono encratita¹³¹.

Otra interpretación alegórica la encontramos en sus *Comentarios al Cantar de los Cantares*. Explicando *¡La voz de mi Amado! Helo aquí que ya viene, saltando por los montes, brincando por los collados* (Ct 2, 8), hace toda una serie de interpretaciones alegóricas sobre esos montes y collados, una de las cuales es la siguiente:

«Todavía puede sugerirnos otro significado el riquísimo contenido del presente versículo. Efectivamente, cualquiera que con fe plena cree en Dios puede ser llamado monte o collado, según la perfección de su vida y la magnitud de su conocimiento. Y aunque en algún tiempo haya sido valle, puesto que en él Jesús va creciendo en edad, en sabiduría y en gracia (Lc 2, 52), todo valle será rellenado (Lc 3, 5); en cambio, todos los soberbios y los que se ensalzan como montes y collados serán humillados, porque *todo el que se ensalza será humillado, y el que se humilla será ensalzado*. Indudablemente, de estos mismos que se humillan se dice también: *Los que confían en el Señor son como el monte de Sion* (Sal 124, 1); y de Jerusalén se dice: *Tiene montes alrededor* (Sal 124, 2)»¹³².

Todos aquellos que tengan verdadera fe, llegarán a las alturas descritas por el Cantar, y eso incluso a pesar de que en un principio uno no

sea nada; esto es, valle. Y esto puede ser posible no por las propias fuerzas, sino gracias a Jesucristo, que actúa en nosotros mismos con su gracia. Nuestro publicano pasó de valle a collado; nuestro fariseo, sin embargo, por soberbio perdió su pretendida condición de collado.

En los *Comentarios a la epístola a los Romanos*, Orígenes hace una incursión en el tema de la justicia. Dos son las citas que vamos a mencionar en nuestro trabajo. La primera de ellas tiene como marco el tema de la fe y la justificación. En esta ocasión comenta unos versículos de la epístola a los Romanos —*¿Dónde está, entonces, el derecho a gloriarse? Queda eliminado. ¿Por qué ley? ¿Por la de las obras? No. Por la ley de la fe. Porque pensamos que el hombre es justificado por la fe, sin las obras de la ley* (Rm 3, 27-28)—:

«Queda, pues, excluida, toda jactancia que proceda de las obras de la ley. Y para que sea aún más manifiesto lo que decimos, daremos un ejemplo de los que están escritos en el Evangelio, en el cual *subieron un fariseo y un publicano* (...). Y acaso decía estas cosas pero, según la sentencia del Señor, por la enfermedad de su arrogancia el corrompido no bajó justificado del templo. Pues tal jactancia, que venía de las obras de la ley, es excluida, porque no tiene la humildad de la Cruz de Cristo»¹³³.

¿Qué «castigó» el Señor? La soberbia del fariseo, el hecho de que se gloriase por el mero hecho de cumplir las obras de la ley. Luego perdió la teórica justicia que, según aquella ley, hubiese podido alcanzar, al no tener la humildad necesaria, ya que sólo en Dios podemos gloriarnos, con la humildad de la cruz de Jesucristo. Es éste un precioso texto de Orígenes donde saca a relucir a San Pablo, auténtico emblema de la verdadera humildad para muchos Padres¹³⁴.

Más adelante, comentando el famoso pasaje de San Pablo sobre el olivo y el acebuche (cfr. Rm 11, 16-24), Orígenes afirma: ¿por qué gloriarse de aquello que tenemos, si todo lo hemos recibido?¹³⁵. En efecto, aquellas ramas que fueron separadas del árbol, lo fueron por su incredulidad, por su falta de fe, y aquellas que fueron injertadas, lo fueron gracias a su fe. Pero nadie se engría de ello —el alejandrino se dirige, pues, también a los ya cristianos—, ni se comporte como si fuese la misma raíz, porque entonces esa rama será desgajada como lo fueron las otras, ni tampoco insulte a las demás por ser pecadoras, porque entonces incurrirá en el mismo pecado y será a su vez desgajada¹³⁶.

¿Qué significa exactamente para el alejandrino la expresión «bajar el publicano a casa justificado *παρ' ἑκεῖνον*»? No parece que el fariseo haya sido condenado mientras el publicano ha sido justificado; simplemente dice que el publicano bajó con mayor justicia que el fariseo:

«Considera con qué condena el Evangelio ha mostrado la soberbia y la jactancia del fariseo. *Estaba en pie el fariseo y estas cosas rezaba para sí* (Lc 18, 11) (...) *Y el publicano*, ciertamente de una forma humilde y mansa, *estando a distancia, no era atrevido ni osaba levantar los ojos, y decía* (Lc 18, 13): *Séme propicio, Dios, que soy un pecador. Y descendió a su casa el publicano justificado*. No simplemente justificado, sino justificado en comparación con el fariseo. Ya que debemos observar muy atentamente toda palabra de la Escritura, el orden, la conexión. Una cosa es el ser justificado, otra ser justificado en relación a otro. El publicano que ha sido justificado en relación al fariseo es similar a Sodoma y a Samaría, las cuales han sido justificadas en relación a la pecadora Jerusalén»¹³⁷.

En esta homilía Orígenes está hablando del pecado de Satanás, del alma y de la Iglesia, a raíz de Ez 16, 49: *Este fue el crimen de tu hermana Sodoma: orgullo, voracidad, indolencia de la dulce vida tuvieron ella y sus hijas; no socorrieron al pobre y al indigente*. Poco antes se ha preguntado el alejandrino cuál es el pecado más grave de todos los pecados. Y él mismo ha respondido que es la soberbia, el mismo pecado en que incurrió el Diablo (cfr. 1 Tm 3, 6), y por el que también fue condenado¹³⁸. En este contexto, Orígenes explica la maldad del pecado de soberbia, y pone como ejemplo a nuestro fariseo. Sin embargo, en cuanto al publicano hace una importante observación: el ser justificado no quiere decir que uno sea justo, ya que uno es justificado en relación a otro; esto es, uno es más o menos justo que éste o aquél, uno es más o menos alabado en relación a otro. Mejor es ser justificado en relación a los justos que no en relación a otro pecador; ése es el justo verdadero. Y concluye su razonamiento con esta frase: *No quiero ser absuelto por los pecadores, ya que una justicia como ésa incluye todavía la culpa*¹³⁹. Para el alejandrino, el publicano ha bajado más justo que otro pecador.

Una última cita interesante es la que aparece en el *Contra Celso*. En el libro III de esa obra apologética escrita contra Celso, un personaje que odia a Cristo, a los cristianos y al mismo cristianismo, rebate directamente sus tesis. En un momento determinado, hablando del misterio del pecado y del perdón, de la psicología de la conversión y de que no hay conversión imposible, dice:

«Dice también Celso: “¿Qué preferencia es ésa por los pecadores?”. Y por el estilo añade muchas cosas más. A todo ello responderemos que, hablando absolutamente, un pecador no es preferido al que no lo es. Sin embargo, hay veces en que un pecador, que tiene conciencia de sus pecados y ello lo mueve a arrepentirse y andar humilde bajo su peso, es preferido a otro que se tiene por menos pecador o que no piensa en absoluto

ser pecador, y se exalta y engríe por ciertas ventajas que se imagina poseer. Así lo pone en claro, a todo el que quiera leer inteligentemente los evangelios, la parábola del publicano, que decía: *Sé propicio a mí, que soy pecador* (Lc 18, 13), y del fariseo que se vanagloriaba con orgullo malo: *Té doy gracias, porque no soy como los otros hombres, rapaces, inicuos, adúlteros, ni tampoco como ese publicano* (Lc 18, 11). Porque Jesús pone como epílogo a las palabras de cada uno: *Aquél, y no éste, bajó justificado a su casa, porque todo el que se exalta, será humillado; y todo el que se humilla, será exaltado* (Lc 18, 14). No blasfemamos, pues, de Dios ni le levantamos nada al enseñar que todo hombre ha de tener conciencia de su propia pequeñez en parangón con la grandeza de Dios y pedirle continuamente supla Él lo que falta a nuestra naturaleza, pues sólo Él puede compensar nuestras deficiencias»¹⁴⁰.

Este texto es un buen colofón a todo lo que hemos visto. Ciertamente Dios no prefiere al pecador sino en cuanto arrepentido de sus pecados. Ahora bien, para poder arrepentirse hace falta, como punto de partida, ser consciente de los propios pecados —esto es, de la propia pequeñez en relación con la grandeza divina— y, después, con humildad, arrepentirse y pedir perdón por ellos. Del misterio del pecado y del misterio del perdón llegamos así a la conversión, la cual, dice Orígenes de nuevo contra Celso, es posible para todos.

5.4. Conclusiones

Con Orígenes se da un sensible avance en la forma de ver la parábola¹⁴¹. A él le llega la misma regla de fe, pero ya afronta la Escritura desde otras categorías al decir que está llena de misterios, sobre todo referentes al Reino de Dios, y que en ella pueden hallarse diferentes sentidos: el literal, el moral y el espiritual, siendo este último el más elevado. El horizonte extraliterario ha cambiado: han aparecido las escuelas catequéticas y Orígenes tiene una preocupación más filosófico teológica, sin dejar de lado ni la apologética ni la anti herética. Sin embargo, le preocupa más profundizar en los misterios de la fe.

Si tenemos esto en cuenta, es más fácil ver cómo, sin dejar de hablar de la oración y de la humildad, Orígenes insiste mucho más en otra enseñanza: en la *verdadera relación que hay entre criatura y creador*. Lo que caracteriza a la criatura es la indigencia, el pecado; al creador, la gracia y la misericordia. El hombre soberbio, arrogante, vanidoso, sin conciencia del propio pecado, de la propia debilidad, se sale de esta correcta relación, lo que le imposibilita acudir al médico y a la gracia, ha-

cer penitencia, confesar los pecados, pedir misericordia. El que ignora esta relación se siente puro y acaba despreciando y alejándose de los demás. Sólo la fe y la humildad son capaces de conseguirnos la justificación, pues la justicia divina no tiene que ver con la legal. De una forma más ordenada podemos decir que, para Orígenes, el sentido literal de la parábola es sencillo: un publicano con buenas disposiciones interiores es declarado justo por Jesús frente a un fariseo que se ha acercado a Dios mal dispuesto. La enseñanza moral hace referencia a la caridad y a la humildad como actitudes interiores. También de la parábola se extrae alguna enseñanza tipológica: el fariseo es tipo del pueblo de Israel, tal y como aparece descrito por el profeta Jeremías. Además, tomando pie en la parábola, la verdadera casa de Dios, de la que podría ser tipo el templo, es ya la Iglesia del Dios vivo.

Orígenes mantiene en parte el contexto apologético frente a los fariseos recibido de interpretaciones anteriores, aunque también se nota ya una apertura en su enseñanza hacia el mundo cristiano: los montanistas, por ejemplo. En general el discurso está más dirigido al ambiente cristiano. Por otro lado podemos apreciar una cierta profundización en el núcleo de la parábola, que será ampliamente desarrollado por los Padres posteriores. Orígenes ha sido fiel a este núcleo que hemos visto trazado en los análisis semántico y narrativo. De allí habíamos sacado, entre otras, la conclusión de la importancia de la voz de Jesús, de su focalización, y del hecho de que Él juzga sobre el publicano. Apoyándose en estos límites que establece el texto, Orígenes ha profundizado, nos ha explicado más y nos ha hecho comprender mejor el sentido de la parábola. Sus interpretaciones tipológicas, basadas en la unidad de la Escritura y en la analogía entre algunos elementos del Antiguo y del Nuevo Testamento, han abierto además una tradición que luego retomarán muchos autores.

Como conclusión más general, observable a lo largo de nuestro estudio, podemos decir que para la interpretación de los textos bíblicos siempre se parte de algo externo al texto: una doctrina, unas circunstancias históricas, un modo de concebir la Escritura, etc. Luego, el texto se «usa», por así decir, aunque este uso sólo es correcto si se hace dentro de los parámetros que ya hemos visto: se trata de decir un «no» a la subjetividad sin límites. Desde este punto de vista, el análisis del texto sirve para verificar ese sentido con el que se ha usado. Un atento estudio de la correcta recepción de un texto, dentro de los límites fijados, no puede sino servir para profundizar en su sentido último, en el fondo en lo que Jesús ha querido transmitirnos, en la revelación. Esos límites objetivos son los que hemos definido al estudiar la prefigura-

ción y la configuración, y esa recepción la que hemos tratado en la refiguración.

Se puede decir, pues, que en la exégesis no hay una última interpretación propiamente dicha, no hay una explicación total del sentido de un texto, que en vacío es imposible, sino una aplicación a una situación concreta teniendo en cuenta implícitamente ese sentido, que es lo que ahora queremos desentrañar, una concretización de un sentido, de una fe ya existente. La doctrina no nace así de la interpretación de determinados textos, sino que es el tamiz que purifica la interpretación de éstos. Los textos reflejan esa doctrina, pero no la crean. Los textos han sido escritos desde unos parámetros que ya tenían implícita esa doctrina; son una protección para que no se desvirtúe ese mensaje, pero sin un contexto ni una tradición en la que hayan adquirido vida, en sí no tendrían ningún sentido objetivo.

El texto da una serie de normas para su lectura, pero no «aporta» todo su sentido al lector simplemente a través del análisis de esas normas, en parte porque, concretamente en el caso de la Escritura, su recepción es un fenómeno que se da en y a lo largo de la historia, y el sentido que de allí se saque ha de ser algo perenne. Ya que esto es así, lógicamente del estudio de estas recepciones podremos también extraer gran parte de la riqueza de su sentido.

El estudio concreto de la parábola del fariseo y el publicano, además de servir como soporte para la aplicación de una metodología, ha servido como ejemplo de historia de la exégesis, el cual, además, ha ayudado a corregir las conclusiones. Gracias a la confluencia de los diferentes análisis —histórico, narrativo y semiótico; este último haciéndonos ver los resortes del texto— hemos podido asegurar la continuidad de significación del texto que se da en la historia. De este modo, estos análisis no son sino una especie de verificación de los caminos del sentido del texto.

NOTAS

1. Cfr. *Dei Verbum* 12: «(...) 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».
2. «El problema hermenéutico se plantea, en cambio, allí donde el hombre se encuentra en relación con textos que, en cierto modo, en el plano religioso o en aquel jurídico, aspiran a valer como encuadramiento general de su vida. A la misma conclusión se llega, me parece, si se subraya que el problema hermenéutico nunca ha mirado, originariamente, los discursos que se hacen en la vida cotidiana, de los cuales, bien o mal, todos tenemos la impresión de una cierta comprensión “natural”, sino sobre todo de aquellos documentos escritos (y también esto, obviamente, es de una importancia fundamental) que nos vienen de mundos temporalmente o espacialmente remotos». VATTIMO, G., *Sleiermacher, filosofo dell'interpretazione*, Mursia, Milano 1968, p. 17.
3. Cfr. *Dei Verbum* 12.
4. Cfr. RATZINGER, J. Card., *L'interpretazione biblica in conflitto (problemi del fondamento e orientamento dell'esegesi contemporanea)*, en PACOMIO, L. (ed.), *L'esegesi cristiana oggi*, Piemme, Casale Monferrato 1992, p. 99.
5. Estamos ante lo que tradicionalmente se han denominado «Principios específicos de la hermenéutica bíblica». En realidad, aquí se está hablando de los textos como testimonio y forma de la Revelación que acontece con «hechos y palabras» intrínsecamente ligados. Justificar esta posición implica una teoría epistemológica de carácter referencialista —que asuma la prioridad de la referencia extralingüística— y una teoría textual. El asunto está tratado en BALAGUER, V., *La relevancia de la noción de texto en la hermenéutica bíblica*, en TABET, M.A., *La Sacra Scrittura, anima della teologia*, Libreria Editrice Vaticana, Roma 1999, pp. 248-260.
6. Utilizamos de intento la expresión «metodología histórico-crítica» como otros autores (cfr. CASCIARO, J.M., *Exégesis bíblica, hermenéutica y teología*, EUNSA, Pamplona 1983) porque no es claro que el método histórico-crítico en sí mismo llegue a superar los prejuicios racionalistas de los que es deudor desde su nacimiento; en cambio, una metodología histórica y literaria —lo que denominamos metodología histórico-crítica— está libre, en principio, de esos prejuicios.
7. Cautelas que, como ha hecho notar algún autor (cfr. BALAGUER, V., *La cuestión hermenéutica en el Documento «sobre la interpretación de la Biblia en la Iglesia»*, en *ScrTh* 27 [1995] 163-177), no siempre ha tomado el mismo Documento.
8. No se puede decir que haya un gran consenso sobre la definición de hermenéutica; la introducción de la filosofía en ese campo, sin embargo, ha dejado al menos patentes esos dos elementos que intervienen en tal noción: el objetivo, que hace refe-

rencia a un *método* cara a la *interpretación*, y el subjetivo, *ametódico*, que hace referencia a la *comprensión*. Así, cuando nos referimos al primero hablamos de la hermenéutica como de un «conjunto de operaciones en orden a la interpretación de textos del pasado». Al introducir el otro aspecto hablamos de la «operación encaminada a la comprensión, desde nuestra posición, de —en el caso de la Escritura— un texto *extraño* a nosotros». En este segundo campo, el primado se encuentra en el sujeto que comprende *hoy, ahora* y en sus *circunstancias*.

La introducción de la componente subjetiva en la hermenéutica no quiere decir que ésta se «decante» por la «relatividad del sentido», por una arbitrariedad en la interpretación. Antes bien, una correcta hermenéutica será la que aspire a librarnos de esa arbitrariedad —y más en el campo bíblico, donde se da una «sentido verdadero» de los textos, objetivo, por lo tanto, y cognoscible por el hombre—, delimitando las fronteras de esa subjetividad.

9. Puede decirse, de una forma muy sencilla, que la primera concepción que el hombre ha tenido de hermenéutica ha sido la aristotélica, según la cual ésta no es sino un «análisis sistemático de las formas y de las expresiones del objeto interpretado, las cuales de traducen en un discurso significante». De aquí se deriva la concepción *romántica* de Schleiermacher y Dilthey: la hermenéutica como *metódica* de la interpretación y la explicación. La otra concepción, radicalmente opuesta, que se ha dado en este campo es la de la hermenéutica *ontológica* de Heidegger y Gadamer. El problema de fondo al que ésta se ha enfrentado se puede enunciar de esta forma: ¿en qué medida la «comprensión» que tenemos de las cosas —en nuestro caso después de haber leído un texto del pasado—, «precede» a cualquier otro planteamiento sobre el «ser» de aquéllas? Para ellos, la raíz de la hermenéutica estaría precisamente en la comprensión, y, en concreto, en la *subjetividad de la comprensión*, ya que el que comprende cualquier cosa está, lo quiera o no, involucrado en lo que comprende.
10. De hecho, el que lee o recibe un texto siempre lo hace, de un modo u otro, desde su situación particular, esto es, su subjetividad. Lo mismo que pasa, como veremos más adelante, con los Padres de la Iglesia al enfrentarse al texto sagrado.
11. Está explicada, en sus pormenores, en los tres volúmenes de *Temps et récit* (Seuil, París 1983-1985). Con todo, hay que situar esta metodología en el marco del resto de los trabajos de Paul Ricoeur. Véase al respecto el estudio de BALAGUER, V., *La oposición historia-ficción en Paul Ricoeur*, Pamplona 1994, a quien seguiremos en su desarrollo teórico.
12. Cfr. ROTHE, A., *El papel del lector en la crítica alemana contemporánea*, en MAYORAL, J.A., *Estética de la recepción*, Arco/libros S.A., Madrid 1987, pp. 13-27, donde se habla de las conferencias de los años 60 de la Universidad de Constanza, acontecimientos en los que pueden fijarse los orígenes de la estética de la recepción, y que propugnaban prestar una mayor atención al lector.
13. Cfr. BALAGUER, V., *La cuestión hermenéutica en el documento «sobre la interpretación de la Biblia en la Iglesia»*, en ScrTh 27 (1995) 163-177. El citado documento de la PCB acepta los aspectos metodológicos de las investigaciones de Gadamer, entre otros, sin ligarse a los aspectos epistemológicos subyacentes. Cfr. PCB, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, PPC, Madrid 1994, pp. 71-75, donde se tratan las «cuestiones de hermenéutica».
14. Cfr. PCB, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, p. 46.
15. Cfr. GREIMAS, A.J., *Semántica estructural*, Gredos, Madrid 1971.
16. Cfr. PCB, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, pp. 46-47. El mismo documento explica someramente los tres presupuestos principales del método.—principio de inmanencia, estructura del sentido y gramática del texto— y los niveles en los

- que puede darse este análisis en un texto —narrativo, discursivo y lógico semántico—. Cfr. también EGGER, W., *Lecturas del Nuevo Testamento. Metodología lingüística histórico-crítica*, Verbo Divino, Estella, 1990, pp. 114-125 y 133-140.
17. Cfr. *Ibidem*, p. 92.
 18. Cfr. KRÜGER, R., *El desenmascaramiento de un despreciador prestigioso. Lectura semiótica de la parábola del fariseo y el publicano. Lucas 18, 9-14*, en *RevBíb* 49 (1987) 157.
 19. Entre los tres constituyentes semánticos de estos tres niveles se pueden establecer tres correlaciones que son las que nos dan el sentido general del texto: el elemento familiar, el elemento nuevo, la inversión. Cfr. MENDOÇA, J.T., *O outro que me torna Justo. Uma leitura pragmático-lingüística da parábola do fariseu e do publicano (Lc 18, 9-14)*, en «*Didaskalia*» 24 (1994) 58.
 20. KRÜGER, R., *El desenmascaramiento de un despreciador prestigioso. Lectura semiótica de la parábola del fariseo y el publicano. Lucas 18, 9-14*, en *RevBíb* 49 (1987) 159.
 21. En el v. 10 entran en escena dos hombres: primero un fariseo, el cual remite a esos ciertos que desprecian, después un publicano, el cual remite, a su vez, a esos demás despreciados.
 22. *Ibidem*, p. 160. Cfr. GUEURET, A., *Le pharisien et le publicain (Lc 18, 9-14)*, p. 292.
 23. *Ibidem*, p. 293.
 24. Cfr. CHARPENTIER, E., *Le chrétien: un homme «juste» ou «justifié»? : Lc 18, 9-14*, en *AsSeign* 61 (1972) 71-72.
 25. Recordar que el $\pi\alpha\rho\ \epsilon\kappa\epsilon\tilde{\iota}\nu\omicron\nu$ de la parábola parece ser excluyente: el publicano es justificado; el fariseo, no.
 26. Cfr. GUEURET, A., *Le pharisien et le publicain (Lc 18, 9-14)*, pp. 294-295.
 27. Cfr. KRÜGER, R., *El desenmascaramiento de un despreciador prestigioso. Lectura semiótica de la parábola del fariseo y el publicano. Lucas 18, 9-14*, en *RevBíb* 49 (1987) 165. La parábola en sí es una expresión de actitudes interrelacionales, despreciadoras y autojustificantes del anti-sujeto fariseo por una parte, y de la actitud de conciencia de pecado y autohumillación del sujeto publicano por otra. *Ibidem*, p. 156.
 28. Cfr. SCHLOSSER, J., *Le pharisien et le publicain*, p. 288.
 29. En principio no podría decirse esto de su oración, ya que él da gracias a Dios. Sin embargo la carga semántica de este dar gracias cambia completamente gracias a la oración subordinada que depende de ella: «porque yo soy». Normalmente uno da gracias por algo que ha recibido, pero no por lo que uno es. No es, pues, realmente una acción de gracias.
 30. «En el fondo el fariseo cae en la antigua tradición de querer ser como Dios. Más aún: se iguala a Dios agradeciéndole incluso por ello. Esto le hace merecedor del juicio que excluye de la salvación». KRÜGER, R., *El desenmascaramiento de un despreciador prestigioso. Lectura semiótica de la parábola del fariseo y el publicano. Lucas 18, 9-14*, en *RevBíb* 49 (1987) 165.
 31. René Krüger, *Ibidem*, p. 167, apunta una última conclusión interesante: «La ausencia de obras de amor en la justicia del fariseo, combinada con el contraste entre el pretendido $\delta\acute{\iota}\kappa\alpha\iota\omicron\iota$ del v. 9 como enunciado de estado y el $\delta\epsilon\delta\iota\kappa\alpha\iota\omega\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$ del v. 14a como enunciado de acción (con Dios como sujeto agente), permite deducir que la justificación capacita para obras de amor».
 32. A partir de las nociones aristotélicas se puede definir la narración según dos puntos de vista: según afecten al *qué* imitan y al *cómo* lo hacen. Si atendemos al *qué* imitan, la narración es la imitación de una acción: es lo que Aristóteles denominaba *mythos*; si atendemos al modo *cómo* imita la acción, la narración es aquel género —opuesto al drama— en el que la información se confía a la voz del narrador: es lo que Aristó-

- teles denomina *diégesis*. En nuestro análisis hemos seguido esta segunda definición, más restrictiva. Para una fundamentación de estas distinciones, cfr. RICOEUR, P., *Temps et récit*, I, p. 62 ss. y BALAGUER, V., *La oposición historia-ficción en Paul Ricoeur*, III, 2.
33. El método del análisis narrativo trabajará sobre estos dos niveles: la *historia* o argumento, que comprende la lógica de las *acciones* y una sintaxis de los *personajes*, y el *discurso*, que comprende los *tiempos*, los *aspectos* y los *modos* del relato. Esta metodología sigue fijándose de una forma exclusiva en los argumentos internos al texto: es lingüística, al igual que la del análisis semiótico. Cfr. GENETTE, G., *Figuras III*, Lumen, Barcelona 1989 (1ª edición francesa de 1972), p. 83. Concretamente seguiremos el esquema propuesto por Genette en esa obra, metodología completada y corregida en *Nouveau discours du récit*, Paris 1983, y aplicado concretamente al Evangelio según San Marcos por BALAGUER, V., *Testimonio y Tradición en San Marcos. Narratología del segundo Evangelio*, EUNSA, Pamplona 1991. Genette se basa, a su vez, en TODOROV, T., *Les catégories du récit littéraire*, en «Communications» 8 (1966).
 34. El mismo Genette advierte que esta especie de metáfora lingüística que acabamos de exponer no ha de ser tomada en un sentido demasiado literal. No deja, por ello, de ser bastante ilustrativa. Cfr. GENETTE, G., *Figuras III*, pp. 86-87. Gracias a este ejemplo se ve mejor el por qué seguimos con este análisis dentro del campo lingüístico.
 35. Para describir lo que el narrador considera acción, tomamos como modelo la formulación de «relieve» presente en WEINRICH, H., *Estructura y función de los tiempos en el lenguaje*, Gredos, Madrid 1968, pp. 208-211. Como se recordará, el lingüista alemán considera que, en el marco narrativo griego, los imperfectos forman el fondo narrativo y el aoristo es el que marca el relieve de la acción. En la aplicación que hace Ricoeur de las tesis de Weinrich, el aoristo señala así lo que el narrador considera acontecimiento: «en un contexto de acción, y por tanto de interés, no todo lo que sucede constituye un acontecimiento sino solamente aquello que sorprende, que es importante; el orden de las cosas visto desde el punto de vista de nuestra preocupación, de nuestro cuidado (...). La búsqueda de sentido se presenta, por tanto, como la búsqueda del empadronamiento, sea intelectual o práctico, del aspecto excepcional del acontecimiento». Cfr. RICOEUR, P., *Evento e senso*, en NICOLACI, G. (ed.), *Segno ed evento nel pensiero contemporaneo*, Jaca Book, Milano 1990, p. 17.
 36. El término *actante*, usado por los semióticos, procede de la sintaxis narrativa. Los actantes son los elementos de la *significación* que constituyen las relaciones y se introducen en los programas narrativos. En el nivel discursivo, se manifiestan como actores (un mismo actante puede estar representado por uno o varios actores y un actor puede tener varios roles actanciales). El actante se diferencia del *actor*: Cuando se habla de este último es para referirse a todo individuo que tiene un papel en un relato, en una pieza de teatro o en un *film* (personaje); en semiótica, este término se prefiere al de *personaje*, porque es más preciso y más amplio a la vez: al formar con el tiempo y el espacio uno de los ejes del elemento discursivo, el actor se define allí como una figura autónoma (del mundo semiótico) que es la conjunción de un rol actancial y de un rol temático por lo menos. El actor se inscribe en unas situaciones de espacio y de tiempo. Cfr. ALETTI, J.-N., *El arte de contar a Jesucristo*, pp. 211-212; GREIMAS, A.J.-COURTÉS, J., *Semiótica. Diccionario razonado de la teoría del lenguaje*, Gredos, Madrid 1982, p. 23.
 37. Cfr. GUEURET, A., *Le pharisien et le publicain (Lc 18, 9-14)*, p. 291.

38. Cfr. BALAGUER, V., *Testimonio y Tradición en San Marcos. Narratología del segundo Evangelio*, p. 163 ss.
39. Se puede distinguir, así, entre pausa, elipsis, escena y sumario. Cfr. *Ibidem*, p. 174 ss.
40. La narración no es habitualmente una crónica de los hechos. Implica una actitud del narrador ante los acontecimientos que relata: selecciona unos frente a otros y, sobre todo, hace que unos sean causa de otros.
41. *Ibidem*, p. 39.
42. Cfr. *ibidem*, pp. 89-91.
43. Incluso aunque esas palabras griegas se refiriesen a un juicio sobre la oración del fariseo, ya sea para remarcar lo ostentatorio de la posición del cuerpo, ya sea para dejar claro que, de hecho, no estaba orando, sino que se dirigía a sí mismo su acción de gracias, ese juicio sería interno.
44. *Ibidem*, p. 135 ss.
45. Cfr. PANIZO, R., *The Method of the Parables: More Contemporary than You Would Think*, en *QuartRev* 12 (1992) 108-109.
46. RICOEUR, P., *Temps et récit*, I, p. 109; BALAGUER, V., *La oposición historia-ficción en Paul Ricoeur*, III, 3, 3.
47. Cfr. *ibidem*, III, 3, 3. La estética de la recepción forma parte de una hermenéutica literaria, la cual tiene tres tareas: *comprender*, *explicar* y *aplicar*. Hay, en efecto, un proceso que va desde la lectura, la *comprensión*, mediante la *explicación*, hasta la *aplicación*. La comprensión, que se da ya desde la primera lectura, tiene el primado en este proceso: en ella el texto desarrolla en el lector sus propias *expectativas*. La explicación es propia de la relectura: debe buscar las *preguntas* a las que responde la obra concreta, según un proceso determinado. La aplicación, tercer momento de esta hermenéutica, se refiere a los *efectos* de la lectura. Cfr. RICOEUR, P., *Temps et récit*, I, pp. 251-255.
48. De hecho, el objetivo de H.R. Jauss no es completar una teoría fenomenológica del acto de leer, sino renovar la historia de la literatura; precisamente por eso son las tesis de éste las que más nos interesan en nuestra *refiguración* o *mimesis* III, porque es ahí precisamente donde enlazaremos con la actualización de nuestra obra, la Sagrada Escritura, dentro de la Iglesia. El mismo autor opina que la literatura y el arte sólo se convierten en proceso histórico concreto cuando interviene la experiencia de los que reciben, disfrutan y juzgan las obras; ellos, de esta manera, las aceptan o rechazan, las eligen y las olvidan, llegando a formar tradiciones que pueden incluso, en no pequeña medida, asumir la función activa de contestar a una tradición, ya que ellos mismos producen nuevas obras. Cfr. JAUSS, H.R., *El lector como instancia de una nueva historia de la literatura*, en MAYORAL, J.A., *Estética de la recepción*, p. 59.
49. Cfr. RICOEUR, P., *Temps et récit*, III, ed. poc., pp. 311-312. Estos dos modos de acercarse al texto se cruzan en la categoría de la *aisthesis*, que hace referencia a la estética de la recepción: placer estético producido al recibir una obra, aprovechando el lector la oportunidad para renovar su percepción interna y externa de la realidad que le ofrece el texto. Cfr. POZUELO, J.M., *Teoría del lenguaje literario*, p. 117.
50. *Ibidem*, p. 120.
51. *Ibidem*, p. 112.
52. Ingarden, de acuerdo con su teoría de los *cuatro estratos* de un texto —el de las palabras-sonidos o raíz material de la obra, el de las unidades con significado, el de los objetos representados, el de los objetos esquematizados por los cuales estos objetos aparecen— dice que éstos forman una «estructura esquemática» —esqueleto del texto— que debe ser completada por el lector. Los objetos representados en la obra

- literaria dejan lugares o *puntos de indeterminación*. El lector con su actividad cognitiva efectuada mediante la lectura va rellenando esas indeterminaciones de significado que deja el texto. A esa labor cognitiva le ha llamado Ingarden *concretización* y es la forma en que el lector incorpora su subjetividad y valores en el rellenado del esquema del texto. *Ibidem*, pp. 111-112.
53. «La concretización es el modo como se realiza la objetivación sintetizante por la que el lector incorpora su subjetividad y valores en el rellenado del esquema». Esta concretización, como explica el mismo Ingarden, no se limita a una mera subjetividad; se trata de un encuentro entre el lector y las objetividades ontológicamente heterónomas constituidas por las estructuras textuales. *Ibidem*, pp. 111-112.
 54. *Ibidem*, p. 112.
 55. Cfr. ROTHE, A., *El papel del lector en la crítica alemana contemporánea*, en MAYORAL, J.A., *Estética de la recepción*, p. 16. Serán algunos de los alumnos de Gadamer —Jauss entre ellos— los que, con el tiempo, desarrollen estos principios filosóficos, adaptándolos a la *crítica literaria*.
 56. GADAMER, H.G., *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Sígueme, Salamanca 1977, p. 372.
 57. *Ibidem*, pp. 375-376.
 58. *Ibidem*, pp. 400-401.
 59. No se hace aquí referencia a un perfeccionamiento creativo del texto bíblico interpretado ni a un incremento de contenido, sino a un darse concreto del anuncio salvífico.
 60. Este método no consideraba al texto literario ni como documento biográfico o histórico ni como simple suma de influencias literarias ejercidas sobre él, sino como obra de arte sujeta a sus propias leyes estéticas. En sus planteamientos, así, no estaban incluidos en la explicación de los textos ni la personalidad, gustos e intereses del intérprete, ni la integración de aquél en el proceso de la historia. Cfr. ROTHE, A., *El papel del lector en la crítica alemana contemporánea*, p. 14.
 61. *Ibidem*, p. 16.
 62. Cfr. JAUSS, H.R., *La historia literaria como desafío a la ciencia literaria*, en GUMBRECHT, H.U. y otros, *La actual ciencia literaria alemana*, Anaya, Salamanca 1971, pp. 37-114.
 63. Jauss indica, de hecho, que el público receptor es una fuerza histórica co-creadora que proporciona al texto su carácter dinámico. cfr. *ibidem*, p. 68.
 64. Cfr. RICOEUR, P., *Temps et récit*, III, pp. 312-313.
 65. Concepto que, como ya hemos visto, toma de Gadamer. Para Jauss, la significación de una obra literaria se basa en la relación dialógica establecida entre la obra y el público de cada época. De esta forma el sentido de un texto no incluye sólo el efecto actual producido por la obra, sino que también debe ser tenida en cuenta la *historia de los efectos* que han sido producidos por ese texto en épocas anteriores. *Ibidem*, p. 313.
 66. Cfr. JAUSS, H.R., *La historia literaria como desafío a la ciencia literaria*, pp. 83-84.
 67. Según Jauss, el lector empieza a entender una obra nueva en la medida en que, recibiendo las orientaciones previas —antecedentes de la recepción— que acompañan al texto, construye el horizonte de expectativas intraliterario. Pero el comportamiento respecto al texto es siempre a la vez receptivo y activo. El lector sólo puede convertir en significado actual el sentido potencial de la obra en la medida en que introduce en el marco de referencia de los antecedentes literarios de la recepción su comprensión previa del mundo. Ésta incluye sus expectativas concretas procedentes del horizonte de sus intereses, deseos, necesidades y experiencias, condicionado por

las circunstancias sociales, las específicas de cada estrato social y también las biográficas. La recepción de la obra opera, por tanto, una cierta mediación entre el pasado y el presente, o mejor entre el horizonte de expectativas del pasado y el horizonte de expectativas del presente. De esta mediación nace la fusión de los dos horizontes. Cfr. *ibidem*.

68. Esta recepción no es otra cosa que una mediación entre pasado y presente, entre el horizonte de expectativas del pasado y el horizonte de expectativas del presente. Cfr. *ibidem*, p. 86.
69. La fusión de horizontes de la que hemos hablado permite por igual determinar las actualizaciones de la experiencia literaria que van en contra o a favor de las normas, y también las que generan nuevas normas.
70. Según Jauss, los estudios literarios deben reconstruir las preguntas a las que el texto contestó y comprender así cómo el lector de antaño pudo entender su obra. Si se analiza la experiencia literaria del lector o, si se quiere, de una sociedad de lectores, del presente o de una época pasada, se observan los dos lados que tiene la relación texto-lector; es decir, el *efecto* como elemento de concretización de sentido condicionado por el texto, y la *recepción* como elemento de esa misma concretización condicionado por el destinatario, como proceso de mediación o fusión de dos horizontes. Ese horizonte de expectativas intraliterario del que ya hemos hablado se determinará mediante el juego de preguntas y respuestas entre el lector y el texto. Cfr. JAUSS, H.R., *El lector como instancia de una nueva historia de la literatura*, en MAYORAL, J.A., *Estética de la recepción*, pp. 64-72.
71. Noción que ocupa también un lugar importante en los trabajos de Karl Popper, Heidegger, Husserl y Gadamer. Cfr. SCHUEREWEGEN, F., *Théories de la réception*, en DELCROIX, M.-HALLYN, F. (eds.), *Introduction aux études littéraires*, p. 324.
72. Cfr. PCB, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, pp. 53-54, 111-125.
73. Cfr. ROTHE, A., *El lector en la crítica alemana contemporánea*, p. 17.
74. Jauss distingue entre horizonte de expectativas intraliterario, que es el que corresponde al primer público de la obra literaria, y el horizonte de expectativas aportando por el lector. El primero viene implicado por la obra; es decir, constituye el «sistema de referencias que se puede formular objetivamente», donde se inscribe la aparición del nuevo texto. Este *Erwartungshorizont* originario se compone de tres factores principales: a) la experiencia previa que el público tiene del género al cual pertenece el texto literario; b) la forma y la temática de obras anteriores de las cuales nuestra obra presupone un conocimiento; c) la oposición entre lenguaje poético y lenguaje cotidiano, mundo imaginario y realidad diaria, que permite al receptor tener un mayor ámbito de interpretación.
75. El horizonte de expectativas de un texto se compone, entre otras cosas, de la totalidad de las lecturas posibles efectuadas sobre ese texto en una época determinada. Cfr. *Ibidem*, p. 19; JAUSS, H.R., *La historia literaria como desafío a la ciencia literaria*, p. 75.
76. Esto nos ayudará también a tener en cuenta el carácter histórico tanto de la revelación divina, básico para entenderla más en profundidad, como del mismo conocimiento humano, que recibe un texto muchos siglos después de haber sido escrito desde una posición ciertamente particular, integrando aquel pasado que ahora recibe dentro del propio presente. Con todas estas ideas no se quiere caer en el subjetivismo a la hora de la interpretación del texto bíblico, sino todo lo contrario. Simplemente se trata de profundizar en esa expresión de Hb 4, 12: «La palabra de Dios es viva y eficaz», a través del análisis de cómo los textos bíblicos han sido releídos a la luz de circunstancias nuevas y aplicados a la situación presente del Pueblo de Dios. Cfr. PCB, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, p. 111.

77. La aplicación no es, así, algo externo a la interpretación del texto bíblico, sino que es su momento final necesario. Cfr. cómo expresa esta idea de Gadamer, por ejemplo, BORI, P.C., *L'interpretazione infinita*, p. 72.
78. Cfr. *Dei Verbum*, n. 12.
79. Un ejemplo de aplicación de la estética de la recepción se encuentra en el análisis interpretativo de Jauss a la obra *Iphigénie*, de Goethe, que es una respuesta a la *Iphigénie* de Racine —*De la Ifigenia de Racine a la de Goethe*, de 1975—. Sobre la metodología también se puede confrontar OTTEN, M., *Sémiologie de la lecture*, en DELCROIX, M.-HALLYN, F., *Introduction aux études littéraires*, pp. 340-384.
80. El texto bíblico y otras aplicaciones o interpretaciones sobre éste, anteriores a la época del autor que estudiemos en cada momento y que, presuntamente, también ha conocido.
81. Tratándose de éstos, será más fácil que se haya adoptado el sentido que ellos hayan propuesto antes que el de otros autores menores.
82. En otras palabras, veremos en este apartado la tradición en la que ha entrado una interpretación o a la que se ha opuesto.
83. A la hora de seleccionar los textos objeto de estudio, podemos hacer una primera división sencilla: los que reciben e interpretan directamente el texto evangélico —comentarios a la Sagrada Escritura, principalmente—, y el uso que de esos textos se hace en otro tipo de obras, como ejemplo, para aclaración, etc. —principalmente en homilías sobre todo tipo de temas, aunque también en obras más doctrinales—. Ambos tipos de obras nos interesan. Normalmente la exégesis directa del texto será una explicación de su contenido, de su núcleo de mensaje, basada principalmente en un horizonte de expectativas intraliterario. Los usos, aplicaciones o actualizaciones del texto estarán más bañados del horizonte extraliterario.
84. Cfr. JEDIN, H., *Manual de historia de la Iglesia*, I, p. 343.
85. Cfr. *ibidem*, I, pp. 344-346.
86. Cfr. EUSEBIO, *Historia Eclesiástica*, VI, 14, 11.
87. De Cesárea, la ciudad donde fundó su escuela, saldrán, por ejemplo, figuras tan destacadas como la de Eusebio y los tres Capadocios. Sobre la vida de Orígenes cfr., por ejemplo, CROUZEL, H., *Origène, Lethielleux-Culture et vérité*, Paris-Namur 1985, pp. 17-61.
88. Cfr. JEDIN, H., *Manual de historia de la Iglesia*, I, pp. 349-350; CROUZEL, H., *Origène*, pp. 63-78.
89. Cfr. ORIGENES, *Homélies sur S. Luc*, SCh 87, pp. 11-35.
90. Núcleo de su obra teológica es su trabajo sobre la Biblia, su esfuerzo por entenderla y aprovecharla para la recta fe y la verdadera piedad. JEDIN, H., *Manual de historia de la Iglesia*, I, p. 351.
91. No puede ignorarse su gran influencia, sobre todo, en lo relativo a la búsqueda de la perfección cristiana —su influjo en este campo se extendió también tanto al monacato oriental como al occidental, a este último sobre todo a través de San Ambrosio—. Fin último, para él, de la ascensión a la perfección es la semejanza con Dios —a esta semejanza fue llamado el hombre cuando Dios lo creó «a imagen suya»—, y el camino más seguro para este fin es la imitación o seguimiento de Cristo. Cfr. *ibidem*, pp. 352-353.
92. Cfr. HERMANIUK, M., *La Parabole Evangélique. Enquete exégétique et critique*, Desclée de Brouwer-Biblioteca Alfonsiniana, Bruges-Paris-Louvain 1947, p. 366.
93. Las parábolas no tienen como finalidad ni la justicia ni la misericordia divinas, tal y como son entendidas por los exegetas modernos. No son, sin más, una comparación simple, familiar, para ilustrar, explicar una doctrina elevada y difícil de comprender. *Ibidem*, pp. 443-444.

94. ORÍGENES, *Comentario a San Juan*, XIII, 46. Sobre su interpretación de la Escritura cfr. CROUZEL, H., *Origène*, pp. 91-120.
95. ORÍGENES, *Homilias sobre el Éxodo*, I, 4.
96. Cfr. JEDIN, H., *Manual de historia de la Iglesia*, I, p. 354.
97. Cfr. KISSINGER, W.S., *The Parables of Jesus. A History of Interpretation and Bibliography*, Scarecrow, Metuchen N.J. & London 1979, pp. 12-18.
98. Esta forma de concebir los sentidos de la Escritura se manifestará en su forma de hacer exégesis, tanto en sus obras filosóficas como en las más directamente bíblicas. Esto no quiere decir que simplemente le interese al alejandrino el sentido más elevado, según él, pues es también notorio el interés que pone en la edificación moral del oyente y cómo también se dedica al estudio de la letra y del sentido histórico de la Escritura. Cfr. OLIVAR, A., *La predicación cristiana antigua*, pp. 63-64. El pensamiento de Orígenes sobre este punto se encuentra en Περὶ ἀρχῶν, IV.
99. OLIVAR, A., *La predicación cristiana antigua*, pp. 64-65.
100. Cfr. HERMANIUK, M., *La Parabole Evangélique*, p. 448.
101. *Ibidem*, pp. 448-454.
102. Excepción hecha de lo ya visto sobre Tertuliano y Taciano en el apartado sobre San Ireneo.
103. Αἱ δὲ νηστεῖαι ὑμῶν μὴ ἔστωσαν μετὰ τῶν ὑποκριτῶν· νηστεύουσι γὰρ δευτέρᾳ σαββάτων καὶ πέμπτῃ. *Didajé*, VIII, 1; FP 3, p. 97.
104. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *El Pedagogo*, III, 92, 1; FP 5, p. 647. Cfr. también una cita de Lc 18, 14 en *Quis dives salvetur* 1, 3: «Pues a quien se exalta y magnifica, le ocurre recíprocamente la mudanza y caída en lo humilde, según enseña el oráculo divino».
105. Al igual que nos pasará con San Juan Crisóstomo, aunque aquí de una forma mucho más acusada, uno de los primeros problemas con los que nos enfrentamos al estudiar a Orígenes es el de la determinación de la autoría de las obras o fragmentos que se le atribuyen. Una relación exhaustiva de las citas de Orígenes sobre Lc 18, 9-14 ó sobre alguno de sus versículos la tenemos en *Biblia Patristica. Index de citations et allusions bibliques dans la littérature patristique*, III, *Origène*, CNRS, Paris 1980, p. 304.
106. CPG 1482.
107. CPG 1438.
108. CPG 1453.
109. CPG 1441.
110. CPG 1450.
111. CPG 1475.
112. CPG 1428.
113. CPG 1457.
114. CPG 1433.
115. Cfr. Lc 14, 11; 18, 14.
116. ORÍGENES, *De principiis*, III, 1, 12; SCh 268, pp. 68-77.
117. Cfr. la misma idea en San IRENEO, *Adversus haereses*, V, 2, 3.
118. ORBE, A., *Parábolas evangélicas en San Ireneo*, p. 275.
119. «Nunc vero quasi Deus —necessarium quippe habemus omnes bonitatem eius ob paenitentiam, et severitatem ob delicta— et benignus est et severus, et loquitur ad nos per prophetam dicens (Ier 3, 6): “Vidisti quid fecit mihi habitatio domus Israel? —Israel in praesenti pro iudaeorum populo accipe—. Abiit super omnem montem excelsum, et subiit usque ad omne lignum nemorosum”. Si consideres Pharisaeum ascendentem Templum cum superbia, et non percutientem pectus suum, neque mala

propria sentientem, quomodo dicat (Lc 18, 11-12): “*Gratias tibi ago, quia non sum ut caeteri homines, raptores, iniusti, adulteri, et sicut iste publicanus. Ieiuno bis in sabato, decimas do de substantia mea*”, vides quomodo ascendit super omnem montem excelsum, et inflammatus arrogantia ista praesumat». ORÍGENES, *Homillas sobre Jeremías*, IV, 4.

120. ORBE, A., *Parábolas evangélicas en San Ireneo*, p. 276.
121. ORÍGENES, *Homillas sobre San Juan*, VI, 123.
122. ORBE, A., *Parábolas evangélicas en San Ireneo*, pp. 276-277.
123. Este Salmo nos describe la actitud de súplica en la desgracia.
124. «Si videas eum qui peccavit non posse respicere in caelum sed curvato corpore demersoque in terram vultu non solum corporis sed et animae, et contorquentem sicut circulum collum suum, intellegis quomodo quis curvatur usque in finem. Si vero vis etiam per exempla cognoscere quomodo peccatis suis unusquisque curvetur, ita ut suspicere non possit nec in caelum elevare oculos suos: intueri illum publicanum, qui in evangelio ingressus templum et de longe stans nec audens levare oculos suos in caelum sed percutiens pectus suum et confitens peccata sua, dicebat: *Deus propitius esto mihi peccatori*. Huic nimirum convenit dicere quia: *Curvatus sum usque in finem et tota die contristatus ingrediebar* (Sal 37, 7). Hoc autem dicens, velut affectum ipsum et animum paenitentis exponit dicentis: ex quo peccavi numquam risi, numquam laetatus sum, numquam mihi ipsi aliquid iucunditatis indulsi sed semper in maerore fui, semper in paenitentia, semper in luctu». ORÍGENES, *Homillas sobre los Salmos*, 37, I, 5 (Sal 37, 6-7).
125. «*Afflictus sum et humiliatus sum valde* (Sal 37, 9). Festivitatibus Domini panem nos afflictionis (se refiere a la fiesta de los Ázimos; cfr. Dt 16, 3) edere iubemur et in ipsis festivitatibus dicitur ut humiliet homo animam suam: et cum festivas propitiacionis indicitur, dicitur: Humiliate animas vestras (cfr. Lv 23, 27). Quoniam ergo qui paenitet pro delictis suis seipsum affligit, humiliat, sicut et ille publicanus, de quo superius diximus, propterea et consequenter dicit in eo quod se ex corde paenitere cognoscit, obsecrans ne furore Domini arguatur neque ira eius corripiatur, ex hoc quo dicit: *Afflictus sum et humiliatus sum valde*. Non enim solum afflictus sum neque solum humiliatus sum, dicit, sed valde afflictus sum et valde humiliatus sum». ORÍGENES, *Homillas sobre los Salmos*, 37, I, 6.
126. ORÍGENES, *Homillas sobre San Juan*, XXVIII, 26-32.
127. Cfr. ORBE, A., *Parábolas evangélicas en San Ireneo*, p. 278.
128. *Ibidem*, p. 278: «Muchas veces aun los pecadores habrán de acercarse —por obligación— al templo y casa de Dios, adentrándose en la Iglesia, para afianzarse en la verdad (en la fe). Y tendrán que alzar confiadamente la vista hacia Dios, buscando ayuda en el Altísimo».
129. ORÍGENES, *Comentarios a las homillas sobre San Mateo*, 89: «(...) et quaeres si praeter adfectum orantis etiam ex loco orationis, in quo quis orat, fit oratio mundior et magis acceptabilior, secundum quod scriptum est: domus mea domus orationis vocabitur (...). Habet autem et his sensus quod iuste obiciatur his, qui non quomodo debent sic intellegunt, accipientes occasionem ut dicant proximo suo: “ne adpropinques mihi, quia mundus sum”, quod fecit et Phariseus ad publicanum longe stantem et pectus suum percutientem et dicentem: Domine, propitius esto mihi peccatoris. Mensurate ergo facere hoc debemus, ut nec cum indignis oremus propter honorem orationis —secundum eum qui dixit: *Si duo in vobis convenerint in idipsum, de omni re quamcumque petierint, fiet eis*—, nec inferiores spernamus nos praeponentes propter iactantiae casum —secundum eum qui dixit: *Qui se exaltat humiliabitur*—. Haec autem tractavimus propter quod dictum est: *Sedete hic, donec eo illuc orare*».

130. Cfr. *Homilias sobre los Salmos*, 37, II, 1 y *Homilia sobre la Epístola a Tito*; PG 14, 1306ab.
131. Los fariseos se apartan de los demás con arreglo a unas normas de pureza ajenas a la Iglesia, creadas por ellos mismos al margen de la ley; cierto es que, con mesura, podría uno apartarse de los indignos, pero eso no lleva a apartarse de todos los demás. Esta actitud la habían prolongado los encratitas entre los cristianos. Cfr. ORBE, A., *Parábolas evangélicas en San Ireneo*, pp. 279-281.
132. ORIGENES, *Comentarios al Cantar de los Cantares*, III, 2, 8; BP 1, pp. 235-236.
133. «(...) Excluditur, ergo omnis gloriatio, quae ex legis operibus venit. Et ut adhuc manifestius fiat quod dicimus, exemplum dabimus ex his, quae in evangelio scripta sunt, ubi *ascendit pharisaeus et publicanus ad templum Dei; et stans, inquit, Pharisaeus in medio, dicebat: Deus, gratias ago tibi, quoniam non sum sicut ceteri homines, raptores, iniusti, adulteri vel ut etiam publicanus iste. Ieiuno bis in sabbato, decimas do omnium, quae possideo*, et reliqua. Et haec fortassis vere dixerit, sed secundum Domini sententiam iactantiae morbo corruptus non descendit iustificatus de templo. Talis ergo gloriatio, quae veniebat ex operibus legis, excluditur, quia non habet humilitatem crucis Christi; in qua qui gloriatur, audi, qui dicit: *Mihi autem absit gloriari, nisi in cruce Domini mei Iesu Christi, per quem mihi mundus crucifixus est et ego mundo*. Vides apostolum non gloriantem super iustitia sua neque super ceteris virtutibus vel actibus suis, sed apertissime pronuntiantem et dicentem: *Qui gloriatur, in Domino gloriatur*». ORIGENES, *Comentarios a la epístola a los Romanos*, III, 9.
134. «Si la “ley de la fe” excluye todo título de gloria, la presencia de ésta es signo indicativo de la ausencia de aquélla. El fariseo de la parábola (Lc 18, 10-14) no bajó justificado del templo porque sus obras no procedían de la fe, sino de la Ley. Las acciones de las que presume el fariseo no atañen sólo a obligaciones de tipo legal propias de su condición de circunciso (ayunos, diezmos, etc.), sino a la conducta moral en relación con sus semejantes: no es ladrón, ni injusto, ni adúltero. Pues bien, admitiendo que todas estas cosas debieran ser contadas realmente (vere) en su haber, el fariseo no fue justificado. La presunción con que se atribuye a sí mismo sus “buenas” obras es claro exponente de que no estaban edificadas sobre el fundamento de la fe. A la actitud del fariseo opone la de Pablo, que no se gloria en ninguna de sus virtudes o actos buenos, porque no los aprecia como debidos a los *méritos propios*, sino a los de Cristo. El único motivo válido de gloria es el que procede de la misma fe, esto es, la cruz del Redentor. Por eso dice: *Qui gloriatur, in Domino gloriatur* (1 Co 1, 31). No tener la “humildad de la cruz de Cristo” equivale a no tener fe, puesto que la fe supone el reconocimiento del don. “Ensalzarse” (Lc 18, 14) es aquí arrogarse el mérito de la propia obra y “ser humillado” (*ibidem*) es no ser justificado por falta de fe, esa fe a la que es esencial la humildad». DÍAZ SÁNCHEZ-CID, J.R., *Justicia, pecado y filiación. Sobre el comentario de Orígenes a los Romanos*, Estudio teológico de San Ildefonso. Seminario Conciliar, Toledo 1991, pp. 165-166.
135. «Post haec docet nos apostolus non extolli adversus radicem vel fractos ramos Israelitas neque insultare eis, quia non nos radicem portamus, sed radix nos. *Non enim habemus, quod non accepimus. Si autem accepimus, quid gloriamur, quasi non accepimus?* Tum deinde quasi quibusdam impudentius insultantibus et dicentibus: *Si fracti sunt rami, bene; propter incredulitatem fracti sunt, ut ego insererer, qui credebam*. Hos ergo reprimens apostolus dicit: *Illi quidem per incredulitatem fracti sunt, et tu insertus es per fidem et in fide stas, sed memento, quia omnis qui se exaltat, humiliabitur*; et ideo *noli superbe sapere, noli alta et elata proloqui*. Quamvis enim in radice stes et bene stes, timeto tamen videns, quia et alii, quibus insultas, ibi steterunt, ubi et tu stas; et tu cum ibi non esses, ad olivae huius radicem aliunde transla-

- tus es, et possibile est etiam te peccare. Nam et hoc ipso, quod superbis et exaltaris, iam peccas; et scito, quoniam *si Deus naturalibus ramis non pepercit, nec tibi parce»*. ORIGENES, *Comentarios a la epístola a los Romanos*, VIII, 11.
136. «Post haec vero iste, qui superbit et insultat lapsis, altioribus ab apostolo sensibus humilitatis imbuitur; et dicitur ad eum: *Tu qui haec dicis, vide bonitatem et severitatem Dei*; et cum vides severitatem eius erga defractus ramos, metuendum tibi est, ne forte et tu, dum superbis et insultas lapsis, severitatem Dei, quae peccatores perurget, incurras ipse peccando». *Ibidem*.
137. ORIGENES, *Homilias sobre Ezequiel*, IX, 2; CTP 67, p. 155.
138. *Ibidem*, p. 154.
139. Cfr. *ibidem*, pp. 155-156.
140. ORIGENES, *Contra Celso*, III, 64; BAC, Madrid 1967, p. 226.
141. La obra de San Ireneo, estudiada en otro apartado de la tesis, se plantea desde un horizonte de expectativas extraliterario relativamente sencillo de analizar: la apologética —confirmar la verdadera fe— y la lucha frente a las herejías —rebatir los errores—. Así, frente a los gnósticos, recibe la parábola del fariseo y el publicano dentro del horizonte intraliterario de una regla de fe y de la convicción de la íntima unidad entre Antiguo y Nuevo Testamento. De la fusión de estos dos horizontes extrae el sentido del texto bíblico: *la oración humilde es la que atrae la justicia divina*, que juzga lo interior. En el contexto de las preocupaciones de aquel tiempo, San Ireneo explicita más el contenido de Lc 18, 9-14 para rebatir las tesis de los gnósticos: hay un solo Dios, hay una sola justicia divina; el publicano reza al mismo Dios que el fariseo y es justificado por el mismo Cristo.

ÍNDICE DEL EXCERPTUM

PRESENTACIÓN	11
ÍNDICE DE LA TESIS	13
BIBLIOGRAFÍA DE LA TESIS	17
TABLA DE ABREVIATURAS	27
EL FARISEO Y EL PUBLICANO (Lc 18, 9-14). ESCRITURA Y TRADICIÓN, UN EJEMPLO	29
1. INTRODUCCIÓN	29
1.1. La Sagrada Escritura como texto a interpretar	29
1.2. La hermenéutica bíblica de Paul Ricoeur	33
1.3. La crítica literaria contemporánea. H.R. Jauss	36
1.4. La lectura de la Biblia en la Iglesia	36
2. ANÁLISIS SEMIÓTICO DE LC 18, 9-14	37
3. ANÁLISIS NARRATIVO DE LC 18, 9-14	42
3.1. Análisis de la «historia»	43
3.2. Análisis del «discurso»	44
3.3. Conclusiones del análisis narrativo	48
4. LA ESTÉTICA DE LA RECEPCIÓN	49
4.1. Introducción	49
4.2. Las fuentes de la estética de la recepción	50
4.3. La estética de la recepción de Hans Robert Jauss	52
4.4. La recepción de la Sagrada Escritura en la Iglesia	55
4.5. Protocolo de trabajo	56
5. LA RECEPCIÓN EN ORÍGENES (C. 185-C. 253)	57
5.1. Horizonte de expectativas extraliterario	58
5.2. Horizonte de expectativas intraliterario	59
5.3. La recepción de la parábola en Orígenes	61
5.4. Conclusiones	69
NOTAS	73

