

AGUSTIN DEL AGUA *

INTERPRETACION DEL NUEVO TESTAMENTO Y METODOS

La exégesis bíblica se comprende a sí misma como el modo científico de ocuparse de la Sagrada Escritura. Como tarea científica de enfocar la lectura de las Escrituras, lleva consigo lo característico de la lectura científica de textos. Con la ayuda, pues, de métodos y procedimientos científicos, la exégesis trata de establecer, con el mayor rigor posible, el sentido del texto y lograr una plausibilidad de los resultados. Trata de responder a las dificultades específicas que acarrea la comprensión del texto bíblico por tratarse de un documento de índole histórica. Por ello,

* Agustín del Agua nació en 1947. Tras iniciar su formación en el Seminario de Valladolid, cursó estudios de Teología en la Universidad Pontificia Comillas, en Comillas (Santander) y Madrid, siendo Licenciado en 1970. Hizo sus estudios de Sagrada Escritura en el Pontificio Instituto Bíblico de Roma, obteniendo la Licenciatura en Ciencias Bíblicas en 1974. Se doctoró en 1979, en la Universidad Pontificia Comillas, con la tesis *Evangelizar el Reino de Dios. Estudio redaccional del concepto lucano de Basileia*. Asimismo, cursó estudios en el área de Filología Bíblica Trilingüe en la Universidad Complutense de Madrid, obteniendo el grado de Licenciado en 1980 y el Doctorado en 1984. Es miembro de la «New Testament Studies Society» (1988) y de la «New York Academy of Sciences» (1995). Como exegeta del NT, se ha especializado en el derás del NT, campo en que ha publicado numerosos trabajos; en la actualidad prepara la segunda edición de la obra *El método derásico y la exégesis del NT*. Investiga y enseña en la Universidad San Pablo CEU de Madrid.

la exégesis habrá de ser siempre histórica y crítica frente a la lectura ingenua o simplista del texto¹.

Al propio tiempo, quien reconoce la vinculación entre Biblia e Iglesia sabe que el verdadero sentido de un texto como Palabra de Dios lo determina, para el lector creyente, no el juicio hipotético de los científicos, sino el Señor que viene y nos habla en la Iglesia. De ahí que también haya otras formas de lectura que están justificadas y son necesarias: la lectura personal y espontánea de la Escritura, la Palabra de Dios en la liturgia y en la predicación eclesial, la lectura y comentario de la Biblia en grupo, así como el estudio práctico de la Escritura. Al exégeta se le asigna, pues, una —no la única— competencia en la interpretación de la Escritura. Como servidor de la Palabra, ayuda, dentro del marco de su propia disciplina, a entender y transmitir hoy la Palabra².

Este estudio pretende hacer una aportación, en el campo de la ciencia bíblica, a la *aplicación integradora* de los distintos métodos científicos en el estudio académico del NT, tratando de evitar tanto la atomización o aislamiento de cada uno de los métodos como la pura investigación formal de los textos bíblicos. Si, como siempre se ha dicho, el texto rige al método, es la comprensión del texto mismo la que está exigiendo la aplicación integradora de los diversos métodos. Dicha integración ha de ser también muy consciente de que los métodos no son recursos que hayan de aplicarse mecánicamente en orden a la captación del sentido del texto. Los métodos señalan la dirección en que hay que reunir observaciones relativas al texto con el fin de desvelar, de la forma más adecuada, el sentido del mismo.

El documento de la Pontificia Comisión Bíblica (PCB), *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* (1993), al tiempo que un reconocimiento de la aportación de los distintos métodos y acercamientos³ a la interpretación del texto bíblico, ha supuesto un estímulo para proseguir

¹ Cf. W. EGGER, *Lecturas del Nuevo Testamento. Metodología lingüística histórico-crítica* (Estella [Navarra] 1990), 21.

² PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* (1993), IV. Cf. W. EGGER, *Lecturas del Nuevo Testamento*, o.c., 21; J. KREMER, *Kein Wort Gottes ohne Menschen Wort. Überlegungen zur «Jahr mit der Bibel 1992»*: Stimmen der Zeit 210 (1992) 75-90; trad. española: *No hay Palabra de Dios sin palabra humana*: Seleccion de Teología 34 (1995) 247-257, 255.

³ PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*. «Por “método exegético” comprendemos un conjunto de procedimientos científicos puestos en acción para explicar los textos. Hablamos de “acercamiento” cuando se trata de una búsqueda orientada según un punto de vista particular» [Introducción. B) La finalidad de este documento, nota 1].

la aplicación de los mismos en el trabajo exegético, porque «todos los métodos pertinentes de interpretación de los textos están capacitados para contribuir a la exégesis de la Biblia»⁴. Ninguno de ellos tiene la exclusiva. De ahí el obligado reconocimiento de que «la tarea exegética es demasiado vasta como para poder ser realizada por un sólo individuo»⁵.

I. INTEGRACION DE METODO HISTORICO-CRITICO Y METODO DERASICO

1. EL MÉTODO HISTÓRICO-CRÍTICO

Cualquier consideración crítica acerca de la aplicación integrada de los métodos tiene que empezar por el llamado método histórico-crítico⁶, que, abarcando en realidad toda una serie de aproximaciones diversas al texto, ha tratado de reconstruir lo más fielmente posible la vida y palabras exactas de Jesús por medio del análisis científico más riguroso. Así, el método comienza con *cuestiones preliminares*, como son: el autor del texto, fecha y lugar de composición, unidad del mismo, ocasión y objeto del escrito, su dependencia literaria, plan y contenidos. La *crítica textual* trata de determinar el texto más antiguo y los mejores manuscritos de los diferentes libros bíblicos, así como a qué familia de textos o tradiciones de textos pertenecen. El *análisis filológico* —la PCB habla aquí de «lingüístico»— consiste en el estudio de los aspectos gramaticales y sintácticos, para descubrir el significado de las palabras y frases en medio de las sentencias del texto. Otra parte del análisis filológico es el de la «crítica literaria», en realidad *crítica de la fuente* (*source criticism*), que implica la determinación del comienzo y final de las unidades textuales, así como su coherencia interna. Asimismo, la «crítica del género», que trata de identificar e individuar la forma literaria de una unidad textual, sus rasgos y su *Sitz im Leben*, y que puede abarcar también la historia de la distinta configuración de dicha forma o género (*Formgeschichte*). Otra característica del análisis filológico es la «crítica de la redacción», que se concentra en el estudio de las modificaciones de textos tradicionales, cuando han sido reeditados o redactados

⁴ Ibid., III.C.1.

⁵ Ibid., II.C.2.

⁶ Ibid., I.A.1-4.

(recontados) por un autor bíblico en orden a la composición de su obra⁷.

Una traducción fiel a la realidad y una exposición fundada del texto bíblico apenas es hoy posible sin hacer referencia a la exégesis histórico-crítica⁸. El que pretenda seguir empeñado en una lectura «a la letra» es que no ha entendido todavía que los evangelistas, no menos que los narradores del AT, no dudaron en echar mano incluso de los relatos de ficción en forma de historia (historiografía creadora), cuando con ello podían aportar luz al significado de la «auténtica historia», que ciertamente estaba en el fondo, pero que escapaba a una comprensión inmediata y superficial. Sin embargo, un texto no puede explicarse sólo desde su génesis, por las fases por las que debió de pasar (diacronía), porque, además de no captar su mensaje adecuadamente, no se toma en consideración su estadio final conjunto. Su uso exclusivo ha llevado a olvidar la dimensión hermenéutica del arte narrativo de los textos bíblicos o, al interesarse sólo por el sentido histórico del texto, se ha olvidado de la actualización de su mensaje religioso. Hoy, por otra parte, la pretensión de objetividad absoluta tampoco es reclamada para sí por la propia ciencia. Por todo ello, a este método diacrónico clásico han venido a añadirse, en tiempos recientes, numerosos impulsos nuevos procedentes de las modernas ciencias del lenguaje, en razón de que la reconstrucción de la génesis histórica del texto tiene que ver con fenómenos de tipo lingüístico, como son: la lingüística textual, el estructuralismo, la semántica y la pragmática. Estas últimas aportaciones se han esforzado por entender el texto en su aspecto diacrónico, y «sirven de complemento a los procedimientos histórico-críticos, convirtiendo la observación de los fenómenos textuales en una etapa explícita del análisis de textos y continuando el proceso de formalización de los textos comenzado ya en la historia de las formas»⁹.

⁷ Cf. J. A. FITZMYER, *The Biblical Commission's Document: «The Interpretation of the Bible in the Church»*. *Text and Commentary* (Pontificio Instituto Bíblico, Roma 1995), 26-44. El autor recoge amplia bibliografía puesta al día en sus notas acerca del método histórico-crítico.

⁸ PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, I.A, considera la aplicación del método histórico-crítico de «indispensable».

⁹ W. EGGER, *Lecturas del Nuevo Testamento*, o.c., 22.

2. RECURSO A LAS TRADICIONES JUDÍAS DE INTERPRETACIÓN Y MÉTODO DERÁSICO

La pretendida aplicación integradora de los métodos exegéticos al NT no puede separar el método histórico-crítico, tal como se aplica en el estudio científico general de textos antiguos (su alcance histórico y proceso histórico de producción), del calificado por la PCB como «recurso a las tradiciones judías de interpretación»¹⁰. Si «los autores eran conscientes de escribir en una tradición antes que en una determinada forma literaria»¹¹, se hace preciso indagar el origen de la forma (o patrón literario), así como la historia de la misma en los distintos contextos literarios (y su consiguiente enriquecimiento semántico en las distintas tradiciones en que aparece), etc., en un mundo de pensamiento con peculiaridades inalienables, a saber, el mundo del *midrás/derás*, cuyas raíces se hunden en el seno de la tradición del AT. A este propósito, no hay que olvidar que el NT heredó una Biblia interpretada. Dicha tradición (o tradiciones) interpretativa es el auténtico eslabón entre AT y NT, de ahí la necesidad de su atenta investigación por constituir el medio intelectual de la expresión primera del cristianismo.

La PCB no emplea, pues, la designación «método derásico», sino que se limita a incluir entre los «acercamientos basados sobre la Tradición»¹² lo que formula, como ya se dijo, como «el recurso a las tradiciones judías de interpretación»¹³. Sin embargo, y dado que métodos histórico-críticos hay muchos, entendemos que sería más exacto hablar de *método derásico*, porque éste es, al fin y al cabo, el tipo de método histórico-crítico aplicable a la inmensa mayoría de las formas literarias —y a las formas de pensamiento— que aparecen en los libros del NT, sin que ello tenga que suponer confundir ambos métodos. A este respecto, no cabe olvidar que el *derás* parte del principio del sentido inagotable de la Biblia, por lo que los autores del NT eran conscientes de estar superando en su exégesis el sentido histórico-literal del texto del AT. Por otra parte, la aplicación de criterios occidentales modernos a los textos bíblicos no siempre ha logrado entender lo más característico de los mismos.

¹⁰ PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, «El recurso a las tradiciones judías de interpretación», I.C.2.

¹¹ R. LE DÉAUT, *Apropos a Definition of Midrash*: Interpretation 25 (1971) 270.

¹² PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, I.C.

¹³ *Ibid.*, I.C.2.

El AT cumplió para los cristianos una función capital; les sirvió para interpretar como *kerygma* el *hecho* central de la muerte y resurrección de Cristo, además de proporcionar los títulos mesiánicos, las trasposiciones cristológicas de nombres y representaciones de Dios, los símbolos, imágenes, conceptos, géneros literarios, formas de expresión y pensamiento, etc., necesarias para la primera inculturación cristiana. El cristianismo realizó una trasposición semántica del sentido histórico del AT, tarea que llevó a cabo valiéndose del beneficio de los principios y procedimientos propios del derás. Dicha tradición derásica es el marco adecuado para el análisis histórico-crítico de las formas del NT.

De hecho, en la investigación del NT se ha producido un cambio de rumbo que está provocando «una revisión de los orígenes del cristianismo y su literatura sagrada»¹⁴. Esta línea de estudio ha abierto, en efecto, caminos nuevos para la exégesis del NT, a veces olvidados por las corrientes y métodos histórico-críticos, que están ofreciendo cauces más adecuados para la explicación de múltiples fenómenos de concurrencia entre el acervo cultural judío de lengua hebrea, aramea y griega e ideas y características lingüísticas de la literatura cristiana primitiva, cuyos orígenes se han querido buscar durante mucho tiempo en fuentes y ambientes helenísticos no judíos. Hoy se reconoce, en todo caso, una mayor influencia y valor al trasfondo veterotestamentario y judío del NT. La vieja cuestión de «judaísmo» y/o «helenismo» como dos magnitudes e influjos antagónicos se plantea ahora de otro modo, a saber, el de la especificidad de cada uno de los dos influjos. A este respecto, reconociendo que el judaísmo de la época del NT estaba profundamente helenizado, se comprueba que el contacto con la cultura helenística no produjo un sincretismo del pensamiento judío; éste, más bien, se inculturó, permaneciendo siempre fiel a sus tradiciones internas¹⁵. Por eso, «decir que la exégesis rabínica dependía fundamentalmente de las tendencias existentes en la retórica contemporánea greco-romana o entre los gra-

¹⁴ D. MILLER y P. MILLER, *The Gospel of Mark as Midrash on earlier Jewish and New Testament Literature* (Lewiston-Queenston-Lampeter 1990), X.

¹⁵ Para una visión panorámica actualizada de los estudios acerca de «helenismo, judaísmo y cristianismo» y sobre la helenización del judaísmo, cf. J. TREBOLLE BARRERA, *La Biblia judía y la Biblia cristiana. Introducción a la historia de la Biblia* (Madrid 1993), 31-47 (bibliografía en 38-41 y 45-47). «La balanza de los estudios de los orígenes del cristianismo se ha inclinado hacia un contexto más semítico y más cercano a la tradición judía. El punto de comparación se ha desplazado del mundo helenístico pagano al más reducido del judaísmo helenístico. Este constituyó el primer cauce de difusión del cristianismo y fue, al mismo tiempo, el cauce por el que entraron en el cristianismo los primeros influjos procedentes del paganismo» (34).

máticos alejandrinos, es confundir corrientes ecuménicas de estudio del texto con el cultivo interno judío de tradiciones nativas de interpretación preexistentes»¹⁶. De ahí que el punto de comparación se haya desplazado del mundo helenístico pagano al más concreto del judaísmo helenístico¹⁷.

3. CLASIFICACIÓN DE LAS FORMAS O PATRONES LITERARIOS DESDE LA INTEGRACIÓN DE LOS MÉTODOS

Como es bien sabido, la crítica de las formas parte de la premisa de que los evangelios están compuestos de pequeñas perícopas que circulaban como unidades separadas en las comunidades cristianas primitivas antes de que se escribieran los evangelios. La crítica de las formas se ocupa de las formas o patrones de estas unidades narrativas y «logia» y de las razones por las que se han conservado en los evangelios. Sin tratar de ser exhaustivos, destacamos aquí algunas de estas formas literarias de los evangelios, con el único fin de calibrar lo que supone su estudio en un medio helenístico pagano y en un medio judío, así como a mostrar el valor de auténtico método histórico-crítico que posee el método derásico. Con ello se contribuirá también a mostrar un aspecto del variado recurso derásico cristiano a la tradición del AT que se encuentra en los evangelios, aspecto que habrá de completarse después con cuanto se dice del recurso al AT a propósito del «análisis narrativo». Limitándonos, pues, a algunas *formas literarias* del material propio de los evangelios, presentamos algunos ejemplos del material discursivo y narrativo de los mismos¹⁸.

A) *Formas o patrones narrativos*

El llamado «evangelio de la infancia», según Mt 1-2, presenta el recurso a un *patrón narrativo veterotestamentario de naturaleza biográfica*, esto es, el relato bíblico (Ex) y aggádico (Fl. Josefo; Ps. Filón) de la in-

¹⁶ M. FISHBANE, «Inner Biblical Exegesis: Types and Strategies of Interpretation in Ancient Israel», en G. H. HARTMAN y S. BUDICK (eds.), *Midrash and Literature* (New Haven-London 1986), 19-37, 20.

¹⁷ Cf. P. BORG, *Early Christianity and Hellenistic Judaism* (Edinburgh 1996).

¹⁸ Cf. PH. VIELHAUER, *Geschichte der Urchristlichen Literatur. Einleitung in das Neue Testament, die Apokryphen und die Apostolischen Väter* (Berlin-New York 1975), 291ss.

fancia de Moisés, como forma o patrón básico por el que discurre el «relato» de la infancia de Jesús según el primer evangelista, junto a otras tradiciones del AT pertenecientes al mesianismo davídico¹⁹. Asimismo, el relato de Lc 1-2, aún en la hipótesis de que hiciera uso de la técnica retórica de la *mimesis* y hubiera que calificarlo literariamente como una especie de «historiografía imitativa»²⁰, también recurre a patrones veterotestamentarios de índole biográfica, a saber, los relatos de la concepción y nacimiento de Ismael, Isaac, Sansón y Samuel, junto a otras tradiciones mesiánicas y de otra índole. En ambos casos (Mt y Lc) estamos ante exégesis tipológica de naturaleza biográfica, aunque por procedimientos hermenéuticos diversos²¹.

El relato de la visión de Jesús subsiguiente a su Bautismo (Mc 1,9-11 par) es en realidad la *escenificación derásica de una profesión de fe cristiana*, vinculada al «comienzo» del evangelio («... comenzando desde el bautismo de Juan hasta el día en que fue elevado a los cielos», Hch 1,22), una vez que la comunidad remontó la entronización mesiánica (cf. Hch 2,36) y presentó la vida de Jesús a la luz de este acontecimiento. La escenificación presenta una *forma literaria compuesta* de motivos apocalípticos (visión, subir-bajar, «en forma de», voz celeste); la interpretación de la escenografía, en forma de declaración interpretativa, es, a su vez, una confesión cristológica de Jesús a base de motivos mesiánicos de la tradición del AT presentados en forma de *peshet*. En abierto contraste con todo ello, R. Bultmann afirmaba en su día que dicho relato «tenía que ser descrito como leyenda (*Legende*)»²². Y por leyenda entiende: «los pasajes narrativos de la tradición que no son propiamente relatos de milagros ni poseen ciertamente carácter histórico, sino religioso edificante»²³.

La *tentación* de Jesús en el desierto, según el «relato» de Q (Mt 4,1-11; Lc 4,113), que discurre sobre el patrón narrativo de las tres tentaciones sufridas por Israel en el desierto (éxodo), tal como las describe la tradi-

¹⁹ Cf. A. DEL AGUA, *Los evangelios de la infancia: ¿verdad histórica o verdad teológica?*: Razón y Fe 230 (1994) 381-399.

²⁰ E. BURROWS, *The Gospel of the Infancy and Other Biblical Essays* (London 1940), 1-58. Cf. J. A. FITZMYER, *El evangelio según Lucas*, II (Madrid 1987), 95.

²¹ M. FISHBANE, *Biblical Interpretation in Ancient Israel* (New York: Oxford University Press 1985). «La exégesis tipológica es así no una revelación de un *sensus plenior* del texto, a la manera de otras formas de exégesis intrabíblica. Es más bien una revelación de la plenitud y acciones misteriosas de la actividad divina en la historia» (352).

²² R. BULTMANN, *Die Geschichte der Synoptischen Tradition* (Göttingen 1970, 8.^a ed.), 263-270.

²³ *Ibid.*, 260.

ción deuteronomista, entra también en los procedimientos de *historiografía creadora* del derás narrativo cristiano. A diferencia del pueblo de Israel que cayó en las pruebas, Jesús (que como personalidad corporativa²⁴, el Mesías, incluye a todo el nuevo pueblo de Dios) salió victorioso. La exégesis tipológica cristiana de naturaleza histórica relaciona, de nuevo, el pasado con el presente en términos de correspondencia histórica y gradación en que la prefiguración ordenada por Dios halla un complemento en los siguientes acontecimientos más relevantes.

El *logion* del «pequeño rebaño» en Lc 12,32 refleja la forma o patrón histórico salvífico «dar el Reino» (δοῦναι ὑμῖν τὴν βασιλείαν) que procede de la literatura apocalíptica, Dn 7,27 LXX: «καὶ τὴν βασιλείαν... ἔδοκε λαῷ ἁγίῳ»; Teodoción: «καὶ ἡ ἐξουσία... ἐδόθη ἁγίοις ἰψίστου». Mediante trasposición derásica directa (estilo *peshet*: «a vosotros» - ὑμῖν) a la comunidad cristiana de dicha tradición apocalíptica, el evangelista expresa en ella, a pesar de ser pequeño *rebaño* (ποιμνιον, símbolo de la condición histórico-salvífica de Israel como «pueblo de Dios») ²⁵, el cumplimiento de la dignidad escatológica de pueblo de Dios de los tiempos mesiánicos (cf. Mt 21,43) o Reino de los fieles del Altísimo ²⁶.

B) Formas o patrones discursivos

Entre las formas o patrones literarios del NT, procedentes sin duda de la tradición veterotestamentaria, se hallan también los discursos programáticos y discursos de adiós. Entre los primeros, destacamos el de Mt 5-7, y, entre los segundos, el de Jn 13-17.

De los cinco grandes *discursos narrados* de que consta el evangelio de Mateo, el primero es reconocido por los exégetas como el *discurso programático* (Mt 5-7), en estricto paralelismo tipológico con la escenificación que, según la tradición, acompañó en el Sinaí el don de la ley otorgado por Yahveh a Israel. La cristología narrativa (discurso narrado o «relato de palabras») comienza, sin embargo, ya en las bienaventuranzas (el *exordio* del discurso: 5,3-16) «caracterizando» a Jesús como el «heraldo» mesiánico de buenas noticias (*mebasser* - εὐαγγελιζομένος)

²⁴ Cf. E. E. ELLIS, «Biblical Interpretation in the New Testament Church», en M. J. MULDER (ed.), *Mikra. Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity* (Assen/Maastricht-Minneapolis 1990), 691-725, 716-720.

²⁵ Cf. H. GOLDSTEIN, «Poimnion», en H. BALZ y G. SCHNEIDER (eds.), *Exegetical Dictionary of the New Testament*, III (Grand Rapids, Mi. 1993), 127s.

²⁶ Cf. W. PESCH, *Zur Formgeschichte und Exegese von Lk 12,32*; Bib 41 (1960) 25-40.

que, *cumpliendo* dicha tradición mesiánica, proclama la llegada del «Reino de Dios» como buenas noticias para los pobres, perseguidos, etc. (Is 61,1-2; 52,7, y TgIs 40,9; TgIs 52,7; 11QMelch; cf. Lc 4,18s), mensaje fundado en la concepción gratuita y misericordiosa de la salvación escatológica de Dios. Por ello, a continuación, el narrador propone al lector la revelación plena de la ley (5,17) en la *halakah* escatológica que Cristo propone en forma de antítesis (5,21-48), así como una mejor justicia (5,20) que la del legalismo de escribas y fariseos (6,1-18 y 6,19-7,20).

Asimismo, el discurso (o discursos) de la cena en el evangelio de Jn (Jn 13-17) están escritos también a partir de un patrón literario del AT, el discurso de adiós²⁷, forma literaria que cuenta con una amplia tradición tanto en la Biblia (p. ej., Gn 49; Dt 33; 1 M 2,49-70) como en los apócrifos (p. ej., *VidAdEv* 49-50; *1 Hen* 39,10-12; 94,1-11). A partir de la escenificación de la cristología del Siervo en el lavatorio de pies (13,2-15), el evangelista —que no ofrece relato de la institución de la Eucaristía— da a entender de forma oculta la Eucaristía. La entrega total de Jesús en la cruz sella la Nueva Alianza con la Iglesia, tema que es desarrollado en los diversos discursos (el mandamiento nuevo, 13,31ss.; la vid, 15,1ss., etc.).

4. EL RELATO DE LA «TRANSFIGURACIÓN DE JESÚS» ESTUDIADO DESDE EL MEDIO HELENÍSTICO Y DESDE EL MEDIO JUDÍO

Con el único fin de hacer que esta contribución al estudio de los métodos sea lo más práctica posible, se han escogido, a modo de ejemplo, dos estudios recientes acerca del relato de la transfiguración (Mc 9,2-8 par), por considerar que se trata de un pasaje muy significativo en los relatos evangélicos y cuya interpretación está vinculada decisivamente al patrón narrativo de base que se suponga; uno, de D. Zeller (1996)²⁸, sobre un supuesto trasfondo helenístico, y, otro, del autor de este estudio (1993)²⁹, sobre trasfondo judío. Todo ello vendrá a con-

²⁷ Cf. E. CORTÉS, *Los discursos de adiós de Gn 49 a Jn 13-17* (Barcelona 1976); R. TREVIANO ETCHERRÍA, *Orígenes del cristianismo. El trasfondo judío del cristianismo primitivo* (Salamanca 1995), 228s.

²⁸ D. ZELLER, «La métamorphose de Jésus comme épiphanie (Mc 9,2-8)», en A. MARCHADOUR (ed.), *L'évangile exploré. Mélanges offerts à Simon Légasse* (Paris 1996), 167-186.

²⁹ A. DEL AGUA, *The Narrative of the Transfiguration as a derashic Scenification of a Faith Confession (Mark 9,2-8 par)*: NTS 39 (1993) 340-354.

crítico y el método derásico, así como que este último es también en realidad un método histórico-crítico.

A) *D. Zeller: la transfiguración como «el momento de una epifanía divina»*

Desde el punto de vista histórico-crítico, Zeller, haciendo mención expresa de R. Reitzenstein³⁰ —que reconocía en la transfiguración la terminología de los cultos místéricos helenísticos—, se sitúa en la perspectiva de la «escuela de la historia de las religiones». La razón cree encontrarla el autor en la *metamorfosis* descrita en Mc 9,2c que, a diferencia del resto de los motivos que indican un claro trasfondo veterotestamentario y judío (Ex 34 y 24), resulta algo extraño tanto en lo que se refiere al término en sí como a la realidad que con él se describe³¹. Asimismo, lejos de ver en los paralelos de Mt y Lc (éste elimina toda referencia a una metamorfosis) una explicitación de la referencia marcada al rostro resplandeciente de Moisés (Ex 34,29), afirma que ambos introducen un elemento nuevo. A este respecto, se echa de menos en el estudio de Zeller una consideración detenida de la *metamorfosis* a la luz de la expresión marcada ἐν ἑτέρῳ μορφῇ, que, en el contexto donde aparece, hace referencia clara a la resurrección (Mc 16,12: «después de esto, se apareció, *bajo otra figura*, a dos de ellos cuando iban de camino a una aldea») y que el autor se limita sólo a rechazar, sin razonar, en una nota a pie de página³².

Zeller, siguiendo a M. Dibelius³³ —que cree ver en la transfiguración de Jesús la mejor expresión del mito de Cristo—, propone considerar la transfiguración como *el momento de una epifanía divina*³⁴, patrón pagano procedente de las concepciones mitológicas del helenismo referentes a la aparición de dioses en forma humana. Indagando en ese contexto, constata que «al final de una “epifanía oculta”, cuando los dioses se disfrazan de una forma mortal, se encuentra con frecuencia una escena en que se hacen reconocer por un signo»³⁵, de lo que concluye que «el ele-

³⁰ R. REITZENSTEIN, *Die Hellenistischen Mysterienreligionen* (Darmstadt 1980, 4.^a ed. reimp.), 262-265.

³¹ D. ZELLER, *La métamorphose de Jésus*, a.c.,168.

³² *Ibid.*, nota 15.

³³ M. DIBELIUS, *Die Formgeschichte des Evangeliums* (Tübingen 1971, 6.^a ed.), 275-279; trad. española: *La historia de las formas evangélicas* (Valencia 1984), 264ss.

³⁴ D. ZELLER, *La métamorphose de Jésus*, a.c.,171.

³⁵ *Ibid.*, 179.

que se hacen reconocer por un signo»³⁵, de lo que concluye que «el elemento helenístico que consiste en una identificación por metamorfosis se infiltra en los textos de carácter sincrético próximos al NT»³⁶. Así, afirma que «es probable que en Mc la transfiguración desempeñe el mismo papel que en las epifanías helenísticas... Esto no quiere decir que haya que ver aquí la exposición de un «mito de Cristo» en su forma completa, es suficiente que Jesús muestre por un momento el reverso de su existencia terrestre»³⁷. El propio Zeller tiene, sin embargo, que reconocer «que un rasgo distingue la transfiguración de Jesús de las revelaciones por las que se completan las epifanías: es que el fenómeno no significa la vuelta a la patria celeste, sino que dura sólo un poco de tiempo. Esto, en mi opinión, depende del hecho de que un modelo originalmente destinado a los dioses ha sido traspuesto a un hombre terrestre»³⁸. En este punto, Zeller cree ver también analogías con los *theioi andres*. Finalmente, concluye que «la transfiguración de Jesús hay que leerla, por tanto, como la epifanía de una deidad original en un hombre»³⁹, fenómeno en que, según el autor, «modelos paganos se hacen entrever aquí claramente»⁴⁰.

Por nuestra parte, creemos que el patrón de la metamorfosis tomado por Zeller de la hermenéutica peculiar de «la escuela de la historia de las religiones» (que busca el sentido de los acontecimientos del NT en la historia general de las religiones y no en la historia de la salvación de Israel), comprensible quizá en otro tiempo, resulta hoy poco aceptable como explicación de la transfiguración de Jesús. El método derásico permite descubrir, sin embargo, otro patrón narrativo distinto tras el relato de la transfiguración de Jesús.

B) *La transfiguración a la luz de la tradición del AT*

En nuestro estudio citado, dando por supuesto que el relato de la transfiguración (Mc 9,2-8 par) presenta una forma literaria compuesta (composición narrativa) a base de motivos diversos del AT, en especial de la tradición apocalíptica, entendemos que el compositor original tuvo a su disposición un midrás en torno a la gloria de Moisés, basado,

³⁶ Ibid., 180.

³⁷ Ibid., 180s.

³⁸ Ibid., 181.

³⁹ Ibid., 185.

⁴⁰ Ibid., 186.

Limitándonos aquí al motivo de la «metamorfosis» (μεταμορφοῦσθαι)⁴¹, ésta es, desde el punto de vista histórico-crítico, un patrón narrativo de índole biográfica que se retrotrae al rostro resplandeciente de Moisés, cuya faz reflejaba la gloria de Dios en su descenso del monte Sinaí (Ex 34,29). Dicho patrón está en sintonía con el conjunto de paralelos del Exodo establecidos por el narrador (el monte, seis días después, los tres personajes que acompañan a Moisés, la voz desde la nube...).

La trasposición a Jesús de dicho patrón literario, efectuada por el derás cristiano, pretende escenificar (historiografía creadora) en forma proléptica la gloria que Jesús alcanza con su resurrección de entre los muertos, en sintonía con la aplicación que la tradición apocalíptica había hecho de dicha tradición mosaica cuando, a partir de Dn 12, describía la gloria y esplendor de la resurrección de los justos, en el mundo futuro⁴².

Situado tras la confesión de Pedro (Mc 8,27-30), el pasaje de la transfiguración (9,2-8) quiere servir, en la secuencia del relato marcano, de confirmación y corrección de la misma (cf. Mc 8,31); la gloria de la resurrección llega para Jesús, el Mesías-Siervo, tras la pasión y la muerte, de ahí que sea inútil el intento de Pedro por retenerla antes de tiempo, tal como confirma la voz celeste en forma de *pesher* (Mc 9,7).

En consecuencia, el análisis histórico-crítico del patrón/modelo de la «metamorfosis» de Jesús nos lleva a la mentalidad hermenéutica peculiar del método derásico, y más concretamente a la tipología de índole biográfica, que expresó el sentido de los acontecimientos del NT a partir de los prototipos del AT. El método derásico aparece, pues, como el auténtico método histórico-crítico de la «metamorfosis» de Jesús.

II. ANALISIS NARRATIVO (*NARRATIVE CRITICISM*) Y MODELO NARRATIVO DERASICO

Dado que el estudio de los evangelios por secciones o unidades aisladas tiene que completarse con el estudio de los evangelios como relatos seguidos, se procede ahora a presentar el método de análisis narrativo y su integración en el modelo narrativo derásico.

⁴¹ A. DEL AGUA, *The Narrative of the Transfiguration...*, a.c., 347-349.

⁴² *Ibid.*, 347 en nota 31.

tos seguidos, se procede ahora a presentar el método de análisis narrativo y su integración en el modelo narrativo derásico.

1. MÉTODO DE ANÁLISIS NARRATIVO⁴³

En el presente, la crítica bíblica se aplica también a la naturaleza narrativa de los evangelios y, consiguientemente, a su forma final, no sólo al proceso diacrónico de su formación. H. Frei, en 1974, fue uno de los autores que con más éxito se decantó por la necesidad de ampliar la crítica bíblica a este nuevo campo⁴⁴. Los evangelios son relatos acerca de Jesús y no simples compilaciones del más variado material. Requieren ser leídos de principio a fin, no por secciones o unidades aisladas. El método histórico-crítico intentó explicar no los relatos en sí mismos, sino las circunstancias históricas en que se originaron. Se hacía necesario, por tanto, tomar en consideración su forma final y, para ello, aplicar a su investigación una crítica literaria más global y en perspectiva sincrónica.

«La crítica del relato (*Narrative Criticism*) es un método para interpretar las narraciones bíblicas con ayuda de la teoría literaria antigua y moderna. Se interesa por la narración bíblica, no como fuente histórica de algo que pueda haber en el texto, sino como un texto literario que puede ser analizado en términos literarios (trama, personajes, punto de vista, etc.), como otras obras literarias»⁴⁵. La crítica del relato tiende a considerar la narración como un todo interactivo, con armonías y tensiones que se desarrollan en el curso de la narración.

En este enfoque narrativo de los evangelios canónicos, como un nuevo capítulo del análisis crítico de los evangelios, destaca la aportación de las escuelas americanas que se agrupan en la llamada «crítica del relato» (*Narrative Criticism*)⁴⁶. En palabras de R. A. Culpepper, la «crítica del relato» parte del supuesto de que «las Escrituras tienen que ser es-

⁴³ PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, I.B.2.

⁴⁴ H. FREI, *The Eclipse of Biblical Narrative: A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics* (New Haven 1974).

⁴⁵ R. C. TANNEHILL, «Narrative Criticism», en R. J. COGGINS y J. L. HOULDEN (eds.), *A Dictionary of Biblical Interpretation* (London-Philadelphia 1990), 488.

⁴⁶ Para una introducción general al método de la «crítica del relato»: M. A. POWELL, *What is Narrative Criticism?* (Minneapolis 1990). Una síntesis de conjunto se encuentra en: R. C. TANNEHILL, «Narrative Criticism», en R. J. COGGINS y J. L. HOULDEN (eds.), *A Dictionary of Biblical Interpretation* (London-Philadelphia 1990), 488s. Otra bibliografía se indica en las notas siguientes.

tratado de aprender de los críticos seculares cómo ellos estudian la literatura narrativa»⁴⁷.

La «crítica del relato» supone, pues, una nueva aproximación crítica al texto de los evangelios. El cambio comienza a notarse en la pasada década de los ochenta, cuando se publican dos obras en torno al relato en Mc: *Mark as Story* (Rhoads y Michie⁴⁸, 1982; Best⁴⁹, 1983); una sobre Mt: *Matthew as Story* (Kinsbury⁵⁰, 1986); dos volúmenes sobre la narración lucana: *The Unity of Luke-Acts* (Tannehill⁵¹, 1986 y 1990), y otra sobre el relato en Jn: titulada *Anatomy of the Fourth Gospel* (Culpepper⁵², 1983). Cada una de estas obras, y un sinnúmero de libros y artículos menos conocidos, asumieron el desafío de considerar los evangelios y el libro de los Hechos de los Apóstoles desde su forma narrativa final, con el fin de poner de relieve su dinámica narrativa interna, olvidada por los métodos tradicionales. La historia que hay detrás de este nuevo paradigma crítico está hoy bien documentada⁵³. Los cimientos de la llamada «crítica del relato» en el NT se remontan a Erich Auerbach, que en 1946 publicó su influyente obra *Mimesis*⁵⁴, acerca del realismo en la narrativa. Su segundo capítulo, en que pondera el extraordinario realismo de la narrativa en Marcos, sirvió de acicate a los exégetas del NT para el estudio de los evangelios como obras narrativas.

⁴⁷ R. A. CULPEPPER, *Anatomy of the Fourth Gospel* (Philadelphia 1983), 10.

⁴⁸ D. RHOADS y D. MICHIE, *Mark as Story: An Introduction to the Narrative of a Gospel* (Philadelphia 1982).

⁴⁹ E. BEST, *Mark: The Gospel as Story* (Edinburgh 1983).

⁵⁰ J. D. KINSBURY, *Matthew as Story* (Philadelphia 1986).

⁵¹ R. C. TANNEHILL, *The Narrative Unity of Luke-Acts: A Literary Interpretation*, vol. 1: *The Gospel According to Luke* (Philadelphia 1986); *Id.*, *The Narrative Unity of Luke-Acts. A literary Interpretation*, vol. 2: *The Acts of the Apostles* (Minneapolis 1990). Posteriormente hay que añadir la obra de W. S. KURZ, *Reading Luke-Acts. Dynamics of Biblical Narrative* (Louisville, KY. 1993). También, J.-N. ALETTI, *L'art de raconter Jésus Christ. L'écriture narrative de l'évangile de Luc* (Paris 1989); trad. española: *El arte de contar a Jesucristo. Lectura narrativa del Evangelio de Lucas* (Salamanca 1992).

⁵² R. A. CULPEPPER, *Anatomy of the Fourth Gospel* (Philadelphia 1983)

⁵³ La génesis histórica de la aplicación del paradigma conocido por «crítica del relato» (*narrative criticism*) a la forma narrativa final de los evangelios puede verse en S. MOORE, *Literary Criticism and the Gospels: The Theoretical Challenge* (New Haven 1989). Cf., también, M. W. G. STIBBE, *John as Storyteller. Narrative Criticism and the Fourth Gospel* (Cambridge 1992), 5-29; J.-N. ALETTI, *El arte de contar a Jesucristo. Lectura narrativa del evangelio de Lucas* (Salamanca 1992), 10-16.

⁵⁴ E. AUERBACH, *Mimesis. The Representation of Reality in Western Literature*, trad. del alemán por WILLARD R. TRASK (Princeton, N.J.: University Press 1953). Obra publicada por vez primera en alemán, Bema (Suiza), en 1946.

1946 publicó su influyente obra *Mimesis*⁵⁴, acerca del realismo en la narrativa. Su segundo capítulo, en que pondera el extraordinario realismo de la narrativa en Marcos, sirvió de acicate a los exégetas del NT para el estudio de los evangelios como obras narrativas.

Esta metodología, tal como es aplicada a la narrativa de los evangelios, no está exenta de puntos débiles. El primero y principal que hoy se reconoce es que ha aplicado a los relatos de los evangelios unos modelos de relato tomados de prestado a la novelística moderna (literatura de ficción). E. Auerbach es, en parte al menos, responsable de este tratamiento de los evangelios como novelas. La cuestión central, sin embargo, es si estos modelos narrativos son aplicables a relatos del siglo primero, porque lo sofisticado de los relatos de los evangelios es diferente de las sutilezas propias de la novela moderna⁵⁵. Los relatos de los evangelios parece que haya que analizarlos más bien a la luz del carácter narrativo de la fe de Israel y del modo narrativo de confesarla⁵⁶.

Este juicio crítico no es obstáculo para los reconocimientos. El paradigma de la «crítica del relato» ha contribuido positivamente a elaborar categorías que resultan muy válidas para un estudio narrativo de los evangelios. Por ello, es de interés recordar las categorías clave de este tipo de análisis narrativo: distingue el autor real del *autor* y *narrador implícito*; *el punto de vista* adoptado por el autor implícito sobre la historia narrada; *el tiempo narrativo*; *la trama* del relato o *argumento* como

⁵⁵ Las obras de R. A. CULPEPPER, *The Anatomy of the Fourth Gospel* (Philadelphia 1983), y J. D. KINGSBURY, *Matthew as Story* (Philadelphia 1986), dependen de las categorías elaboradas por investigadores de la moderna ficción: E. M. FORSTER, *Aspects of the Novel* (New York 1962); S. CHATMAN, *Story and Discourse: Narrative Structure in Fiction and Film* (New York 1978), y G. GENETTE, *Figures III* (Paris 1972); Id., *Nouveau Discours du récit* (Paris 1983).

⁵⁶ Indico sólo una bibliografía selectiva: H. FREI, *The Eclipse of Biblical Narrative: A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics* (New Haven 1974); R. ALTER, *The Art of Biblical Narrative* (New York 1981); J. BLENKINSOPP, *Biographical Patterns in Biblical Narrative*: JSOT 20 (1981) 27-46; B. W. ANDERSON, «The Bible as the Shared Story of a People», en J. H. CHARLESWORTH y W. P. WEAVER (eds.), *The Old and the New Testaments. Their Relationship and the «Intertestamental» Literature* (Valley Forge, PA., 1993), 19-37.

⁵⁷ Una presentación de todas estas categorías puede verse en la obra ya citada de M. A. POWELL, *What is Narrative Criticism?* (Minneapolis 1990), *passim*. Cf. R. A. CULPEPPER, *Anatomy of the Fourth Gospel* (Philadelphia 1983). Una exposición crítica acerca de las categorías de análisis narrativo propuestas por Culpepper se encuentra en: J. ZUMSTEIN, «Analyse narrative, critique rhétorique et exégèse Johannique», en P. BÜHLER y J. F. HABERMACHER (eds.), *La Narration. Quand le récit devient communication* (Genève 1988), 37-56, 41-48.

Hay que decir, sin embargo, que el relato de los evangelios debe re-visitarse en el medio intelectual propio de la tradición narrativa de Israel, porque sólo en dicho medio destacan las peculiaridades de la forma narrativa de pensamiento utilizada por los evangelistas. Con ello, no pretendemos tomar una postura de rechazo a las categorías semánticas utilizadas por la «crítica del relato», sino utilizarlas en la medida en que los relatos de los evangelios lo permitan.

2. LA NARRACIÓN COMO FORMA DE PENSAMIENTO DE LA TRADICIÓN BÍBLICA

El más reciente análisis narrativo de la Biblia ha puesto de manifiesto el carácter narrativo de la fe de Israel⁵⁸. De ahí que el conocimiento de la naturaleza del relato bíblico resulte esencial para comprender la fe de la comunidad judía, ligada íntimamente a la historia. La historia, en efecto, proporciona su contenido a la fe y ésta confiere sentido a la historia.

Esta tradición narrativa de Israel comprende tanto la narración intrabíblica⁵⁹ y su proceso constante de actualización e interpretación (al servicio de las necesidades de la comunidad judía antigua)⁶⁰, como el

⁵⁸ Cf., particularmente, B. W. ANDERSON, «The Bible as the Shared Story of a People», en J. H. CHARLESWORTH y W. P. WEAVER (eds.), *The Old and the New Testaments. Their relationship and the «Intertestamental» Literature* (Valley Forge, PA, 1993), 19-37. «These communities [Synagogue and Church] have something else in common: they confess their faith characteristically by telling a story or reciting a history» (22).

⁵⁹ Cf. H. FREI, *The Eclipse of Biblical Narrative: A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics* (New Haven 1974); K. R. R. GROS LOUIS, J. S. ACKERMANN y T. S. WARSHAW (eds.), *Literary Interpretations of Biblical Narratives* (Nashville: Abingdon Press, 1974); K. R. R. GROS LOUIS y J. S. ACKERMANN (eds.), *Literary Interpretations of Biblical Narratives*, vol. II (Nashville: Abingdon Press, 1982); R. ALTER, *The Art of Biblical Narrative* (New York 1981); J. BLENKINSOPP, *Biographical Patterns in Biblical Narrative*: JSOT 20 (1981) 27-46; M. STERNBERG, *The Poetics of Biblical Narrative: Ideological Literature and the Drama of Reading* (Bloomington: Indiana University Press, 1985); P. BÜHLER y J. F. HABERMACHER (eds.), *La Narration. Quand le récit devient communication* (Genève 1988); D. M. GUNN y D. N. FEWELL, *Narrative in the Hebrew Bible* (Oxford 1993).

⁶⁰ M. FISHBANE, *Biblical Interpretation in Ancient Israel* (New York: Oxford University Press, 1985). Se trata, por el momento, de la obra mayor dedicada específicamente al estudio del fenómeno de la interpretación al interior de la Biblia. Aquí cabe destacar el capítulo dedicado a la «exégesis aggádica en la literatura historiográfica» (380-407).

La historia, en efecto, proporciona su contenido a la fe y ésta confiere sentido a la historia.

Esta tradición narrativa de Israel comprende tanto la narración intrabíblica⁵⁹ y su proceso constante de actualización e interpretación (al servicio de las necesidades de la comunidad judía antigua)⁶⁰, como el mundo de la *aggadá* extrabíblica en que el relato (contar) es la forma constante de desarrollar (re-contar) y actualizar las viejas narraciones bíblicas, para hacerlas relevantes para el presente de la propia comunidad judía⁶¹.

El estudio de los evangelios como obras narrativas muestra, asimismo, que sus autores heredaron de dicha tradición, tanto bíblica como apócrifa, el arte de contar, así como las formas de pensar, decir y contar, emparentadas con él, que pusieron al servicio del kerygma y sus desarrollos⁶².

⁶¹ Cf. J. HEINEMANN, *Aggadah and its Development* (Jerusalem 1974). Una breve síntesis de las ideas de este importante libro sobre el mundo de la *aggadá* se encuentra en ID., «The Nature of the Aggadah», en G. H. HARTMAN y S. BUDICK (eds.), *Midrash and Literature* (Yale-New Haven-London 1986), 41-55.

⁶² El modelo midrásico de relato en el evangelio de Marcos es defendido por F. KERMODE, *The Genesis of Secrecy. On the Interpretation of narrative* (Harvard 1979). También, D. MILLER y P. MILLER, *The Gospel of Mark as Midrash on earlier Jewish and New Testament Literature* (Lewiston-Queenston-Lampeter 1990). Cf. J. D. M. DERRETT, *The Making of Mark: The Scriptural Bases of the Earliest Gospel*, I-II (Drinkwater 1985). Sin embargo, su tesis de Mc, como «midrás gigante» del Hexateuco y Lamentaciones, es considerada como poco probable por los exégetas de Mc. M. D. GOULDER, *Midrash and Lecture in Matthew* (London 1974); ID., *The Evangelists' Calendar: A Lectinary Explanation of the Development of Scripture* (London 1978). Goulder sostiene que Mt es un midrás de Mc y que los materiales que los exégetas corrientemente identifican como de «Q» son, en realidad, expansiones midrásicas de materiales y temas de Mc. R. H. GUNDRY, *Matthew: A Commentary on his Literary and Theological Art* (Grand Rapids 1982). Este comentario, que citamos en este estudio, procede más matizadamente, cuando considera el evangelio de Mt como «midrásico». Por lo que se refiere al evangelio de Lucas, C. A. EVANS y J. A. SANDERS aplican a dicho evangelio la categoría derásica de «Biblia re-escrita»: C. A. EVANS y J. A. SANDERS, «Gospels and Midrash: An introduction to Luke and Scripture», en ID., *Luke and Scripture. The Function of Sacred Tradition in Luke-Acts* (Minneapolis 1993), 1-13; C. A. EVANS, «Luke and the Rewritten Bible: Aspects of Lucan Hagiography», en J. H. CHARLESWORTH y C. A. EVANS (eds.), *The pseudepigrapha and Early Biblical Interpretation* (JSPSup, 14, SSEJC, 2; Sheffield 1993), 170-201. Asimismo, J. DRURY, *Midrash and Gospel: Theology 77* (1974) 291-296; ID., *Tradition and Design in Luke's Gospel* (London 1976). Por nuestra parte, hemos adelantado nuestra tesis de Lc-Hch como relato re-contado de índole derásica en *La interpretación del «relato» en la doble obra lucana*: EstEcle 71 (1996) 169-214. Un estudio de Jn como midrás es el de J. BONNET, *Le «midrash» de l'évangile de Saint Jean* (Le Henaff, St. Étienne 1984, 2.^a ed.).

de los evangelios, así como en el estudio de la *índole hermenéutica* del «relato interpretativo» de que constan.

El modelo narrativo que sostenemos en este estudio acerca de los métodos, se diferencia, pues, tanto del modelo representado por la llamada «crítica del relato» (*Narrative Criticism*)⁶³, como de la «crítica retórica» (*Rhetorical Criticism*)⁶⁴, porque intenta analizar los relatos de los evangelios en el medio intelectual propio de la tradición veterotestamentaria en que fueron escritos.

3. LA NARRACIÓN INTERPRETATIVA DE ÍNDOLE DERÁSICA

El actual lector de las Escrituras no tendría que perder de vista que ni la Biblia ni los rabinos después parecen haber distinguido, como nosotros hacemos hoy, entre categorías literarias y hermenéuticas del arte de escribir; no filtraban, como nosotros tratamos de hacer, lo hermenéutico para quedarse con lo puramente literario. De ahí que, en los modernos estudios bíblicos, lo narrativo tenga que entrar en dos capítulos distintos de la metodología exegética, esto es, al tratar de la clasificación de las formas literarias de tipo narrativo siguiendo el método histórico-crítico, y a propósito del método narrativo de que seguidamente se trata. En el primer caso, el relato entra como categoría literaria del arte de escribir, en el segundo, en cambio, entra como categoría hermenéutica, el modelo teológico narrativo.

La distinción entre la dimensión exegética y teológica de la *aggadá* en el medio judío⁶⁵ sugiere ya los aspectos hermenéuticos fundamentales del «relato» en los evangelios. En efecto, en la narración de los evangelios se encuentran las dos formas interpretativas del derás, esto es, *la forma exegética de interpretación* y *la forma narrativa de interpretación*. La primera se refiere a los procedimientos y técnicas de interpretación cristiana de la Escritura y sus tradiciones, que se encuentran en el relato junto a las citas, alusiones y paráfrasis de la Biblia. La segunda, en cambio, hace referencia al modelo teológico narrativo con que los evangelistas nos *cuentan*, en clave de cumplimiento de las Escrituras, el

⁶³ Cf. M. A. POWELL, *What is Narrative Criticism?* (Minneapolis 1990).

⁶⁴ Cf. B. L. MACK, *Rhetoric and the New Testament* (Minneapolis 1990).

⁶⁵ Al tratar de la «clasificación de los Midrasim», se distingue entre Midrasim exegéticos y homiléticos. Dicha distinción contiene ya implícito el reconocimiento de sus dos formas de interpretación, a saber, la exégesis y el relato. Cf. H. L. STRACK y G. STEM-BERGER, *Introducción a la literatura Talmúdica y Midrásica* (Valencia 1988), 328.

asunto de Jesús y los orígenes de la Iglesia cristiana. Por todo ello, detrás tiene lugar no sólo a propósito de la exégesis cristiana de citas, paráfrasis, alusiones... del AT y su tradición, sino sobre todo por medio del recurso a patrones «teológicos» del AT en cada una de las categorías semánticas (trama, hechos, ambientaciones, punto de vista, personajes, etc.) del modelo narrativo que proponemos, y que confieren la auténtica dimensión hermenéutica al relato. Dichas categorías son las que convierten el arte de contar en los evangelios en cristología narrativa, porque la exégesis y teología no están superpuestas al texto, sino que son funciones del texto mismo, ya que éste funciona como un relato interpretativo.

Las narraciones de los evangelios hay que considerarlas, pues, a la luz de la teología bíblica que crea el relato; más aún, es una teología que reclama el modo narrativo como su modo hermenéutico mayor. Por ello, los estudios de narrativa califican el «relato» de los evangelios como «narración interpretativa» (P. Ricoeur)⁶⁶, «cristología narrativa» (R. C. Tannehill)⁶⁷, «enunciados cristológicos narrados como historia» (U Luz)⁶⁸ o, simplemente, «relato kerygmático». ¿Por qué procedimiento literario se obtiene la forma narrativa de los evangelios, es decir, la forma de una narración kerygmática o de un kerygma narrativizado? Al funcionar como un relato derásico, la narración de los evangelios se vincula a los hechos y a las palabras de la vida de Jesús, y expresa el sentido de éstos mediante recurso derásico al AT⁶⁹.

Los autores modernos presentan la naturaleza del relato en los evangelios de modos diversos. Contar a Jesucristo no es una demostración abstracta, sino la narración de la verdad de una vida que hay que transmitir como acontecimiento de experiencia de fe, afirma Aletti⁷⁰. A partir de dicha experiencia, el carácter salvífico de la persona y vida de Je-

⁶⁶ P. RICOEUR, «Interpretative Narrative», en R. SCHWARTZ (ed.), *The Book and the Text. The Bible and Literary Theory* (Oxford 1990), 237-257.

⁶⁷ R. C. TANNEHILL, *The Gospel of Mark as narrative Christology*: Semeia 16 (1979) 57-95.

⁶⁸ U. LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus* (EKKNT I/1, Zürich 1985), 85; trad. española: *El evangelio según San Mateo. Mt 1-7*, vol. I (Salamanca 1993), 117.

⁶⁹ A. DEL AGUA, *Aproximación al relato de los evangelios desde el midrás/derás*: EstBib 45 (1987) 257-284.

⁷⁰ J.-N. ALETTI, *El arte de contar a Jesucristo* (Salamanca 1992), 204s., 207s.; G. LOHFINK, *Erzählung als Theologie. Zur sprachlichen Grundstruktur der Evangelien*: Stimmen der Zeit 129 (1974) 521-532; trad. y síntesis: *Narración como Teología. Sobre la infraestructura lingüística de los evangelios*, Selecciones de Teología 14 (1975) 335-338.

sús la expresan los evangelistas mediante recurso al texto y tradición establecidos ya como sagrados: Jesús es identificado narrativamente con el salvador prometido y anhelado que lleva a término la esperanza del AT. De ahí que el relato en los evangelios no sea una simple *crónica* (*Bericht*), sino una *narración* (*Erzählung*), escribía G. Lohfink. Esta no es el reflejo exacto de los hechos por medio de conceptos precisos y adecuados, sino que se rige por la intención kerygmática que intente transmitir al lector; tampoco afronta los acontecimientos en su superficie histórica, sino en su significación religiosa profunda. Por ello, la narración en los evangelios, en sintonía con la narración bíblica en general, es en sí misma ya teológica⁷¹. Narrar es proclamar. «Un informe histórico no podría abordar esta tarea, fracasaría, por ejemplo, ante la historia de la Pasión. Nos aportaría multitud de detalles, por ejemplo, que un tal Jesús, judío, fue condenado y ejecutado. Pero no podría nunca decir cómo en el sufrimiento de Jesús llegó el AT a su plenitud, cómo en su muerte y resurrección se condensaba toda la historia de sufrir del mundo y se transformaba en salvación»⁷². La unión, pues, de experiencia de fe y AT da lugar al relato cristiano de índole derásica. Por ello, en palabras de Kermode, «un intérprete moderno sostiene que la superficie [del relato] encubre un sentido que depende de la alusión secreta a un repertorio de textos del AT»⁷³.

Por todo ello, la separación que ha hecho la crítica histórica aplicada a la Biblia entre el hecho empírico y el hecho narrado es heredera de una concepción de la historia que se remonta a la época de la Ilustración y el Racionalismo⁷⁴, época en que se forjó la moderna aplicación del método histórico-crítico. Se trata de la concepción historicista del relato bíblico (el positivismo histórico). El historicismo comprende la historia como la presentación «objetiva» de los hechos del pasado, objetividad que se corresponde con la visión de un acontecimiento por parte de un testigo inmediato y neutro. En esta óptica, la posición ideal del historiador es la del observador contemporáneo de los hechos. A la base de este procedimiento de objetivación del pasado hay, sin duda, un postulado epistemológico. Dicho postulado pretende que los hechos de la historia, para ser analizados adecuadamente, deben ser aislados de la interpretación

⁷¹ Cf. G. LOHFINK, *Narración como Teología*, a.c., 338.

⁷² *Ibid.*

⁷³ F. KERMODE, *The Genesis of Secrecy*, o.c., 38.

⁷⁴ Cf., sobre todo, H. W. FREI, *The Eclipse of Biblical narrative. A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics* (New Haven-London 1974); R. AL-TER, *The Art of Biblical Narrative* (New York 1981).

que recibieron más tarde; un acontecimiento tiene —siempre según este postulado— una significación fija, que podría registrar un testigo ocular. La misión del historiador es, desde entonces, poner en claro los estratos interpretativos del relato, para sacar a la luz el sentido originario de la historia⁷⁵.

Esta noción de «historia» hizo que el relato bíblico fuera perdiendo en lo histórico su valor teológico⁷⁶ (= su dimensión religiosa). Los evangelistas no pretendían contar la «historia» de Jesús como observadores neutrales. Más bien se servían del «relato de apariencia histórica» (*History like Narrative*) para elaborar y transmitir pensamiento teológico. Por ello, no es posible separar el relato como tal de aquella historia de que el mismo relato da testimonio.

4. CONSIDERACIONES METODOLÓGICAS DE LA NARRACIÓN: CATEGORÍAS SEMÁNTICAS DEL MODELO DERÁSICO DE RELATO

Más allá de las técnicas narrativas de tipo literario (quiasmo, estructura concéntrica, paralelismo...) utilizadas por cada uno de los evangelistas, el estudio narrativo de un evangelio es ante todo un estudio semántico en busca del significado y, por tanto, del mensaje contenido en su relato, cualquiera sean sus procedimientos literarios. No se busca, por tanto, la forma de la expresión cuanto la forma del contenido. Consecuentemente, si el conjunto del NT está escrito en una tradición (AT) antes que en una forma literaria, es de lógica que haya que relacionar cada una de las categorías semánticas del relato que utilicemos con la tradición veterotestamentaria. En un estudio narrativo, lo hermenéutico se antepone, pues, a lo literario, porque se trata de ir a las fuentes mismas de donde brota el sentido pretendido por los narradores. Esta distinción, sin embargo, entre lo literario y lo semántico no debería conducir a su separación radical.

La llegada del enfoque narrativo al estudio crítico de los evangelios tiene naturalmente implicaciones hermenéuticas. Estas se muestran a través de las categorías semánticas del análisis narrativo. A nuestro entender, cada una de ellas remite la comprensión del acontecimiento del NT a la tradición del AT, porque los autores del NT sólo podían explicar

⁷⁵ D. MARGUERAT, «Racontar Dieu. L'évangile comme narration historique», en P. BÜHLER y J. F. HABERMACHER (eds.), *La Narration. Quand le récit devient communication* (Genève 1988), 83-106, 85s.

⁷⁶ Cf. H. W. FREI, *The Eclipse of Biblical narrative*, o.c.

y comprender lo que Dios estaba haciendo en Cristo y en la Iglesia remitiéndose a la única tradición bíblica existente. Lo que ellos pretendían con sus narraciones era «confesar relatando». Esta confesión de fe remite, pues, narrativamente a la tradición del AT según una serie de categorías elaboradas por el método de la crítica del relato. Como ya se dijo, la primera dificultad que ha de superar un estudio acerca de la interpretación del relato es la acusación frecuente de tratar de imponer a la literatura antigua conceptos sacados de la literatura moderna (novela)⁷⁷. Se está de acuerdo, sin embargo, en que algunas reglas del arte de la narración son atemporales. Los relatos antiguos, en efecto, igual que los modernos, constan de *trama (plot)*, *hechos (events)*, *personajes (characters)*, *ambientaciones (settings)*, y son contados desde un *punto de vista particular (point of view)*⁷⁸.

A) *La trama o argumento («plot»)*

«La trama puede definirse como el elemento dinámico, secuencial en la literatura narrativa. Para tener *plot*, una narración tiene que tener algo de acción, tiene que ser dinámica y tiene que ser secuencial; materiales marginales no forman un *plot* reconocible en ningún sentido»⁷⁹. Hay que decir, sin embargo, que, a diferencia de una novela, un evangelio no tiene apenas acción, porque carece de intriga y suspense, al menos en el grado que por tales entiende la novela actual. El argumento de un evangelio es «un relato de acontecimientos» (διήγησις περὶ τῶν... πραγμάτων), pero interpretados narrativamente como «cumplimiento» de la promesa de salvación (τῶν πεπληροφορημένων... πραγμάτων: Lc 1,1), hecha por Dios a los padres en la Antigua Alianza, tal como atestiguan todas las fórmulas de cumplimiento en el NT (p. ej., «Hoy se cumple esta Escritura»: Lc 4,21).

«La trama (*plot*) o unidad narrativa de los evangelios —escribe E. V. McKnight— está relacionada, pero sin ser lo mismo, con la forma y la estructura. En cierta medida, el concepto de «relato» (*story*) está a medio camino entre la forma y la trama, porque el relato hace referencia normalmente al conjunto del orden cronológico de los hechos en una

⁷⁷ Cf. M. A. POWELL, *What is Narrative Criticism?*, o.c., 91-98, 93. Cf. también W. S. KURZ, *Narrative Approaches to Luke-Acts*: *Biblica* 68 (1987) 195-220, 195-200.

⁷⁸ M. A. POWELL, *What is Narrative Criticism?*, o.c., 93.

⁷⁹ J. C. HOLBERT, «Reading the Narratives of Genesis», en M. E. WILLIAMS (ed.), *The Storyteller's Companion to the Bible*, vol. 1 (Nashville 1991), 15-17, 15. Cf. W. S. KURZ, *Reading Luke-Acts. Dynamics of Biblical narrative*, o.c., 17s.

narración... La trama va más allá del orden cronológico y explica las relaciones entre los hechos y la organización de los hechos en orden al resultado originado»⁸⁰. El mismo autor afirma que «los lectores son invitados a leer el evangelio (Lc) a la luz de la perspectiva de Hch. Los prólogos enlazan las dos obras, así como lo hacen los acontecimientos de Hch que están en paralelismo con los del evangelio. Jerusalén ocupa un puesto central en ambas obras, en el evangelio se avanza a Jerusalén y en el libro de los Hechos se parte de Jerusalén. Hay una correlación entre los hechos predichos por los personajes del evangelio y su cumplimiento en Hch»⁸¹.

B) *Personajes*

Los personajes son los actores en un relato. La interacción de personajes y hechos forma la trama. Pero no deberíamos limitar nuestra concepción de los personajes a individuos, un grupo puede funcionar en el relato como un personaje individual. En los evangelios esto es verdad no sólo de la gente que sigue a Jesús, sino también de los discípulos y de los jefes religiosos judíos.

Un actor se conduce en el relato como un *personaje* por medio del recurso tipológico al AT. A este respecto, comenta F. Kermode⁸² que los evangelistas una vez que procedieron a redactar las narraciones existentes (Mt y Lc dependen de Mc y Q), ampliando y desarrollando la presentación teológica inicial de las figuras centrales del evangelio, dieron lugar a la existencia de lo que la narratología moderna califica de personajes. En vez de interpretar por comentario superpuesto al texto original, procedieron a ampliar el relato. Para ello, «los evangelistas usaron métodos que estaban en continuidad con aquellos por los que, antes del establecimiento del canon, textos antiguos fueron revisados y adaptados para eliminar o hacer aceptable lo que se había convertido en ininteligible u ofensivo. Esta práctica es conocida como midrash»⁸³. Por todo ello, podemos hablar de un Cristo lucano, joánico, mateano, etc. Porque cada evangelista nos ofrece un aspecto distinto de la cristología,

⁸⁰ E. V. MCKNIGHT, «Literary Criticism», en J. B. GREEN, S. MCKNIGHT y I. H. MARSHALL (eds.), *Dictionary of Jesus and the Apostles* (Downer's Grove, Leicester 1992), 473-481, 479.

⁸¹ *Ibid.*, 479.

⁸² Cf. F. KERMODE, *The Genesis of Secrecy. On the Interpretation of narrative*, o.c., 75-99. El autor hace un buen planteamiento narrativo sobre el uso midrásico del AT.

⁸³ *Ibid.*, 81.

a base de presentar a Jesús según una u otra corriente de la pluriforme tradición mesiánica del AT. Así, los partidarios de la hipótesis del Deuteronomio sostienen que la sección central del evangelio de Lucas (Lc 9,51-19,14) presenta a Jesús según la tradición mesiánica del profeta como Moisés que lleva a cabo el nuevo éxodo⁸⁴. Y ampliando los ejemplos más allá de la cristología, Herodes en Mt 2 es caracterizado como el Faraón según un patrón narrativo del Exodo; Juan Bautista es caracterizado como Elías en Mc y Mt; el anciano Simeón se muestra como profeta en Lc 2,25-32; el papel de Judas, el traidor, recibe un distinto tratamiento narrativo en Mt 27,3-9 (dentro del detrás toponímico del «campo de sangre»⁸⁵, que en Hch 1,16-20; a su vez, estos desarrollos sobre Judas contrastan con la breve noticia que sobre él ofrece el evangelio de Marcos (14,10-11). El martirio de Esteban refleja en Hch (7,54-60) el modelo de la Pasión y Muerte de Jesús en Lc.

C) *Punto de vista*

En el punto de vista tiene la «crítica del relato» una de las categorías fundamentales de análisis de la narración. Un narrador controla la relación del lector con el relato por el modo como el narrador trata las fuentes del relato⁸⁶. Asimismo, el autor implícito influye en la comprensión del texto por parte del lector procurando que el lector adopte un punto de vista coincidente con el de la narración. «La noción de punto de vista lo impregna todo en la crítica del relato y se encuentra en otros contextos»⁸⁷. Los narratólogos se ocupan ante todo del llamado «punto de vista evaluativo» (*evaluative point of view*), que rige toda la obra en general. «Este se refiere a las normas, valores y a la cosmovisión general que el autor implícito establece como operativa para el relato»⁸⁸. También se lo define «como los criterios por los que los lectores son orientados a evaluar los hechos, personajes y ambientaciones que componen el relato»⁸⁹.

⁸⁴ Cf. C. A. EVANS, «Luke 16,1-18 and the Deuteronomy Hypothesis», en C. A. EVANS y J. A. SANDERS, *Luke and Scripture. The Function of Sacred Tradition in Luke-Acts*, o.c., 121-139.

⁸⁵ A. DEL AGUA, *El método midrásico y la exégesis del Nuevo Testamento*, o.c., 144-149.

⁸⁶ M. A. POWELL, *What is narrative criticism?*, o.c., 23-25.

⁸⁷ *Ibid.*, 23.

⁸⁸ *Ibid.*, 24.

⁸⁹ *Ibid.*

Asimismo, el punto de vista teológico particular de cada uno de los evangelios se alcanza mediante la elaboración narrativa de las fuentes, en cuyo proceso desempeñan un papel relevante las tradiciones del AT.

D) *Patrones*

El concepto de «patrón» (*pattern*), que recurre tan frecuentemente en los estudios narrativos de los evangelios y el libro de los Hechos, se aplica en la investigación con sentidos muy diversos. Así, se habla de patrones narrativos para referirse a los recursos retóricos que rigen la composición, a saber, los principios y técnicas literarias (repetición, comparación, sumario, inclusión, etc.) que el narrador sigue en la organización de su obra⁹⁰. También se trata de patrones literarios cuando se compara el relato de los evangelios con los relatos de la época. Otros, en este caso, usan la expresión «técnicas» literarias, como hace W. S. Kurz, al tratar de la repetición y la redundancia en la trama lucana⁹¹.

En la propuesta de categorías semánticas que sostenemos destaca, sin embargo, la opinión de quienes entienden la noción narrativa de «patrón» en el sentido de lo que se llama comúnmente «tipología» (τύπος). D. L. Bock ha estudiado la cristología lucana desde la profecía y el patrón del AT⁹². Según este autor, son patrones cristológicos para Lucas: las tradiciones del mesianismo real; el Siervo de Yahveh (deutero Isaías); la tradición del heraldo escatológico (*mebasser*); el Hijo del Hombre; el profeta como Moisés (Dt 18); así como también los patrones de la tradición profética (la presentación de Jesús como «profeta poderoso en obras y palabras»: Lc 24,19), por medio del recurso a la tipología de Elías y Eliseo, etc. Otros patrones del AT actualizados por Lucas son: patrones soteriológico-escatológicos como el de Reino de Dios; nuevo éxodo (la hipótesis deuteronomística en Lc 9,51ss.); Pentecostés, etc. Asimismo, las llamadas «formas literarias» actúan en el relato como *patrones narrativos* con fines no sólo literarios, sino también hermenéuticos, porque, además de estructurar una perícopa o sección a la manera de un «relato de semejanza histórica» —sermón del monte (Mt), juicio

⁹⁰ Ibid., 32-34.

⁹¹ W. S. Kurz, *Reading Luke-Acts. Dynamics of Biblical Narrative* (Louisville, K.Y., 1993), 26s.

⁹² D. L. Bock, *Proclamation from Prophecy and Pattern. Lucan Old Testament Christology* (Sheffield 1987). «In referring to OT patterns, we refer to what is commonly called typology, while noting that the patterns that occur refer to more than Christology» (274).

final (Mt), ascensión (Lc), transfiguración⁹³, visión interpretativa con ocasión del Bautismo de Jesús⁹⁴, Emaús [sobre los relatos de aparición en el AT], Pentecostés, etc.—, dan sentido teológico a lo narrado (teología narrativa). En otras ocasiones, estos patrones o formas literarias prestan soporte bíblico a un hecho histórico.

E) *Hechos («events»)*

Todo relato abarca tres elementos básicos: hechos, personajes y ambientaciones. Alguien hace algo a alguien, en alguna parte, en un tiempo determinado⁹⁵. Sin embargo, tratándose de los evangelios, la cuestión es saber cuáles son los hechos y cuál su interpretación narrativa por medio del recurso (tipológico) al AT⁹⁶. Los evangelistas, afirma F. Kermode, estaban obsesionados por la tipología, la figura, que se encuentra en los evangelios en fácil coexistencia con la narración⁹⁷, dando lugar a lo que H. W. Frei califica de *history like narrative*⁹⁸, narración de semejanza histórica. Es lo que, aplicado a la *aggadá* judía, I. Heinemann ha calificado de «procedimientos de historiografía creadora»⁹⁹. Otras veces, el relato discurre según una secuencia inversa, a saber, parte de los hechos y los presenta incluso escenografiados a la luz de la Escritura.

F) *Escenificación («setting»)*

«Las escenificaciones/ambientaciones representan el aspecto de la narración que proporciona el contexto para la acción y los personajes»¹⁰⁰. Estas escenificaciones pueden ser espaciales, temporales y sociales. También en este caso el relato puede recurrir a la tipología del AT. Como en el párrafo anterior, se precisa de un análisis que determine lo histórico y lo tipológico. Así, Mt 5-7 recurre a la tipología espacial del monte (Mt 5,1; 8,1) para ambientar el llamado «sermón del monte»

⁹³ Cf., anteriormente, I.1.

⁹⁴ Ibid.

⁹⁵ M. A. POWELL, *What is narrative criticism?*, o.c., 35.

⁹⁶ Cf. F. KERMODE, *The Genesis of Secrecy. On the Interpretation of narrative*, o.c., 101-123.

⁹⁷ Ibid., 104.

⁹⁸ H. W. FREI, *The Eclipse of Biblical Narrative. A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics* (New Haven-London 1974). Cf. también R. ALTER, *The Art of Biblical Narrative* (New York 1981).

⁹⁹ I. HEINEMANN, *Darké ha-aggadah* (Jerusalem, 3.ª ed., 1970), 15-95.

¹⁰⁰ M. A. POWELL, *What is narrative criticism?*, o.c., 69.

en paralelismo con la ley antigua, promulgada por Dios en el Sinaí (Ex 19ss.), poniendo a Jesús, intérprete escatológico de la ley, al mismo nivel que el Legislador del Sinaí, Yahveh. La escenificación narrativa del juicio final, en Mt 25,31-46, recurre a la tipología temporal del juicio final de la historia, tal como éste era representado en la tradición apocalíptica del Hijo del Hombre, quien, antes del comienzo del nuevo eón, había de llevar a cabo dicho juicio. En Jn 13, el narrador relata el lavatorio de pies a los discípulos por parte de Jesús, pero no con la mera intención de ofrecer un episodio histórico más, sino con la intención teológica de escenificar en relato la cristología del Siervo de Yahveh (deutero Isafas). En Hch 2,1-13, el relato de la venida del Espíritu Santo se ambienta en la fiesta judía del día de Pentecostés a la luz de las lecturas bíblicas de dicha fiesta.

5. DISCURSO NARRADO COMO «RELATO DE PALABRAS».
DIÉGESIS Y MIMESIS EN LOS DISCURSOS NARRADOS.
APORTACIONES DE LA TEORÍA LITERARIA
DEL RELATO (NARRATOLOGÍA)

La teoría literaria del relato parte del hecho de que la única forma que un narrador tiene de hacer hablar a sus personajes es por medio del discurso. Las palabras del personaje forman parte, por tanto, del entramado conjunto que un narrador confiere a su relato. A este respecto, hoy disponemos ya de la suficiente teoría literaria en el campo de la narratología como para poder hacer este planteamiento. El discurso de personaje en un relato recibe también un tratamiento narrativo. Es G. Genette quien distingue, a este propósito, entre «relato de acontecimientos» y «relato de palabras», cuando en su libro *Figuras III* dedica un capítulo a los «modos del relato»¹⁰¹, a partir de lo que él formula como «las dos modalidades esenciales de esa regulación de la información narrativa que es el modo», a saber, la «distancia» y la «perspectiva»¹⁰².

«El «relato de acontecimientos», sea cual fuere su modo, siempre es relato —afirma G. Genette—, es decir, transcripción de lo (supuesto) no verbal en verbal: su mimesis no será, pues, nunca sino una ilusión de mimesis»¹⁰³, porque «la mimesis verbal no puede ser sino mimesis del

¹⁰¹ G. GENETTE, *Figuras III* (Barcelona 1989), 219-269.

¹⁰² *Ibid.*, 222.

¹⁰³ *Ibid.*, 223.

verbo»¹⁰⁴. En el relato de hechos «no tenemos ni podemos tener sino grados de diégesis»¹⁰⁵. El «relato de palabras» es, en cambio, un relato de acontecimientos verbales. El narrador puede convertirse en mero imitador, limitándose a copiar las palabras del personaje —por lo que en este caso no podemos hablar de relato o, por el contrario, tratar las palabras del personaje como un auténtico narrador, es decir, considerar el discurso del personaje como un acontecimiento entre otros [son los distintos modos del discurso de personaje o relato de palabras]. Es lo que se conoce, ya desde Platón, como discurso «narrativizado»¹⁰⁶. En Homero, por el contrario, un discurso «imitado» es el ficticiamente «restituido», tal como supuestamente lo ha pronunciado el personaje¹⁰⁷. En todo caso, el «relato puro» o diégesis, tanto de «palabras» como de «acontecimientos», es en la mentalidad platónica el que se aleja completamente del mero reflejo de la realidad, es decir, es aquel en que el narrador no «abdica de su función de elección y dirección del relato», y no se «deja gobernar por la “realidad”, por la presencia de lo que está ahí y exige ser mostrado»¹⁰⁸. Asimismo, «si se trata de palabras pronunciadas: a eso es a lo que Platón llama propiamente imitación o mimesis»¹⁰⁹. El relato puro o *diégesis*, en cambio, es más distante que la «imitación».

En consecuencia, los teóricos del arte de la narración (narratólogos) llegan a la conclusión de que el autor de un relato sólo tiene dos formas de tratar lo que dicen los personajes por medio del discurso: *expresarlo* —discurso mimético— o *representarlo* de forma más o menos distante —discurso simbólico— por medio de la diégesis. Por su parte, G. Genette distingue tres estados o modos de discurso de personaje, según que el narrador se mantenga a mayor o menor «distancia» narrativa de la palabra de los personajes: el discurso *narrativizado* o *contado*, el *transpuesto* y el *mimético* o *restituido*. Este discurso narrado se presenta, pues, al lector de distinto modo, a saber, uno más directo (*mimesis*), y otro más distante en estilo indirecto o *narrativizado* (*diégesis*)¹¹⁰.

¹⁰⁴ Ibid., 222.

¹⁰⁵ Ibid.

¹⁰⁶ Ibid., 227.

¹⁰⁷ Ibid.

¹⁰⁸ Ibid., 223.

¹⁰⁹ Ibid., 220.

¹¹⁰ El lector notará la distinción terminológica entre «discurso narrado», a saber, el que forma parte del entramado de un relato, y «discurso *narrativizado*» o *contado*, es decir, aquel modo indirecto y, por tanto, más distante de discurso con que el narrador presenta al lector los materiales discursivos de que dispone.

El discurso *narrativizado* o *contado*. Es, evidentemente, el estado más distante de representar un discurso. Este viene a ser como un relato de pensamientos o discurso interior narrativizado. Aquí el discurso es tratado como un relato de «acontecimientos verbales». El narrador asume totalmente el «acontecimiento», utilizando sus propias palabras, en un discurso del todo indirecto. En este tipo de discurso, el papel del narrador es máximo; por el contrario, el grado de imitación o mimesis es mínimo. Por ejemplo, Mc 5,23 pone en boca de Jairo, en estilo mimético: «mi hijita está en las últimas» (τὸ θυγάτριόν μου ἐσχάτως ἔχει); Lucas 8,42, por el contrario, relata el mismo «acontecimiento verbal» en discurso narrativizado: «porque tenía una hija única... y se estaba muriendo» (ὅτι θυγάτηρ μονογενῆς ἦν αὐτῷ... καὶ αὐτὴ ἀπέθνησκεν).

El discurso *transpuesto*, en estilo indirecto. Se trata de una forma intermedia o mixta entre los otros dos tipos de discurso. A decir de G. Genette, «esta forma, aunque un poco más mimética que el discurso contado y, en principio, capaz de exhaustividad, no da nunca al lector ninguna garantía y sobre todo ningún sentimiento de fidelidad literal a las palabras «realmente» pronunciadas: la presencia del narrador se nota aún demasiado en la propia sintaxis de la frase como para que el discurso se imponga con la autonomía documental de una cita. Está, por así decir, admitido de antemano que el narrador no se contenta con transponer las palabras en oraciones subordinadas, sino que las condensa, las integra en su propio discurso y, por tanto, las *interpreta* en su propio estilo»¹¹¹.

Este discurso transpuesto se encuentra en todo el NT, particularmente en la doble obra de Lucas, con más frecuencia que en Mc y Mt.

El discurso *mimético* o *restituido*. Es la forma directa de discurso. En él la mimesis es absoluta. Aquí, «el narrador finge ceder literalmente la palabra a su personaje»¹¹². Es el discurso normal del teatro y de las grandes epopeyas.

Entre los evangelistas, Marcos emplea el discurso mimético más que el resto. El cuarto evangelio presenta ahí una de sus características más notables, porque la escuela joánica ha construido gran parte de su teología en el modo mimético del discurso, poniendo directamente en boca de Jesús lo que no parecen sino desarrollos llevados a cabo por dicha escuela.

¹¹¹ G. GENETTE, *Figuras III*, o.c., 229.

¹¹² *Ibid.*

En un segundo tratado sobre narratología, que lleva por título *Nouveau discours du récit*¹¹³, G. Genette avanza en sus puntos de vista expuestos con anterioridad en *Figuras III* once años antes. Pasa revista a su tratamiento acerca de la transmisión de palabras en un relato y llega a la siguiente conclusión: «La sección consagrada al *récit de paroles* [relato de palabras] podría ser ventajosamente rebautizada así: "Acerca de los modos de [re]producción del discurso y del pensamiento de los personajes en el relato literario escrito." [Re]producción querría indicar el carácter ficticio o no del modelo verbal según los géneros: la historia, la biografía, la autobiografía se supone que reproducen los discursos efectivamente pronunciados; la epopeya, la novela, el cuento, la novela corta se supone que fingen reproducir y, por tanto, en realidad producir los discursos completamente inventados. *Supuestos* tales son las convenciones genéricas, que no corresponden necesariamente a la realidad: Tito Livio puede forjar una arenga, Proust puede atribuir a uno de sus héroes alguna frase de hecho pronunciada delante (o detrás) de él por alguna persona real»¹¹⁴.

Esta consideración de «discurso narrado», dispensada a los discursos de Jesús en los evangelios, ha de tener en cuenta cuanto se ha dicho acerca del relato de índole derásica.

III. EL ANALISIS RETORICO

El análisis retórico¹¹⁵ desempeña un importante papel en la comprensión del texto bíblico. Sin tratarse de un método nuevo, su aplicación sistemática a la exégesis de la Biblia, junto con el surgir de una «nueva retórica», ha hecho que la retórica alcance relevancia nueva¹¹⁶.

¹¹³ G. GENETTE, *Nouveau discours du récit* (Paris 1983).

¹¹⁴ *Ibid.*, 34.

¹¹⁵ En torno al «análisis retórico» se indica sólo una bibliografía selectiva: G. A. KENNEDY, *New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism* (Chapel Hill: University of North Carolina 1984); B. L. MACK, *Rhetoric and the New Testament* (Minneapolis 1990); J. I. H. McDONALD, «Rhetorical Criticism», en R. J. COGGINS y J. L. HOULDEN (eds.), *A Dictionary of Biblical Interpretation* (London-Philadelphia 1990), 599-600; D. F. WATSON, «Rhetorical Criticism», en J. B. GREEN, S. McKNIGHT y I. H. MARSHALL (eds.), *Dictionary of Jesus and the Gospels* (Downers Grove, Illinois-Leicester, England 1992), 698-701.

¹¹⁶ PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, I.B.1.

La PCB entiende por *retórica* «el arte de componer un discurso persuasivo», y reconoce que «puesto que todos los textos bíblicos son en algún grado textos persuasivos, un cierto conocimiento de la retórica forma parte del instrumental normal del exégeta»¹¹⁷. Asimismo, distingue tres acercamientos retóricos diferentes en la presencia de la retórica en la Escritura: el primero se apoya en la retórica clásica grecolatina; el segundo se preocupa de los procedimientos semíticos de composición; el tercero se inspira en las investigaciones modernas llamadas «nueva retórica»¹¹⁸.

Por razones de espacio, nos fijamos sólo en la aportación de la retórica grecolatina a la interpretación del discurso en el NT. A este respecto, según G. A. Kennedy¹¹⁹, la aplicación metodológica de la retórica implica los siguientes cinco pasos: 1) concreción de la unidad retórica a estudiar; 2) examen de la situación retórica y su problema, puesto que cada unidad tiene su propia situación retórica; de la interacción entre orador y audiencia se percibe la atracción de los sentimientos (*ethos*), las llamadas a la emoción (*pathos*) y el uso del argumento lógico (*logos*); 3) consideración de la disposición retórica del texto: *inventio* (*heuresis*); *dispositio* (*taxis*): *Exordium*, *Propositio*, *Probatio*, *Peroratio*; *elocutio* (*lexis*); *memoria* (*mneme*) y *pronuntiatio* (*hypocrisis*); 4) análisis de los recursos de estilo, y 5) evaluar la efectividad retórica del material.

La integración metodológica de análisis narrativo y análisis retórico se muestra en el análisis esquemático de la composición discursiva de Mt 5-7, conocida como Sermón del Monte, que a continuación se presenta.

1. MT 5-7, UN DISCURSO NARRADO

El llamado Sermón del Monte (SM) se trata en realidad de un discurso compuesto (*Redekomposition*) por el evangelista Mateo a base de material representativo de las alocuciones de Jesús a la gente del pueblo (procedente en su mayor parte de Q) y no de un relato a la letra de un sermón pronunciado por Jesús en una ocasión determinada. Se trata, pues, de un *discurso narrado* en forma mimética o estilo directo.

¹¹⁷ Ibid.

¹¹⁸ Ibid.

¹¹⁹ G. A. KENNEDY, *New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism* (Chapel Hill: University of North Carolina 1984).

2. DISPOSICIÓN RETÓRICA DE MT 5-7

Desde el punto de vista retórico, el evangelista Mateo ambienta el SM como un discurso al aire libre, pronunciado por Jesús en un monte y dirigido a los discípulos y a la gente. La *dispositio* contiene un *exordium* (las bienaventuranzas 5,3-16) seguido de una *propositio* (5,17-20) con dos proposiciones distintas: el cumplimiento acabado de la ley y los Profetas por parte de Jesús (5,17), y que la justicia de la audiencia tiene que ser mejor que la de escribas y fariseos (5,20). Estas proposiciones se desarrollan en la *probatio*, esto es, en 5,21-48, 6,1-18 y 6,19-7,20, respectivamente. La primera unidad se basa en el *ethos* (autoridad) y en el *pathos* (llamada a la emoción), y la segunda en el *logos* o entimemas. La *peroratio* (7,21-27) contiene sumario (7,21-23) y llamada al *pathos* (7,24-27)¹²⁰.

3. «FORMA DEL CONTENIDO» O ESTUDIO NARRATIVO DE MT 5-7

A) *Hechos («events») y tipología*

Enseñanzas de Jesús, recibidas de la tradición, son re-contadas (reelaboradas), en forma de discurso mimético, en función de situaciones pastorales y doctrinales nuevas y a la luz del recurso derásico a la Escritura, que proporciona razonamiento teológico a la reaplicación de las palabras de Jesús a tales hechos o situaciones.

En su discurso programático, Mateo pretende mostrar al lector que la *dikaiosynē* cristiana (conducta moral de acuerdo con las exigencias de Jesús)¹²¹ es superior a la de los escribas y fariseos (la tensión entre la enseñanza de Jesús y la ley mosaica no significa que quienes aceptan la primera están en contra de la segunda; más bien se trata de afirmar que logran un cumplimiento mejor que si sólo contaran con la guía de la Torah). Desde el principio, el relato de Mateo muestra la polémica con el judaísmo oficial (farisaico-rabínico), reivindicando tanto la herencia de la Escritura como su auténtica interpretación¹²².

¹²⁰ Ibid. Además, cf. B. L. MACK, *Rhetoric and the New Testament* (Minneapolis 1990), 81-85.

¹²¹ Así, G. STRECKER, *Der Weg der Gerechtigkeit. Untersuchung zur Theologie des Matthäus* (FRLANT 82; Göttingen 1966, 2.ª ed.), 149-158; W. D. DAVIES y D. C. ALLISON, *The Gospel According to Saint Matthew*, 1 (Edinburgh 1988), 499.

¹²² R. TREVIANO, *Orígenes del cristianismo*, o.c. «El judaísmo farisaico y el cristianismo primitivo entran en el siglo II con el reclamo concurrente de ser los verdaderos herederos de la tradición de la Alianza, los verdaderos intérpretes de las Es-

Por lo que se refiere al recurso al AT, Mateo muestra el cumplimiento acabado de la ley (5,17) sirviéndose de la exégesis tipológica de contraposición derásica entre la Torah (y su *halakah* o ley oral) y las enseñanzas de Jesús, el Mesías, con lo que éstas son interpretadas como una ley nueva que supera la antigua (5,21-48), según unos¹²³, o como *halakah* escatológica (sentido definitivo), según otros¹²⁴. Asimismo, la *dikaiosynē* cristiana (5,20) supera la práctica de la *aggadā* moral farisaica de las «obras de misericordia» (*gemilūt hasadim*), porque mientras los fariseos ponen el peso en lo externo, los cristianos deben ponerlo en la recta intención interior (6,1-18)¹²⁵. Y en la misma clave de contraposición al talante moral judío es presentada por el narrador toda la enseñanza de Jesús reunida en las exhortaciones éticas de 6,19-7,20.

B) *Escenificación («setting»)*

El narrador ha recurrido a la tipología espacial del monte (5,1; 8,1) para evocar así el monte Sinaí. Por paralelismo, se quiere dar a entender que va a tener lugar una nueva revelación semejante a la primera, cuando, a través de Moisés, Yahveh dio a Israel las tablas de la Alianza (Ex 19,3: *anabainō + eis to oros LXX*). Cuando Jesús se sienta allí, su postura evoca la imagen del legislador.

crituras y los agentes de formas y estructuras institucionales que se desarrollarán en el siglo II en lo que será, por un lado, la cristiandad apostólica y, por otro, el judaísmo rabínico» (47).

¹²³ Así, D. C. ALLISON, *The New Moses. A Matthean typology* (Edinburgh 1993). «The First Evangelist interpreted the Messiah's teaching as an eschatological law against which the first law is to be measured» (185). B. L. MACK, *Rhetoric and the New Testament* (Minneapolis 1990), 81-85.

¹²⁴ Una combinación de ambas interpretaciones se halla en W. D. DAVIES y D. C. ALLISON, *Matthew*, 1, 486s. Esta parece ser también la opinión expresada por A. Díez Macho, «En torno a las ideas de W. D. Davies sobre el Sermón de la Montaña», en W. D. DAVIES, *El Sermón de la Montaña* (Madrid 1975), 187-245.202-208. A. Díez Macho comenta, refiriéndose a la conclusión del capítulo II del libro de W. D. DAVIES, *The Setting of the Sermon on the Mount*, que «el judaísmo en conjunto no esperaba para la edad mesiánica la abolición o sustitución de la ley de Moisés. Lo cual puede haber incidido en presentar Mateo el Sermón de la Montaña como la ley del Mesías y a éste como un segundo Moisés, pero discretamente, sin proclamarlo abiertamente, para no herir los sentimientos de los judíos o judeo-cristianos» (207s.).

¹²⁵ Cf. D. C. ALLISON, *The New Moses. A Matthean typology* (Edinburgh 1993), 189-90.

C) *Audiencia*

El Jesús de Mateo habla «más allá de la audiencia histórica»¹²⁶, para dirigirse, en forma mimética, a «discípulos» de la segunda generación cristiana, en un tiempo en que Jesús ya no está físicamente presente. Así lo confirma la bendición de Jesús a quienes, «por mi causa» (5,11), sufren persecución, fórmula que refleja un horizonte cronológico más allá del Jesús histórico.

D) *Personajes*

La cristología narrativa del exordio se basa en el patrón cristológico de la *tradición mesiánica* del «heraldo» (*mebasser-euaggelitsomenos*), que se remonta en el AT a Is 61,1-2: «El Espíritu del Señor... me ha enviado a llevar la buena nueva a los pobres...» Según dicha tradición, el heraldo había de anunciar el Reino de Dios (TgIs 40,9; 52,7) como grata noticia a los pobres, oprimidos, presos, etc. Un testigo de dicha tradición es 11QMelch. Por tanto, desde el punto de vista narrativo, Jesús se presenta como el mensajero del que habla Is 61,1ss., cuyo eco son las bienaventuranzas¹²⁷.

Asimismo, la tipología cristológica ya citada del Sinaí no se queda en lo mosaico, sino que entra en lo teológico de la cristología mateana. En las llamadas antítesis (5,21-48), tiene lugar una trasposición cristológica de la representación de Dios (*Gottesvorstellung*) como Legislador (dador de la ley en el Sinaí) y por la que Jesús es puesto en parangón con Dios mismo: «Fue dicho (*errethē*) [por Dios]... Yo (*egō*), en cambio, os digo.» Se trata de un capítulo de *cristología implícita* del mayor interés y todavía no del todo estudiada.

En la tradición de Mateo, pues, Jesús es presentado como intérprete autoritativo de la ley, superando a Moisés, y en paralelismo con Dios mismo.

E) *Punto de vista narrativo*

Con las precisiones «pobres *de espíritu*», «hambre y sed *de justicia*», «limpios *de corazón*» y «perseguidos *por la justicia*», el narrador mues-

¹²⁶ J. D. KINSBURY, *Matthew as Story* (Philadelphia 1988, 2.^a ed.), 107-9.

¹²⁷ J. DUPONT, *Introduction aux Béatitudes*: NRT 98 (1976) 97-108; Id., *Les Béatitudes, III. Les Evangelistes* (París 1973, 2.^a ed.); W. D. DAVIES y D. C. ALLISON, *Matthew*, 1, 436-9.

tra su perspectiva parenética: exhortar a sus lectores a la práctica de la *dikaïosynē* cristiana. La tipología del AT que parece reflejar Mateo, particularmente en la precisión «de espíritu», es la tradición judía de la *'anawah*, una actitud de *humildad* interior, de la que son testigos los escritos de Qumrán, donde se halla la expresión *'anwey rūah* (1QM 14,7), equivalente hebreo de la expresión mateana *hoi ptokhoi toi pneumati*, opuesta a *ramey rūah*, «altivos de espíritu» (1QS 11,1)¹²⁸. No bastan, pues, para Mateo meras situaciones de hecho, se requieren actitudes.

¿Cabe hablar en Mateo de un tratamiento de la enseñanza de Jesús como una «Torah mesiánica»? Examinando tanto el AT como el judaísmo precristiano, D. C. Allison¹²⁹ intenta ofrecer una respuesta afirmativa. Por falta de espacio, valga citar aquí sólo la tradición reflejada por *Mid. Qoh* 11,8, donde aparece la expresión *tōratō shel Mashiah*, que equivale a la de Pablo en Gal 6,3: «la ley de Cristo» (*ton nomon tou Christou*).

F) *Tiempo*

El exordio del SM tiene un fuerte componente mesiánico. Jesús se presenta como el mensajero de Is 61,1ss., cuyo eco son las bienaventuranzas. Si los pobres son felices es porque Jesús es el heraldo cuya misión inaugura los tiempos mesiánicos, los tiempos nuevos. Esta cualidad teológica del tiempo, como *tiempo de cumplimiento*, ha comenzado en Jesús, y se expande a través de la historia hasta su culminación en el juicio final. Asimismo, como ya dice a propósito de la «audiencia» del SM, el narrador se dirige a discípulos/lectores que viven ya en un tiempo posterior a la muerte y resurrección de Jesús¹³⁰.

G) *Etapas de la trama («plot») narrativa*

¿En qué medida impulsa Mt 5-7 la trama del relato completo de Mt? El tercer evangelio es un relato unificado que cuenta el conflicto que Jesús, Hijo de Dios, tiene con Israel, el Pueblo de Dios. La solución de este conflicto, y, por ello, el clímax del relato de Mt, no tiene lugar en los grandes discursos de Jesús, sino en la narración de su pasión, muerte y

¹²⁸ Cf. J. DUPONT, *Les Béatitudes, III. Les Evangelistes*, o.c.

¹²⁹ D. C. ALLISON, *The New Moses. A Matthean typology*, o.c., 185-190.

¹³⁰ J. D. KINSBURY, *Matthew as Story*, o.c. «The implied reader is a post-Easter disciple of Jesus who is at home in the time between the resurrection and the Parousia» (111). «They (speeches) afford Jesus the opportunity to address authoritatively other characters for a lengthy period of time» (105).

resurrección (Mt 26-28)¹³¹. De igual modo, los discursos de Jesús, lejos de estar por encima o distanciarse del relato, tienen su lugar adecuado dentro de él. Por ello, sobre el mencionado conflicto de fondo, el relato de palabras o discurso muestra una segunda etapa en el desarrollo de la trama narrativa¹³², esto es, la disputa cristiana con el judaísmo farisaico-rabínico que el relato de Mateo deja traslucir¹³³. En el caso de Mt 5-7, el narrador Mateo ha interpretado la tradición de Q como una ley nueva y superior, argumentando que así captaba la ética de la ley judía en lo referente a intención e internalización. La fuerza de su argumento está en su disposición retórica del material de Q como un discurso deliberativo y en la viveza de las imágenes que ofrece en contraste con la caricatura polémica de escribas y fariseos (legalismo). La contraposición es tal que se percibe que la moral de la nueva ley, o de la definitiva *halakah*, es superior.

IV. LA HISTORIA DE LOS EFECTOS DEL TEXTO

La llamada «historia de los efectos del texto»¹³⁴ (*Wirkungsgeschichte*) muestra que la Tradición ha desarrollado sentidos del texto (en la teología dogmática, en la espiritualidad, arte, etc.) que no coinciden con su sentido histórico (literal). Contienen, pues, *efectos* que suponen un «más» sobre el sentido literal de un texto en el NT.

Aunque sólo una cantidad reducida de textos haya hecho historia —J. Gnilka¹³⁵ señala, como ejemplos, Mt 16,17-19¹³⁶, la doctrina paulina

¹³¹ Ibid., 43-93.

¹³² Cf. D. PATTE, *Discipleship According to the Sermon on the Mount. Four legitimate Readings, Four Plausible views of Discipleship, and their relative values* (Valley Forge 1996).

¹³³ Cf. R. TREVIANO, *Orígenes del cristianismo*, o.c., 46-48.

¹³⁴ PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, I.C.3.

¹³⁵ J. GNILKA, *Die Wirkungsgeschichte als Zugang zum Verständnis der Bibel*: Münchener Theologische Zeitschrift 40 (1989) 51-62. Trad. y síntesis, *La historia de los efectos: acceso a la comprensión de la Biblia*: Selecciones de Teología 30 (1991) 233-240.

¹³⁶ Para el estado de la cuestión de la exégesis de Mt 16,17-19 en la exégesis reciente del primer evangelio, J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Algunos libros últimos sobre el ministerio de Pedro*: Actualidad bibliográfica 34 (1997) 5-21; 165-183. De entre dichos estudios cabe destacar, de parte católica, G. CLAUDEL, *La confession de Pierre. Trajectoire d'un péripécipe évangélique*: Etudes bibliques, n.s. 10 (Paris 1988). Se trata de una tesis doctoral defendida en la Facultad de Teología Católica de Strasburgo, y es, por el mo-

de la justificación, el milenarismo y el Apocalipsis de Juan—, sin embargo, el horizonte teológico de su comprensión nos conduce a la problemática de la relación entre Escritura y Tradición.

Escritura y Tradición forman una unidad orgánica al servicio de una única revelación divina. Asimismo, «el «más» peculiar que [...] distinga a la dogmática [católica] de la teología bíblica [neotestamentaria], lo llamamos en sentido preciso tradición»¹³⁷. Como ocurre en la propia interpretación intrabíblica del AT, «la teología eclesiástica del NT penetra como proceso dentro del mismo NT»¹³⁸.

Puesto que no es posible entrar aquí en las aportaciones de Gadamer, Danto y W. Benjamin —presentadas por J. Gnilka—¹³⁹ a la «historia de los efectos», como un momento de la realización de la comprensión, se trata simplemente de dejar constancia del problema que dicha cuestión está planteando en este momento a la dogmática católica, que ve «el abismo cada vez mayor que se va abriendo entre la exégesis y la teología dogmática»¹⁴⁰.

El documento de la PCB ha previsto que «en el caso de la exégesis católica, existe el riesgo de atribuir a los textos bíblicos un sentido que no expresan, sino que es el fruto de un desarrollo ulterior de la Tradición»¹⁴¹. En consecuencia, el que la exégesis llegue a la conclusión de que el sentido dogmático que han recibido algunos textos no coincida con el sentido literal, quiere decir, simplemente, que no todos los dogmas pueden probarse a partir de la Escritura y, por lo mismo, que los exégetas no niegan tales dogmas por el hecho de constatar que no todos ellos tienen conexión directa con la Escritura. Lo cual nos conduce al ya dicho problema de las relaciones entre la Escritura y la Tra-

mento, el estudio reciente más documentado sobre el particular. De tiempo anterior, R. E. BROWN, K. P. DONFRIED y J. REUMANN, *Peter in the New Testament* (Minneapolis 1973). Como una contribución metodológica al sentido literal de dicho texto, A. DEL AGUA, *Derás narrativo del sobrenombre de «Pedro» en el conjunto de Mt 16,17-19. Un caso particular de la escuela exegética de Mateo*: Salmanticensis 39 (1992) 11-33. De parte protestante, ofrece una buena panorámica del «consenso crítico» alcanzado por la exégesis (incluida la católica) de este pasaje, U. LUZ, *Das Primatwort Matthäus 16,17-19 aus Wirkungsgeschichtlicher Sicht*: NTS 37 (1991) 415-433.

¹³⁷ K. RAHNER y J. RATZINGER, *Revelación y Tradición*, o.c., 47. Cf. J. LEVIE, *La Biblia. Palabra humana y mensaje de Dios* (Bilbao 1964), 351-361.

¹³⁸ K. RAHNER y J. RATZINGER, *Revelación y Tradición*, o.c., 48.

¹³⁹ J. GNILKA, *La historia de los efectos*, a.c., 234-237.

¹⁴⁰ W. BEUKEN, *Un nuevo documento de la Pontificia Comisión Bíblica sobre «La interpretación de la Biblia en la Iglesia»*: Concilium 30 (1994-1) 575-582, 578.

¹⁴¹ *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, III (introducción).

dición¹⁴². La cuestión de la especificidad de la Tradición con respecto a la revelación sigue siendo un problema abierto¹⁴³. ¿Qué decir de la tesis del cierre de la revelación después de la muerte del último apóstol (o libro del NT)? Como es sabido, la revelación tiene su ἐφάπαξ (Hb 7,27), «en cuanto se cumplió en hechos históricos, pero también su constante hoy»¹⁴⁴. ¿Pertenece, en consecuencia, la Tradición sólo a la transmisión de la revelación y no a la misma revelación? ¿Es la «sola Scriptura» la portadora de la revelación? ¿Cómo explicar el «más» de la Tradición (canon de la Escritura, dogmas marianos, etc., sin olvidar otros que hoy podemos conocer mejor por la exégesis histórica) sobre la Escritura?

V. A MODO DE CONCLUSION

Una colaboración como la presente, dedicada a los métodos exegéticos en el marco de la interpretación del NT, no puede ofrecer ninguna otra conclusión diferente de las que el lector habrá ya podido deducir de la presentación de cada método, esto es, pluralidad de métodos e integración de los mismos en la tarea exegética.

Dado que el texto rige al método y no viceversa, será mérito del exégeta discernir en cada momento qué metodología es la pertinente en orden a la recta comprensión del texto.

No cabe interpretar el texto a partir de presupuestos ambientales (*milieu*) ajenos al mismo, sino dejar hablar al texto en su medio intelectual propio. De ahí la necesidad ineludible de poner en práctica la gran verdad de que el NT está escrito en una tradición antes que en una forma literaria.

No llevar más allá de lo que conviene la distinción entre categorías literarias y categorías hermenéuticas del arte de escribir, porque ello ha llevado con frecuencia a una exégesis que filtra lo hermenéutico para quedarse con lo puramente literario.

Un estudio narrativo de los Evangelios y Hechos de los Apóstoles ha de distinguir la dimensión hermenéutica y semántica del relato (forma

¹⁴² El problema de la mediación entre la interpretación histórica y la interpretación dogmática de la Escritura, a saber, la praxis de los fieles y la Tradición eclesial, lo trata admirablemente W. KASPER, *Das Verhältnis von Schrift und Tradition. Eine Pneumatologische Perspektive*: Theologische Quartalschrift 170 (1990) 161-190.

¹⁴³ Cf. K. RAHNER, *Schrift und Tradition: Wort und Wahrheit* 18 (1963) 269-279.

¹⁴⁴ K. RAHNER y J. RATZINGER, *Tradición y Revelación*, o.c., 73.

del contenido) de las técnicas literarias y estilo de cada narrador (formas de la expresión).

La integración de los métodos, exigida por los textos mismos, tendrá que conectar sabiamente teorías literarias y lingüísticas nuevas, aplicables como atemporales, con métodos o procedimientos propios del medio antiguo en que nacen los escritos del NT.

Finalmente, reconocer los límites de esta aportación. La restante metodología recogida por el documento de la PCB se deja a la labor de otros especialistas. Aquí se han tenido en cuenta, fundamentalmente, aquellos métodos a cuya aplicación y desarrollo más ha contribuido el autor de esta colaboración.