

AGUSTIN DEL AGUA *

ECLESIOLOGIA COMO DISCURSO NARRADO: Mt 13,2-52

**Teoría y práctica del análisis de discursos narrados
en los evangelios****

INTRODUCCION

El estudio del llamado «discurso en parábolas», que se encuentra en el capítulo 13 del evangelio de Mateo, nos obliga, si realmente preten-

* 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 Basilea*. 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.

** El presente artículo contiene el texto, ligeramente modificado, de la ponencia presentada en el Seminario sobre el Evangelio de Mateo en el 51.º Congreso Anual de la «New Testament Studies Society», celebrado en Estrasburgo del 6 al 10 de agosto de 1996.

demos hacer avanzar la comprensión literaria y teológica del mismo, a plantear de entrada la cuestión del *método exegético* adecuado a seguir (como modo de proceder sistemáticamente sobre un texto para comprenderlo), en razón de que el texto rige al método, prestando, al propio tiempo, la adecuada atención a las *nuevas teorías literarias del relato* (narratología) que, al poner de manifiesto reglas atemporales del arte de la narración, están permitiendo afinar los resultados de los estudios exegéticos sobre la historia de la redacción.

El tratamiento «narrativo» de un discurso (discurso narrado), pronunciado por un personaje que forma parte del entramado de un relato, supone considerar este tipo de discurso, según la teoría de G. Genette¹, como «relato de palabras», que lo diferencia del «relato de acontecimientos». Mientras el primero es un acontecimiento verbal, no lo es, en cambio, el segundo. Un discurso de personaje es, en efecto, un acontecimiento de palabras de las que el narrador puede situarse a más o menos «distancia» y «perspectiva» narrativas. Estas son las que determinan lo que Genette denomina los *modos del relato*², según las diversas formas con que el narrador redacte el relato de palabras o discurso, que van desde la utilización de las propias palabras hasta la cesión total de la palabra a los personajes. El relato, pues, sea de palabras o de hechos, se mueve entre el modo de relato puro y el más o menos mimético. Consecuentemente, todo discurso de personaje en una obra narrativa es un «discurso narrado», independientemente de los distintos «modos» (narrativizado o mimético) que un narrador tiene de presentar los materiales en un relato de palabras o discurso, tal como se dice más adelante.

El autor de un evangelio, por tanto, elabora su propio pensamiento teológico no sólo a través de la «narración de hechos» (narración como interpretación), sino también a través del tratamiento «narrativo» que dé a las palabras de Jesús (por actualización o reaplicación de las mismas a nuevas situaciones).

Por lo que a este estudio respecta, lo dicho supone asumir que el evangelio de Mateo es un relato y que el discurso de Mt 13,2-52 —como los otros cuatro grandes discursos restantes: 5-7; 10; 18; 24-25— es parte de esta singular narración y, por ello, debería ser leído a la luz de este presupuesto³. El material mateano de los discursos está sometido,

¹ G. GENETTE, *Figuras III* (Barcelona 1989), 219-269; original francés: *Figures III* (París 1972).

² *Ibid.*, 219.

³ Cf. J. D. KINSBURY, *Matthew as Story* (Philadelphia 1986, 2.^a ed., 1988). En la segunda edición, KINSBURY ha añadido un nuevo capítulo titulado: «The Great Spee-

pues, en principio a las mismas reglas y categorías de análisis narrativo que las restantes partes del relato.

La cuestión del método exegético a emplear se deduce fácilmente del anterior presupuesto. Aquí se sigue el análisis narrativo como capítulo más reciente del estudio académico de los evangelios. El modelo narrativo se toma, sin embargo, del medio intelectual propio de la tradición del AT en que el NT nace inserto⁴, asumiendo, al mismo tiempo, aquellas categorías narrativas que la teoría moderna del relato (narratología) sostiene como atemporales (*timeless*).

Reconociendo de antemano que un estudio narrativo requiere que los evangelios sean leídos de principio a fin, no por secciones o unidades aisladas, entendemos que las categorías semánticas del análisis narrativo (*settings, patterns, point of view...*) son aplicables también al análisis de perícopas⁵. De todos modos, este ensayo forma parte de nuestro próximo estudio narrativo completo del primer evangelio: *Mateo como relato derásico*.

Procedemos a presentar, primero, la teoría narratológica del discurso narrado como relato de palabras, junto a las grandes líneas del modelo narrativo peculiar de la tradición del AT, a saber, el relato de índole derásica y su retórica (categorías semántico-narrativas), para, a continuación, llevar a cabo su aplicación al estudio narrativo del discurso de Mt 13,2-52.

ches of Jesus» (105-113). En este mismo sentido, cf. R. C. TANNEHILL, *The Narrative Unity of Luke-Acts. A literary Interpretation*. Volume one: *The Gospel according to Luke* (Philadelphia 1986). Volume two: *The Acts of the Apostles* (Minneapolis 1994).

⁴ Así lo venimos planteando en nuestros estudios en torno al «relato» en los evangelios: *Aproximación al relato de los evangelios desde el Midrás/derás*: EstBfB 45 (1987) 257-284. ID., *Die «Erzählung» des Evangeliums im Lichte der Derasch Methode*: Judaica 47 (1991) 140-154. ID., *La interpretación del «relato» en la doble obra lucana*: EstEcle 71 (1996) 169-214. ID., *El relato lucano de la evangelización del Reino*: *Reseña Bíblica*, n. 10 (1996) 23-30.

⁵ A. DEL AGUA, *Los evangelios de la Infancia: ¿Verdad histórica o verdad teológica?*: *Razón y Fe* 230 (1994) 381-399. ID., *The Narrative of the Transfiguration as a Deraschic Scenification of a Faith Confession (Mark 9,2-8par)*: NTS 39 (1993) 340-354. ID., *La transfiguración como prelude del «éxodo» de Jesús en Lc 9,28-36. Estudio derásico y teológico*: *Salmanticensis* 40 (1993) 5-19. ID., *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. Así también, W. S. VORSTER, *Literary reflections on Mark 13,5-37: A narrated speech of Jesus*: *Neotestamentica* 21 (1987) 203-224. M. COLERIDGE, *The Birth of the Lukan Narrative. Narrative as Christology in Luke 1-2* (Sheffield 1993).

1. PRESUPUESTOS HERMENEUTICOS DEL ANALISIS DE LOS DISCURSOS NARRADOS DE JESUS EN LOS EVANGELIOS

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

Como se acaba de decir en la «introducción», se parte del presupuesto de que el discurso de Jesús en Mt 13 forma parte integrante del relato conjunto del primer evangelio. Se trata, pues, de un *discurso narrado*. Puede que esto no diga nada especial a quienes están acostumbrados a referirse a los evangelios como relatos. Sin embargo, tal como se verá a continuación, el enfoque seguido en este ensayo implica una perspectiva diferente de Mt 13,2-52. Se trata de aplicar al texto en cuestión los presupuestos del modelo narrativo que aplicamos al resto del relato, a pesar de que se trate de un discurso. La narración es una. «Relato» y «discurso» forman parte del entramado narrativo global del primer evangelio (Mt 1-4: relato; 5-7: discurso; 8-9: relato; 10: discurso; 11-12: relato; 13: discurso; 14-17: relato; 18: discurso; 19-23: relato; 24-25: discurso; 26-28: relato)⁶.

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 ya sugerido en la introducción. 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»⁷, a partir

⁶ Para una panorámica general de las distintas opiniones en torno a la estructura del evangelio de Mateo, cf., por ejemplo, W. D. DAVIES y D. C. ALLISON, *The Gospel According to Saint Matthew*, vol. I (Edinburgh 1988), 58-72. Cabe destacar la opinión de C. H. LOHR [*Oral Techniques in the Gospel of Matthew*: CBQ 23 (1961) 403-435], que sostiene un plan quiástico para todo el conjunto del relato a base de alternar relato y discurso.

⁷ G. GENETTE, *Figuras III*, o.c., 219-269.

de lo que él formula como «las dos modalidades esenciales de esa regulación de la información narrativa que es el modo», a saber, la «distan-
cia» y la «perspectiva»⁸.

«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»⁹, porque «la mimesis verbal no puede ser sino mimesis del verbo»¹⁰. En el relato de hechos «no tenemos ni podemos tener sino grados de diégesis»¹¹. 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»¹². En Homero, por el contrario, un discurso «imitado» es el ficticiamente «restituido», tal como supuestamente lo ha pronunciado el personaje¹³. 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»¹⁴. Asimismo, «si se trata de palabras pronunciadas: a eso es a lo que Platón llama propiamente imitación o mimesis»¹⁵. 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. Ge-

⁸ Ibid., 222.

⁹ Ibid., 223.

¹⁰ Ibid., 222.

¹¹ Ibid.

¹² Ibid., 227.

¹³ Ibid.

¹⁴ Ibid., 223.

¹⁵ Ibid., 220.

nette 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*)¹⁶.

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 ἀπέθνησεν).

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»¹⁷.

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

¹⁶ 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.

¹⁷ G. GENETTE, *Figuras III*, o.c., 229.

palabra a su personaje»¹⁸. 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.

En un segundo tratado sobre narratología, que lleva por título *Nouveau discours du récit*¹⁹, 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: “Acercas 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»²⁰.

1.2. CONTRIBUCIÓN DE LA TEORÍA NARRATOLÓGICA DEL «RELATO DE PALABRAS» AL ESTUDIO DE LOS DISCURSOS DE JESÚS EN LOS EVANGELIOS

A ningún exégeta dejarán de interesarle estas observaciones, cuando trata de abordar la cuestión crítica de la transmisión y redacción de los discursos de Jesús en los evangelios. Tanto más cuanto que, como añade G. Genette, la «producción» de discursos dentro de un género ficticio es una «reproducción» ficticia que, sin embargo, sigue los mismos procedimientos literarios que la transmisión auténtica²¹.

¹⁸ Ibid.

¹⁹ G. GENETTE, *Nouveau discours du récit* (París 1983)

²⁰ Ibid., 34.

²¹ Ibid.

Todavía observa G. Genette otra circunstancia que dificulta la literalidad estricta en la transmisión de palabras, a saber, la ambigüedad entre discurso y pensamiento, entre personaje y narrador²². A ella se une otra dificultad intrínseca en la transmisión *literal*: la [re]producción o conservación y transmisión de un discurso o de unas palabras desde su estadio oral al escrito puede sufrir una «traducción», aun en la misma lengua, y por supuesto al pasar de un idioma a otro²³.

El hecho de que consideremos en este estudio el capítulo de las parábolas de Mt 13,2-52 como un «discurso narrado» tiene, como se verá, sus consecuencias en la interpretación del mismo. Ello no quiere decir tampoco que tratemos de aplicar a Mt 13 la noción de «discurso narrado», olvidando las peculiaridades de la mentalidad derásica. Al contrario, la consideración de «discurso narrado» en los evangelios no puede olvidar las peculiaridades de la actualización y reaplicación de los discursos en la retórica peculiar de la tradición bíblica y apócrifa. Dicho en otros términos, la propuesta de este estudio entiende que la «narrativización» propia de las palabras y discursos de Jesús en los evangelios requiere ser analizada en el marco de la tradición derásica. Su exégesis requiere, por tanto, conocer, junto a la aludida teoría del «relato de palabras» o discurso, la retórica del pensamiento narrativo en la Biblia y en el judaísmo, sus modos y peculiaridades inalienables.

1.3. EL RELATO Y SUS DESARROLLOS AGGÁDICOS EN LA BIBLIA Y EN LA TRADICIÓN JUDÍA

El más reciente análisis narrativo de la Biblia ha puesto de manifiesto el carácter narrativo de la fe de Israel²⁴. 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.

²² Ibid., 35.

²³ Cf. J. M. CASCIARO, *Contribución al estudio de los discursos de Jesús en los sinópticos*: EstBib 50 (1992) 395-409.

²⁴ 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).

Esta tradición narrativa de Israel comprende tanto la narración intrabíblica²⁵ (con sus relatos y discursos narrados) y su proceso constante de actualización e interpretación (al servicio de las necesidades de la comunidad judía antigua²⁶), 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 judía²⁷.

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 desarrollos²⁸.

²⁵ 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. Volume 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).

²⁶ 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).

²⁷ 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.

²⁸ 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 Lection in Matthew* (London 1974). Id., *The Evangelists' Calendar: A Lectionary 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».

La comunidad judía y la comunidad cristiana de los orígenes tienen, pues, en común el modo narrativo, tanto de confesar la fe, como de desarrollarla y actualizarla al servicio de las necesidades teológicas y pastorales. Por ello, el exégeta del NT no puede estar ajeno a esta retórica del relato, si pretende adentrarse en el proceso de composición de los evangelios, así como en el estudio de la índole hermenéutica del «relato interpretativo» de que constan.

El modelo narrativo que se sigue en este estudio se diferencia, pues, tanto del modelo representado por la llamada «crítica del relato» (*narrative criticism*²⁹), como de la «crítica retórica» (*rhetorical criticism*³⁰), porque intenta analizar los relatos de los evangelios en el medio intelectual propio de la tradición veterotestamentaria en que fueron escritos.

1.4. LA NARRACIÓN COMO FORMA DE PENSAMIENTO DE UNA TRADICIÓN

La narración interpretativa de índole derásica. A partir de cuanto hemos sostenido en anteriores publicaciones, acerca de la noción de derás y su aplicación a los distintos momentos de la interpretación bíblica y sus resultados, entendemos que la investigación académica del derás en el NT (así como ya en el mundo del *Midrás* judío³¹) abarca más que la mera clasificación de sus formas o géneros literarios (formas narrativas, discursivas, apocalípticas, etc.), para englobar también sus formas in-

co». 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 y 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. Etienne 1984, 2.^a ed.).

²⁹ Cf. M. A. POWELL, *What is Narrative Criticism?* (Minneapolis 1990).

³⁰ Cf. B. L. MACK, *Rhetoric and the New Testament* (Minneapolis 1990).

³¹ 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. STEMBERGER, *Introducción a la literatura Talmúdica y Midrásica* (Valencia 1988), 328.

terpretativas (o hermenéuticas): la *forma exegetica de interpretación* y la *forma narrativa de interpretación*. La primera, se refiere a los procedimientos y técnicas literarias de interpretación cristiana de la Escritura y sus tradiciones, y, consecuentemente, está en el ámbito de las «formas de expresión» literaria del NT; la segunda, en cambio, hace referencia al modo de elaborar pensamiento cristiano, a saber, el modelo teológico o forma de pensamiento narrativo (enunciados cristológicos narrados como historia) con que los evangelistas nos *cuentan* el asunto de Jesús y los orígenes de la Iglesia cristiana a la luz del AT, y con el que ofrecen al lector cristiano su peculiar mensaje cristológico, eclesiológico, escatológico, antropológico, etc. Un estudio narrativo afecta, por tanto, a la «forma del contenido» (=mensaje) de los evangelios, porque la «narración» es, como dijimos al comienzo, forma de expresión y elaboración de pensamiento religioso: contar, narrar, es en los evangelios, como en la propia tradición veterotestamentaria y judía, el modelo corriente para elaborar mensaje religioso.

Por todo ello, derás tiene lugar no sólo a propósito de la exégesis cristiana de citas, paráfrasis, alusiones... del AT, sino a través de escenificaciones o creaciones de marcos literarios, y, sobre todo, a través del recurso a patrones (tipología) de la tradición del AT, así como por medio de otras categorías creadoras de sentido (semánticas) que se indican a continuación. Por ello, entendemos que el derás, además de método o procedimiento exegetico, es modelo teológico. Aquí nos centramos en el derás como modelo teológico narrativo, como estudio ulterior al dedicado a los procedimientos exegeticos derásicos.

La teología bíblica crea el relato; mejor 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. Ricoeur³²), «cristología narrativa» (R. C. Tannehill³³), «enunciados cristológicos narrados como historia» (U. Luz³⁴) o, simplemente, «relato kerygmático». Por tanto, la teología y la exégesis no son algo superpuesto al texto, sino que funcionan en el texto mismo, porque este es una narración con una función interpretativa. ¿Por qué procedimiento literario se obtiene la forma narrativa de

³² P. RICOEUR, *Interpretative Narrative*, en R. SCHWARTZ (ed.), *The book and the text. The Bible and Literary Theory* (Oxford 1990), 237-257.

³³ R. C. TANNEHILL, *The Gospel of Mark as narrative Christology: Semeia* 16 (1979) 57-95.

³⁴ U. LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus* (EKKNT I/1; Zürich 1985), 85. Traducción española, *El evangelio según San Mateo. Mt 1-7*, vol. I (Salamanca 1993), 117.

los evangelios, es decir, la forma de una narración kerygmaticizada 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 (verdad histórica), y expresa el sentido de éstos mediante recurso derásico al AT (verdad teológica)³⁵.

2. CATEGORIAS SEMANTICAS DEL ANALISIS NARRATIVO DE LOS EVANGELIOS Y RECURSO DERASICO-TIPOLOGICO AL AT

La llegada del método 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 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. Con todo, 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)³⁶. 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)³⁷.

2.1. 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

³⁵ A. DEL AGUA, *Aproximación al relato de los evangelios desde el midrás/derás*: EstBíb 45 (1987) 257-284.

³⁶ Cf. M. A. POWELL, *What is Narrative Criticism?*, o.c., 91-98. 93. Asimismo, cf. W. S. KURZ, *Narrative Approaches to Luke-Acts*: Biblica 68 (1987) 195-220. 195-200.

³⁷ M. A. POWELL, *What is Narrative Criticism?*, o.c., 93.

de acción, tiene que ser dinámica, y tiene que ser secuencial; materiales marginales no forman un *plot* reconocible en ningún sentido»³⁸. 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. Dejando para después el estudio completo de la trama, el «argumento» del evangelio de Mateo se nos da ya en el encabezamiento de su relato: «libro de la historia de Jesucristo, hijo de David, hijo de Abrahán» (Βίβλος γενέσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ υἱοῦ Δαυὶδ υἱοῦ Ἀβραάμ, Mt 1,1). Al margen de las distintas valoraciones de este comienzo, entendemos que, dado el lugar que ocupa, también se refiere a todo el relato del evangelio en conjunto. Lo mismo que pasa con Mc 1,1 y Lc 1,1-4. El objetivo de Mateo viene a coincidir con el de Mc y Lc, a saber, contar la «historia» de Jesús como cumplimiento de las promesas, cuyos comienzos se remontan a la elección de Abrahán y a la casa de David. La intención de Mateo, por tanto, no es escribir una biografía, sino re-contar la historia de Jesús (como cumplimiento) a la luz de un original recurso a las tradiciones exegéticas del AT.

«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 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»³⁹. El relato organiza, en efecto, los hechos y las palabras de la vida de Jesús a la luz de la profecía y la tipología del AT, de modo que muestren que El es el Cristo, anunciado por la tradición del AT, y que la Iglesia que se reúne en torno a El es, en consecuencia, la comunidad escatológica prevista por Dios para los tiempos mesiánicos⁴⁰.

³⁸ Esta noción de «trama» (*plot*) se encuentra en 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. Además, las pertinentes reflexiones acerca de la trama en W. S. KURZ, *Reading Luke-Acts. Dynamics of Biblical narrative* (Louisville, KY. 1993), 17s.

³⁹ E. V. MCKNIGHT, «Literary Criticism», en J. B. GREEN, S. MCKNIGHT, I. H. MARS-HALL (eds.), *Dictionary of Jesus and the Apostles* (Downers Grove - Leicester 1992), 473-481. 479.

⁴⁰ Citamos aquí los comentarios mayores actuales al evangelio de Mateo a los que nos referimos en este trabajo. U. LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus* (EKKNT I/1-2; Zürich - Neukirchen 1985, 1990). J. GNILKA, *Das Matthäusevangelium* (HTKNT I/1-2; Freiburg 1986, 1988). W. D. DAVIES y D. C. ALLISON, *The Gospel According to Saint Matthew*, vols. I-II (Int. Crit. Com. on OT and NT; Edinburgh 1988, 1991).

2.2. 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. Kermode⁴¹ 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 *midrás*»⁴². Por todo ello, podemos hablar de un Cristo mateano, lucano, joánico, etc. Porque cada evangelista nos ofrece un aspecto distinto tanto de la cristología, presentando a Jesús según una u otra corriente de la pluriforme tradición mesiánica, profética, mosaica...⁴³, como de la soteriología, mediante la trasposición de las categorías soteriológicas pascuales judías de la nueva creación, el nuevo éxodo y la nueva alianza, etc., a la Pascua de Cristo⁴⁴.

Los personajes son necesarios para la acción que hace avanzar el relato, pero la acción ayuda a definir a los personajes, por lo que hay una relación dialéctica entre trama y personaje en los evangelios. En los

R. H. GUNDRY, *Matthew. A Commentary on His Literary and Theological Art* (Grand Rapids, MI 1982). A. SAND, *Das Evangelium nach Matthäus* (RNT; Regensburg 1986).

⁴¹ Cf. F. KERMODE, *The Genesis of Secrecy*, o.c., 75-99. El autor hace un interesante planteamiento narrativo sobre el uso *midrásico* del AT.

⁴² *Ibid.*, 81.

⁴³ Cf. R. N. LONGENECKER, *The Christology of Early Jewish Christianity* (SBT, 2d series, 17; London 1970). ID., *Biblical Exegesis in the Apostolic Period* (Grand Rapids, MI 1975). D. JUEL, *Messianic Exegesis. Christological Interpretation of the Old Testament in Early Christianity* (Philadelphia 1988). A. DEL AGUA, *El método midrásico y la exégesis del Nuevo Testamento*, o.c., 154-207.235-254.

⁴⁴ Nos remitimos especialmente a R. LE DÉAUT, *La Nuit Pascale. Essai sur la signification de la Pâque juive à partir du Targum d'Exode XII, 42* (Roma 1963), especialmente 200ss. 252ss. 307ss.

evangelios, los personajes están caracterizados tanto por lo que ellos dicen y hacen, como por lo que se dice de ellos. A este respecto, el motivo de la identidad de Jesús sirve de recurso en el relato de Mateo al argumento del conflicto con las autoridades y el pueblo de Israel. La confesión (y elaboración) narrativa de la identidad cristológica de Jesús es, por ello, inseparable del múltiple recurso al conjunto de tradiciones mesiánicas del AT. He aquí algunos motivos veterotestamentarios de la cristología narrativa de Mateo.

2.2.1. *Hijo de Abrahán, Hijo de David*

El relato genealógico, que da comienzo a la narración del evangelio de Mateo, presenta a Jesús en descendencia directa de Abrahán y David (Mt 1,1-17). Consecuentemente, Jesús es caracterizado como «Hijo de David» e «Hijo de Abrahán». Asimismo, en la entrada mesiánica en Jerusalén (Mt 21,1-11), Jesús es presentado como Rey Mesías, Hijo de David, a la luz de la cita de cumplimiento tipo *peshet* de Za 9,9, aspecto que viene corroborado por la referencia al Sal 118,25-26, de claro sentido mesiánico.

2.2.2. *Nuevo Moisés. Trasposición cristológica de representaciones de Dios en el AT*

Los cinco episodios de que se compone el relato mateo de la Infancia (1,18-2,23) caracterizan a Jesús como *nuevo Moisés* a partir de los relatos de la infancia haggádica de Moisés (cf. Josefo, *Antigüedades*, II,9.1ss). Estos actúan de patrón veterotestamentario de índole biográfica⁴⁵. Así también, el narrador retrata a Jesús como un *nuevo Moisés*, cuando en el Sermón del Monte (Mt 5-7) le describe actuando a partir del patrón narrativo de la teofanía del Sinaí, en que Moisés dio al pueblo la Ley que había recibido de Dios (Ex 19,1ss)⁴⁶. A su vez, las bienaventuranzas (Mt 5,2-12), que son el «exordio» del Sermón del Monte, comienzan, sin embargo, este primer gran discurso presentando a Jesús como el heraldo (*mebasser*) escatológico del Reino (deutero y trito Isaías) que proclama la «grata noticia» a los pobres⁴⁷. Posteriormente, la hala-

⁴⁵ Así, A. DEL AGUA, *Los evangelios de la Infancia: ¿Verdad histórica o verdad teológica?*: Razón y Fe 230 (1994) 381-399. Cf. D. C. ALLISON, *The New Moses. A Matthean typology* (Edinburgh 1993), 140-165.

⁴⁶ Cf. D. C. ALLISON, *The New Moses. A Matthean typology*, o.c., 172-180. Cf., también U. LUZ, *Matthäus 1*, 197s.

⁴⁷ Mt 5,1-16 es aggadá, la parte preliminar no-halákica de un sermón, que, como puede verse en las colecciones midrásicas, se componía de segmentos ha-

ká de la Ley (Mt 5,21-48)⁴⁸ presenta a Jesús como el Mesías, intérprete escatológico de la Torah⁴⁹. Estas exigencias escatológicas de la Ley se destacan por [el *modelo derásico* de la] contraposición a las exigencias antiguas⁵⁰ (la mejor justicia, 5,20; p. ej., lo interior frente a lo exterior; cf., a la luz de la profecía, Jer 31,31-34; Ez 36,26-27)⁵¹. En este caso, Mateo, sobrepasando la tipología mosaica, presenta a Jesús desempeñando una función (o representación) propia de Dios en el AT: «fue dicho (ἐρρέθη) [por Dios]..., yo, en cambio, os digo» (ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν). En opinión de una corriente exegética actual, estamos ante un capítulo de la llamada «cristología implícita»⁵². Con el ἐγὼ de Jesús, que introduce, por medio de las antítesis, la halakah escatológica de la Ley, el narrador establece un paralelismo entre la enseñanza autoritativa de Jesús (que radicaliza las exigencias de la Ley) y la enseñanza otorgada por Yahveh en el Sinaí. De este modo, la tipología mateana parece sobrepasar lo «mosaico» para entrar en lo «teológico» de la Cristología. Así parece corroborarlo el procedimiento derásico por el que Mateo elabora un aspecto de su cristología narrativa, a saber, la *atribución* a Jesús de una «representación» de Dios (*Gottesvorstellung*) en el AT, una vez que la confesión de fe cristiana desbordó las categorías mesiánicas de dicha tradición⁵³. Por ello, la autoridad de Jesús («Yo») aparece en parangón

lákicos y aggádicos. En el v. 17, Jesús cambia de lo aggádico a lo halákico. A su vez, las bienaventuranzas bien pudieran ser un desarrollo derásico a partir de Is 61,1-2. Cf., particularmente, J. DUPONT, *Introduction aux Béatitudes*: NRT 98 (1976) 97-108.

⁴⁸ Cf. PH. SIGAL, *The Halakah of Jesus of Nazareth According to the Gospel of Matthew* (Lanham-New York-London 1986), espec. 19-23.83-153. Este autor centra su investigación en la halakah del divorcio y la halakah del sábado propia de Jesús frente a las del judaísmo ambiente. Un estudio completo de la halakah en Mateo y sus procedimientos deberá abarcar, sin embargo, un espacio más amplio.

⁴⁹ D. C. ALLISON, *The New Moses. A Matthean Typology*, op. cit., 182-190.

⁵⁰ El primer evangelista interpreta derásicamente la enseñanza del Mesías como halaká escatológica (la nueva alianza), en contraposición a la cual tiene que medirse toda la enseñanza antigua (la primera alianza). En Cristo, pues, tiene lugar la revelación del sentido pleno de la Ley.

⁵¹ Cf. W. D. DAVIES, *The Setting of the Sermon on the Mount* (Cambridge 1966), 109ss.

⁵² Para este planteamiento de la llamada «cristología implícita» nos remitimos particularmente a las reflexiones del comentario de W. D. DAVIES y D. C. ALLISON, *Matthew 1: Excursus III: «The Interpretation of Mt 5,21-48»*, 505-509. Para el comentario detallado, 509-571.

⁵³ Otros ejemplos de esta trasposición cristológica de prerrogativas, temas o funciones divinas del AT son Mt 1,21: trasposición —vía etimología popular— de la prerrogativa exclusiva divina del perdón de los pecados de Sal 130,8 y Mt 1,23: aplicación cristológica de la fórmula de Alianza «Dios con nosotros» (Is 8,8 LXX), pro-

con la de Yahveh, equiparando la autoridad de su enseñanza a la que Yahveh dio a Israel en el Sinaí⁵⁴ en el contexto del éxodo, en cuyo marco Israel se identificó, en el curso del tiempo, como pueblo de Dios.

2.2.3. *Siervo de Yahveh*

Las curaciones milagrosas de Jesús dan pie al narrador para caracterizar a Jesús como *Siervo de Yahveh* que cura las enfermedades y dolencias de la gente (Mt 12,15-16). Así, por medio de la analogía externa entre texto y relato, el narrador presenta a Jesús por trasposición derásica cristiana del primer canto del Siervo de Yahveh (Is 42,1-4, citado en Mt 12,18-21), texto que cita *in extenso* con su habitual fórmula de cumplimiento tipo *pesher*⁵⁵.

2.2.4. *Otros ejemplos*

Ampliando los ejemplos de «personajes» más allá de la cristología, Herodes actúa en Mt 2 como un personaje, caracterizado como *el Faraón* según un patrón narrativo de naturaleza biográfica, procedente de las tradiciones bíblicas y aggádicas del Exodo. Juan Bautista es caracterizado como *Elías* en Mc 1,2-3 y Mt 3,1-12; 11,14; 17,9-13. Asimismo, el papel de Judas, el traidor, recibe un distinto tratamiento narrativo en Mt 27,3-9 (dentro del derás toponímico del «campo de sangre»⁵⁶), que

cedente del libro del Emmanuel (Is 6-12) (para las distintas interpretaciones de este fenómeno, cf. W. D. DAVIES y D. C. ALLISON, *Matthew* 1, 217). Para H. FRANKMÖLLE, *Yahwehbund, passim*, en esta trasposición cristológica de la presencia de Dios con su pueblo (Alianza) en el AT, está el tema central del relato de Mateo. En nuestros estudios sobre el derás neotestamentario hemos llegado a la conclusión de que la cristología narrativa de los evangelios sobrepasa los motivos mesiánicos del AT para entrar en lo teológico. De la dimensión tanto hermenéutica como teológica subyacente a este fenómeno, cf. A. DEL AGUA, *El derás cristológico*: Scripta Theologica 14 (1982) 203-217. Id., *El método midrásico y la exégesis del Nuevo Testamento*, 235-238. Recientemente, se ha publicado una monografía dedicada enteramente a estudiar la Cristología de los textos y prerrogativas de Yahveh que los autores del NT aplican a Jesucristo: C. J. DAVIS, *The Name and Way of the Lord. Old Testament Themes, New Testament Christology* (JSNTSupl. 129; Sheffield 1996).

⁵⁴ Cf. m. Abot 1,1: «Moisés recibió la Torah desde el Sinaí y la transmitió a Josué, Josué a los ancianos, los ancianos a los profetas, los profetas la transmitieron a los hombres de la Gran Asamblea.»

⁵⁵ Se trata de la cita del AT más larga de todo el relato de Mateo, y presenta una típica interpretación targumizante que el narrador introduce en el cuerpo mismo del texto bíblico, cf. K. STENDAHL, *The School of Saint Matthew*, o.c., 107-115.

⁵⁶ A. DEL AGUA, *El método midrásico y la exégesis del Nuevo Testamento*, o.c., 144-149.

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).

2.3. PATRONES

El concepto de «patrón» (*pattern*), que aparece tan frecuentemente en los estudios narrativos de los evangelios y el libro de los Hechos de los Apóstoles, se aplica en la investigación actual 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 emplea en la organización de su obra⁵⁷. En este mismo sentido, se habla de *patrones literarios*, cuando se comparan las técnicas narrativas de un evangelio con las empleadas por los relatos de la época⁵⁸. Otros, en este caso, usan simplemente la expresión «técnicas» literarias, como hace W. S. Kurz, al tratar de la *repetición* y la *redundancia* en la trama lucana⁵⁹.

Sin embargo, para el enfoque dado a nuestro estudio, destaca la opinión de quienes entienden la noción narrativa de «patrón» en el sentido de lo que se llama comúnmente «tipología» (τύπος), así como con el aspecto hermenéutico que con ella se asocia que ve en personas, acontecimientos, instituciones o lugares del AT⁶⁰ el prototipo, patrón o figura de personas, acontecimientos, instituciones o lugares del NT⁶¹. En términos de tipología, dichas comparaciones pueden ser explícitas o implícitas, y abarcan tanto los modelos formales del relato como los patrones teológicos del AT que subyacen a la presentación y a los desarrollos de la tradición del NT. En otros términos, los «patrones» de orden tipológico afectan tanto a la *forma externa* del relato (las distintas formas o géneros literarios tomados del AT: relatos de infancia, tentación en el desierto, visión después del Bautismo, transfiguración, pasión, resurrección, apariciones, etc. = patrones literarios), como a su

⁵⁷ M. A. POWELL, *What is Narrative Criticism?*, o.c., 32-34.

⁵⁸ Así, C. H. TALBERT, *Literary Patterns, Theological Themes, and the Genre of Luke-Acts* (Missoula, Montana 1974).

⁵⁹ W. S. KURZ, *Reading Luke-Acts. Dynamics of Biblical Narrative* (Louisville, KY. 1993), 26s.

⁶⁰ Cf. M. FISHBANE, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, o.c., 350-379. D. DAUBE, *The Exodus Pattern in the Bible* (London 1963), *passim*.

⁶¹ Para una síntesis acerca del concepto de «tipología» y su aplicación al estudio del NT en la exégesis contemporánea, cf. C. A. EVANS, *Typology*, en J. B. GREEN, S. MCKNIGHT y I. H. MARSHALL (eds.), *Dictionary of Jesus and the Gospels* (Downers Grove, Leicester 1992), 862-866, con bibliografía en 866.

contenido religioso (componentes de carácter teológico, cristológico⁶², eclesiológico, antropológico, escatológico, etc. = patrones teológicos).

Por lo que se refiere al estudio de la tipología mosaica en el evangelio de Mateo, destaca la monografía de D. C. Allison, *The New Moses. A Matthean Typology* (Edinburgh 1993).

2.4. 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 relato⁶³. 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»⁶⁴. 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»⁶⁵. 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»⁶⁶. Como parte del punto de vista evaluativo, destaca el «punto de vista fraseológico», que concierne al tipo de «discurso» y a la retórica que distingue a cada evangelista como narrador o a cualquiera de sus personajes⁶⁷.

⁶² D. L. BOCK ha estudiado los componentes de la cristología lucana desde la profecía y la tipología del AT: *Proclamation from Prophecy and Pattern. Lucan Old Testament Christology* (Sheffield 1987). Aunque el estudio de este autor no se ocupa directamente de la narración, sino de los motivos del AT de que se compone la cristología lucana, su trabajo supone una excelente aportación al estudio de la naturaleza derásica del relato que proponemos, porque pone de manifiesto la índole derásica de los patrones cristológicos del AT, una de las categorías semánticas fundamentales de la *diégesis* de Lucas, por las que el relato adquiere el rango de «cristología narrativa». En este mismo sentido, es de máxima utilidad una obra anterior que estudia el relato en Lc y Hch desde la historia y la tipología; M. D. GOULDER, *Typology and History in Acts* (London 1964). Asimismo, M. RESE, *Alttestamentliche Motive in der Christologie des Lukas* (Gütersloh 1969). Para Mateo, cf. R. H. GUNDRY, *The Use of the Old Testament in St. Matthew's Gospel* (Leiden 1967).

⁶³ M. A. POWELL, *What is narrative criticism?*, o.c., 23-25.

⁶⁴ *Ibid.*, 23.

⁶⁵ *Ibid.*, 24.

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ J. D. KINSBURY, *Matthew as Story*, o.c., 35.

El «punto de vista», como categoría semántica del análisis narrativo de los evangelios, se alcanza por la elaboración narrativa que el autor del relato haga de las fuentes, en cuyo proceso desempeñan un papel relevante las tradiciones del AT (uso redaccional del AT).

2.5. HECHOS (EVENTS)

Todo relato abarca tres elementos básicos: hechos, personajes y ambientaciones. Alguien hace algo a alguien, en alguna parte, en un tiempo determinado⁶⁸. 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 AT⁶⁹. Los evangelistas, afirma F. Kermode, estaban obsesionados por la tipología, la figura, que se encuentra en los evangelios en fácil coexistencia con la narración⁷⁰, dando lugar a la narración de semejanza histórica. Otras veces, el relato discurre según una secuencia inversa, esto es, parte de los hechos y los presenta incluso escenografiados a la luz de la Escritura⁷¹.

2.6. ESCENIFICACIÓN (SETTING)

«Las escenificaciones/ambientaciones representan el aspecto de la narración que proporciona el contexto para la acción y los personajes»⁷². Estas escenificaciones pueden ser espaciales, temporales y sociales. También en este caso el relato puede recurrir a la tipología del AT. Como en el caso de las categorías narrativas anteriores, también aquí se precisa de un análisis que determine lo histórico y lo tipológico. Pero en torno a esta categoría semántica también el exégeta ha de deducir el sentido del relato. Así, Mt 5-7 recurre a la tipología espacial del monte⁷³

⁶⁸ M. A. POWELL, *What is narrative criticism?*, o.c., 35.

⁶⁹ Cf. F. KERMODE, *The Genesis of Secrecy*, o.c., 101-123.

⁷⁰ *Ibid.*, 104.

⁷¹ M. D. GOULDER, *Type and History in Acts*, o.c., *passim*. Este estudio mostró en su día que el libro de los Hechos no es historia pura, sino historia tipológica. Así, para este autor, los relatos de la Ascensión, Pentecostés, prisión y liberación de los Apóstoles, etc., están de parte de la narración simbólica; la elección del duodécimo apóstol, la curación del tullido en el templo, Simón mago, etc., caen de parte de la historia; el pasaje de Ananías y Safira tiene un contenido tipológico alto, así como el relato del funcionario etíope.

⁷² M. A. POWELL, *What is narrative criticism?*, o.c., 69.

⁷³ Cf. D. C. ALLISON, *The New Moses. A Matthean Typology*, o.c., 172ss.

(Mt 5,1; 8,1), para ambientar el llamado «sermón del monte» en paralelismo con la Ley antigua, promulgada por Dios en el Sinaí (Ex 19ss)²⁴, poniendo la palabra de Jesús al nivel de la Ley Antigua. Asimismo, en la escenificación mateana del juicio final, se encuentra un patrón veterotestamentario de índole temporal, por medio del cual se ambienta el fin de la historia y la llegada a plenitud del Reino de Dios (Mt 25,31-46). De ese modo, indica Mateo la calidad del tiempo —como tiempo de consumación escatológica— en que Jesús volverá como Hijo del Hombre, para llevar a cabo el Juicio final de la historia, tal como lo concebía la tradición apocalíptica del AT.

3. APLICACION A Mt 13,2-52:

ECLESIOLOGIA COMO DISCURSO NARRADO

3.1. Mt 13,2-52: DISCURSO NARRADO Y SU MODO

3.1.1. *Un discurso narrado*

Prescindiendo de otros estudios dedicados al origen y redacción de los materiales usados en el discurso en parábolas de Mt 13,2-52, es cuestión de analizar el texto en su estado actual como una parte del relato conjunto del evangelio de Mateo, para tratar de ver qué es el texto en realidad (en su redacción final) y cómo nos comunica su mensaje. Se pretende, con ello, animar la búsqueda de nuevas hipótesis de parte de los exégetas y la aplicación de nuevos métodos de interpretación, así como examinar y revisar presupuestos básicos y desarrollar nuevas respuestas a viejas preguntas.

Como ya se dijo, afirmar que Mt 13,2-52 es un discurso narrado, implica partir del supuesto de que el evangelio de Mt es un relato y que el discurso de Jesús en Mt 13,2-52 es parte de ese relato. Su lectura, por tanto, debería llevarse a cabo a la luz de tal supuesto. Por ello, el enfoque que se sigue en este ensayo implica una perspectiva diferente a la que ofrecen los análisis histórico-críticos del discurso. Se trata de la aplicación al discurso de Mt 13,2-52 de las categorías narrativas expuestas, para indagar el modo como su autor comunica su mensaje a los lectores.

²⁴ Para el significado y desarrollo de las tradiciones del Sinaí en la tradición exegetica del AT, cf. J. POTIN, *La Fête juive de la Pentecôte. Etude des Textes liturgiques*, I-II (París 1971). Cf., asimismo, R. LE DÉAUT, *Targum du Pentateuque*, tome II: *Exode et Lévitique* (París 1979), 153ss.

La narración es una de las maneras de organizar los materiales que componen un discurso. Ser consciente de ello es muy importante tanto para la producción como para la recepción de textos. Es importante con respecto a la producción de textos; en razón de los convencionalismos que se han seguido, porque, cuando una persona crea un relato, casi involuntariamente hace uso de códigos del género narrativo. Y lo mismo le sucede al receptor en el proceso de descodificación. Este también tiene que leer el texto según sus códigos, en orden a lograr su auténtica lectura. Afirmar, por tanto, que un texto concreto —como Mt 13,2-52— es un relato (de palabras) significa que el texto revela ciertas características.

Para contar un relato se necesita un narrador, un relato que contar y una audiencia a la que dirigirse. Una narración consiste en una serie de hechos (*events*) que configuran un relato, contado por un narrador a unos oyentes. Los hechos están organizados en términos de espacio y tiempo, representados por una serie concreta de actores/personajes y contados, con arreglo a una trama o argumento, desde una determinada perspectiva.

Cuando un autor cuenta o escribe un relato, está creando un mensaje narrativo (los contenidos o el «qué» del relato) haciendo uso de técnicas narrativas (el «cómo» del relato: p. ej., procedimientos clásicos). Selecciona y dispone los acontecimientos y el resto de los elementos y hace uso de un narrador (que cuenta algo) y un punto de vista particular dentro del texto como medio a través del cual cuenta el relato. Lo importante que hay que notar aquí es que, contando o escribiendo un relato, el autor del mismo crea una visión de los hechos y personajes en orden a comunicar algo a su audiencia. Esta visión es su visión.

Volviendo al evangelio de Mateo, hay que repetir que dicho evangelio es en su conjunto un relato. El discurso del capítulo 13 —lo mismo que los cuatro restantes— está dispuesto en estilo narrativo y el relato es comunicado por un narrador. Escribiendo un relato, Mateo dio su versión particular de las parábolas de Jesús, así como de los personajes que giran en torno a ellas, con el fin de comunicar un mensaje a sus lectores. El relato que Mateo creó pertenece, pues, a la visión particular (actualización) que Mateo se hace de las parábolas de Jesús y el mundo narrativo es su propio mundo narrativo. Seleccionó, compuso y dispuso su material en términos de orden y espacio y fue él quien decidió lo que cada personaje iba a hacer o decir y cuándo. Es Mateo el que crea la visión de los discípulos como los que «entienden» y del Israel incrédulo como los que «no entienden». Asimismo, él es quien traspone a los

declarados «justos» por el Hijo del Hombre, en el juicio final, la designación histórico salvífica «hijos del Reino».

El discurso de Mt 13,2-52 es una composición efectuada por el evangelista a base de palabras que la tradición transmitía como de Jesús. Por tanto, tal como se ofrece al lector, es un «discurso narrado de apariencia histórica». No parece haber razones por las que discursos antiguos en forma narrativa tengan que ser históricos o incluso reproducciones literales. Este no es sólo el caso de los discursos del NT, ya la literatura griega clásica expresó la dificultad que implicaba la narración de discursos directos en la literatura narrativa. Alocuciones narradas tienen que ver con la presentación del material en un discurso. La perspectiva desde la que algo es narrado y el modo en que es presentado influye decididamente en la información dada.

En consecuencia, Mt 13,2-52 es un discurso que no debería ser leído fuera de su contexto narrativo. Como discurso narrado tiene una función narrativa en medio del relato de Jesús según Mateo. Las parábolas de Jesús, incluidas en Mt 13,2-52, reciben su mensaje en el evangelio de Mateo de su contexto narrativo de comunicación. A este respecto, Mateo parece hacer uso de las parábolas para plantear la cuestión de la obstinación de Israel y su destino en la historia de salvación. De ahí que Mt 13,2-52 tenga su pleno sentido en el contexto narrativo de todo el evangelio. Puede decirse que el lector de Mt está instruido por la lectura de los doce capítulos precedentes en cómo ha de leer el discurso. En ello está implicada la visión mateana de Jesús. Esto hace imposible comenzar cualquier debate acerca de lo que Jesús dijo realmente del futuro de Israel a partir de Mt 13,2-52 en su estado actual. El carácter narrativo del discurso haría necesario reconstruir primero las palabras de Jesús, si es que se está verdaderamente interesado en averiguar lo que dijo el Jesús terrestre. Esto es, sin embargo, algo diferente de leer o interpretar el sentido o mensaje del discurso narrado como un discurso narrado de un personaje narrado. Para entender un relato, el lector tiene que prescindir de sus propios sentimientos y creencias y aceptar las del texto⁷⁵. Esto nos ha de servir de guía a nosotros, críticos del NT, que hemos sido instruidos en la lectura de los evangelios no como relatos, sino como estratos de tradición⁷⁶.

⁷⁵ W. C. BOOTH, *The Rhetoric of Fiction* (Chicago 1983), 137.

⁷⁶ Me remito a las reflexiones de W. S. VORSTER, *Literary reflections on Mark 13,5-37: A narrated speech of Jesus*: *Neotestamentica* 21 (1987) 203-224, 204-209.

3.1.2. *Modo(s) del relato de palabras o discurso*

Los distintos modos de narrar un discurso, de que se trata en la introducción, dependen de la «distancia» y de la «perspectiva» adoptadas por el autor de un relato con respecto a la narración de las palabras del personaje. Todo discurso narrado se mueve, pues, entre estos dos modos de presentación: o simple narración (*diégesis*) o imitación (*mimesis*). Su narración puede aparecer como imitación, cuando finge ceder la palabra a los personajes, como si siempre hablase Jesús y no el evangelista. La imitación es más directa y da la impresión de menos distancia entre lector y mensaje que la simple narración. Al fin y al cabo, toda narración es una presentación de la realidad y crea la ilusión de *mimesis*. Para nuestro propósito dos cosas son importantes. Primero, es claro que los discursos tienen funciones narrativas; crean la ilusión de inmediatez. Segundo, son creados como una ayuda, junto a otros medios narrativos, para llevar un mensaje narrativo. Ambos aspectos tienen que ver con la naturaleza del relato y cómo éste funciona. Los relatos no son descripciones de la realidad. En cierto sentido, son la recreación de la realidad. Y esto vale incluso para relatos que pretenden hacer uso de personas y hechos históricos⁷⁷.

Ateniéndonos al discurso narrado de Mt 13,2-52, puede constatarse fácilmente la presentación mimética de las palabras de Jesús, pero el discurso está estructurado como si de un relato se tratase. En efecto, tal como atestigua ya una simple lectura del *discurso en parábolas* (Mt 13,2-52), el narrador aparece con frecuencia en el relato indicando la situación o una nueva entrada en acción (v. 10-11a, 24a, 31a, 33a, 34-37a, 51b-52a). Unas veces es el pueblo, otras, en cambio, son los discípulos los destinatarios. Con los discípulos sostiene Jesús breves diálogos didácticos. De ahí que los exégetas de Mateo lleguen a afirmar que «este discurso es, por tanto, de una manera especial también una narración»⁷⁸. Algunas observaciones previas advierten que la indicación de situaciones y las nuevas entradas en escena son muy importantes para el evangelista. Así, la precisión del lugar en 13,1 («Jesús salió de casa») y la mención de los oyentes en 13,2 («se reunió un gran gentío en torno a él») son inesperadas y, por lo mismo, llamativas para el lector. Asimismo, es importante el cambio de destinatarios y lugar que se produce en v. 10 y v. 36 con respecto al v. 1s. El «hablar en parábolas» (v. 3a) reaparece, igualmente, después (v. 10.34s).

⁷⁷ Ibid., 208s.

⁷⁸ U. Luz, *Matthäus 2*, 291.

Por otra parte, imprimiendo al discurso la estructura más bien propia de un relato, el evangelista presenta el discurso en forma mimética, esto es, cede constantemente la palabra a los personajes. Así, tanto la parábola del sembrador (v. 3b-9) como su posterior explicación (v. 18-23) son contadas directamente por Jesús. La parábola, sin embargo, se dirige al pueblo, no así su explicación que está dirigida a los discípulos (v. 18; cf. v. 10). A su vez, la pregunta de los discípulos, acerca de por qué habla al pueblo en parábolas, está redactada en modo mimético (v. 10b: «¿Por qué les hablas en parábolas?»; dif Mc 4,10: «Y, cuando estuvo a solas, le preguntaban por las parábolas...», modo narrativizado), así como la respuesta que está también presentada en estilo directo (v. 11-17).

El v. 24a interrumpe la presentación directa de las palabras de Jesús, para que el evangelista indique el inicio del relato de otra parábola, la de la cizaña (v. 24b-30). Así también el v. 31a, para introducir la parábola del grano de mostaza (v. 31b-32) y el v. 33a la de la levadura (v. 33b). Otra nueva interrupción de la exposición mimética de las palabras de Jesús, esta vez más amplia, se encuentra en v. 34-37a. La interpretación de la parábola de la cizaña se lleva a cabo también en forma mimética (v. 37b-43), así como el relato de las tres parábolas que le siguen, la del tesoro (v. 44), la de la perla (v. 45-46), y la de la red (v. 47-50). En la conclusión, el evangelista se hace ver de nuevo como estructurador del relato en v. 51b y 52a, para introducir la respuesta afirmativa de los discípulos a la pregunta de Jesús por la comprensión de las parábolas, así como la conclusión sobre el escriba cristiano que, puesta de nuevo en boca de Jesús, está redactada en estilo mimético. Este modo mimético de redactar las palabras de Jesús se combina, pues, con cierto carácter narrativizado, debido a la estructura de relato conferida por el evangelista al discurso. ¿Qué puesto ocupa este discurso narrado en el relato de conjunto?

3.2. «FORMA DEL CONTENIDO» O ESTUDIO NARRATIVO DEL DISCURSO EN PARÁBOLAS

3.2.1. ¿En qué medida impulsa Mt 13, 2-52 la trama del evangelio de Mateo?

Si «los cinco grandes discursos de Jesús encajan a la perfección en la trama del relato que cuenta Mateo» (*all five of Jesus' great speeches fit seamlessly into the plot of the story Matthew tells*), tal como afirma J. C. Kinsbury⁷⁹, no parece fuera de lugar preguntarse por el modo y ma-

⁷⁹ J. D. KINSBURY, *Matthew as Story*, o.c., 107.

nera cómo el discurso en parábolas contribuye a hacer avanzar el argumento central del relato de Mateo.

El evangelio de Mateo 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 climax del relato de Mateo no tiene lugar en los grandes discursos de Jesús, sino en la narración de su pasión, muerte y resurrección (Mt 26-28). De igual modo, estos discursos de Jesús, lejos de estar por encima o distanciarse del relato contado, tienen su lugar adecuado dentro de él⁸⁰.

Indisolublemente unido al motivo del rechazo, se halla en Israel, tal como refleja fielmente el relato de Mateo, el motivo del asombro y la especulación acerca de la *identidad* de Jesús (contada por medio del recurso a la múltiple tradición mesiánica del AT). Este motivo de la identidad de Jesús sirve de recurso al argumento del conflicto en el relato de Mateo, porque Israel se muestra desconocedor de quién es Jesús. Además, el relato hace que el desconocimiento de Israel contraste con el conocimiento de la identidad de Jesús por parte de los discípulos, el único grupo en Israel que se mantiene con Jesús.

Una vez que Mateo ha introducido narrativamente a Jesús a la luz del AT (1,1-4,16), describe el ministerio del propio Jesús para con Israel, así como su rechazo de parte del pueblo elegido (4,17-16,20). Desempeñando su ministerio para con Israel (4,17-11,1), Jesús enseña, predica y cura (4,23; 9,35; 11,1). Su primer gran discurso, el Sermón del Monte (5-7), es el ejemplo por excelencia de su enseñanza. En él, Mateo muestra a Jesús como el Mesías intérprete escatológico de la Ley, cuya *halakah* se contraponen a las exigencias antiguas⁸¹. Posteriormente, una vez que Jesús ha ejercido su ministerio para con Israel, amplía su servicio enviando a sus discípulos a Israel (10,1.5-6). En el segundo gran discurso narrado que sigue, Jesús instruye a los discípulos en esta misión (10,5b-42).

No obstante el ministerio de Jesús, el evangelista Mateo presenta a Israel rechazándolo (11,2-16,20). Por ello, Juan el Bautista (imbuido de la mentalidad apocalíptica), perplejo porque Jesús no ha llevado a cabo el juicio final que él había anunciado (3,10-12), pregunta si Jesús es realmente «el que ha de venir» (ὁ ἐρχόμενος)⁸², a quien tanto él como sus dis-

⁸⁰ Ibid., 105-113. Cf. 77-93.

⁸¹ Cf. A. DIEZ 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.

⁸² A propósito del sentido mesiánico del título «el que ha de venir», cf. M. PÉREZ FERNÁNDEZ, *Tradiciones mesiánicas en el targum palestinese. Estudios exegeticos* (Valencia-Jerusalén 1981), 130-135.

cíbulos aguardaban (11,2-6). La gente del pueblo judío, descrita por Jesús como «esta [perversa] generación», rechaza a Juan y a Jesús: a Juan, porque creen que «está poseído del demonio»; a Jesús, porque lo toman por «un comilón y un bebedor», amigo de publicanos y pecadores (11,16-19). Las ciudades de Corazín, Betsaida, y Cafarnaúm, en que Jesús había realizado la mayor parte de sus milagros, rechazan la conversión (11,20-24). El lector del relato entiende tal rechazo, cuando Jesús, en oración privada, lo explica invocando la voluntad de su Padre (11, 25-26).

A continuación, los líderes religiosos chocan con Jesús, y la tensión sube de tono en el relato de Mateo. Acontecen, por primera vez, dos incidentes. En uno, los líderes fariseos, culpando a los discípulos por desgranar espigas en sábado, hecho que supone el quebranto de la ley que prohíbe trabajar en sábado, comprometen a Jesús en el debate (12,1-8). En el segundo incidente, no sólo comprometen a Jesús, sino que los cargos que aducen contra él son, además, por una acción que Jesús va a realizar y a la que ellos se anticipan; ponen a Jesús a curar en sábado y, con ello, lo exponen a hacerse culpable a sus ojos de quebrantar la ley (12,9-14). Doblemente desafiado por los líderes, Jesús se defiende a sí mismo y a los discípulos sosteniendo que la misericordia, o el amor, están por delante de la casuística legal (12,7,12). En términos de la trama del relato de Mateo, el segundo incidente, con el ataque frontal a Jesús por una acción que quiere realizar (12,9-13), marca el punto culminante a partir del cual el conflicto entre Jesús y los líderes religiosos sube en intensidad. Por primera vez, Mateo hace notar al lector en el relato: «... los fariseos, en cuanto salieron, se confabularon contra él para ver cómo eliminarle» (12,14). Con este comentario del narrador, el lector sabe que el rechazo de Jesús de parte de los líderes se ha hecho irreversible.

Consciente de que el riesgo que corre es ahora mortal, Jesús se retira temporalmente (12,15). Esto, sin embargo, no reduce el grado de tensión en el relato. En la escena que sigue inmediatamente, los líderes religiosos acusan a Jesús, por segunda vez, de expulsar los demonios por el poder del príncipe de los demonios, y Jesús, conociendo sus pensamientos, los critica por su maldad (12,22-37). Esta refriega, a su vez, suscita otra. Los líderes piden a Jesús que realice un signo, de forma que les sirva de prueba de que él no es agente de satán sino de Dios (12,38-45). Jesús les ofrece un signo, pero un signo que ellos no pueden comprobar inmediatamente, a saber, el anuncio de su muerte y resurrección (12,39-40; 27,63). Y, finalmente, como todos en Israel, incluso la familia de Jesús le abandona, lo que deja a los discípulos como los únicos que están con él (12,46-50).

Rechazado por todos los sectores de Israel, Jesús responde declarando que Israel se ha hecho duro de corazón (13,13-15). En su tercer gran discurso (13,2-52), Jesús mismo reacciona a este rechazo de Israel, hablando a la gente en parábolas, esto es, en un tipo de lenguaje que de hecho no entiende (13,10-13). Obrando así, Jesús caracteriza a Israel como un pueblo que es ciego, sordo y que no comprende (13,1-13). A este respecto, la parábola de la cizaña (13,24-30) y su interpretación (13,36-43), si se tiene en cuenta el punto de vista particular del evangelista, no pueden ser consideradas aisladamente, sino en su contexto más amplio. Esta es la razón de por qué el discurso del capítulo 13 surge, con toda naturalidad, de la fuerte oposición a Jesús narrada en 11,2-12,50⁸³. El problema planteado por el inesperado comportamiento de Israel es el misterio de la increencia, tema tratado en el capítulo de las parábolas. En contraste con esto, declara «dichosos» a los discípulos (13,16-17) y los instruye en los misterios del Reino de los cielos (13,11.36.51). Con ello, el discurso narrado afronta teológicamente, por primera vez, las consecuencias de la obstinación de Israel (cf. 8,11-12; 21,43; 22,2).

En su propia patria, Nazaret, no le va a Jesús mucho mejor. Cuando la gente le oye enseñar en la sinagoga, sus palabras les sorprenden y se escandalizan de él (13,54.57). Más aún, Jesús se entera de que Herodes Antipas ha decapitado a Juan Bautista, su «precursor» (14,1-13a; 11,10). Todo esto dispone a Jesús a retirarse. Emprende toda una serie de viajes. Sobre este trasfondo de viajes, Mateo concluye esta parte de su relato (4,17-16,20). La idea de que Jesús, percibiendo el peligro inminente, tiene que retirarse, sirve de motivo para dar a entender al lector que Israel ha respondido a su ministerio (4,17-11,1) rechazándolo (11,2-16,20).

En el tramo final de su relato, Mateo presenta a Jesús viajando a Jerusalén, donde padece, muere y resucita (16,21-28,20). En este viaje, Jesús enseña a lo largo y ancho a sus discípulos y cura a las turbas u otros (16,21-20,34). En el cuarto discurso, el discurso eclesiástico (cap. 18), Jesús instruye a los discípulos en torno a su vida en común. Nota característica de esta vida es «la verdadera grandeza», esto es, el cuidado y perdón mutuo.

Una vez que llega a Jerusalén y completa su actuación en el templo, Jesús se despide del templo y va al Monte de los Olivos (24,1-3). En este quinto gran discurso, el discurso escatológico (cap. 24-25), Jesús, en el Monte de los Olivos e inmediatamente antes de su pasión, mira más allá del presente y predice lo que ha de traer el futuro a los discípulos, en el tiempo que seguirá a la resurrección y que conducirá hasta la parusía (24,3).

⁸³ El lector del relato de Mateo estaba ya bien advertido, con anterioridad, del rechazo que Israel hace de Jesús: cf. 2,3; 3,7-12; 9,3.11.14.34; 10,5-42.

3.2.2. *Hechos (events) y tipología*

Las palabras de Jesús (como los «hechos» en el «relato de acontecimientos») proporcionan al narrador (que las re-cuenta) la base para el recurso tipológico a la Escritura, en razón de que éstas refieren unos hechos o situaciones *de facto*. Así, el narrador del discurso de las parábolas presenta *miméticamente* en boca de Jesús el *hecho* de la obstinación de Israel en su incredulidad al mensaje del Reino, actitud que el relato pone en contraste con el *hecho* de la fe de la comunidad: «A vosotros (ὁμῶν) se os ha dado conocer los misterios del Reino de los cielos; pero a éstos (ἐκεῖνοις) no» (13,11; cf. 21,40; 22,7)⁸⁴. Esta separación entre pueblo y discípulos actúa narrativamente de *theologumenon* a lo largo del discurso; a esta *explicación teológica* está dedicada la «narración» (interpretativa) de las parábolas. El autor del relato funda su razonamiento (γάρ, v. 12; ὅτι, v. 13) en el recurso derásico al texto profético de la vocación de Isaías (6,9-10, parafraseado en v. 13 y citado miméticamente por boca de Jesús y con fórmula de cumplimiento en v. 14-15), el «testimonium» bíblico con que el naciente cristianismo se dio a sí mismo explicación (derásica) de la incredulidad de Israel⁸⁵, pero que el narrador utiliza también a lo largo del discurso, aunque en positivo, para «razonar» la posición histórico salvífica de la comunidad cristiana, portadora actual del Reino. Los miembros del pueblo «no han entendido», los discípulos, en cambio, «sí han entendido». Es el tema/tipo derásico de la σύνεσις (συνήμι), que, procedente de Is 6,9-10 (LXX), proporciona a Mateo la hermenéutica veterotestamentaria fundamental de toda la narración (interpretativa) de su discurso (v. 13,14,15,19,23,51; cf. 17,13):

⁸⁴ A. KRETZER, *Die Herrschaft der Himmel und die Söhne des Reiches. Eine reduktionsgeschichtliche Untersuchung zum Basileiabegriff und Basileiaverständnis im Matthäusevangelium* (SBM 10; Stuttgart 1971). «Das Volk, das zur Zeit Jesu wohl kaum als ganzes seiner Botschaft verständnislos und verschlossen gegenüberstand..., ist kein anderes als das seiner Berufung untreu gewordene Volk Israel. Die ἐκεῖνοι von 13,11 haben ihre parallelen Grössen in den heilsgeschichtlich ausgerichteten Gleichnissen 21,40: τί ποιήσει τοῖς γεωργοῖς ἐκεῖνοις; (Winzergleichnis) und 22,7: der König liess vernichten τοὺς φονεῖς ἐκεῖνοις (Gleichnis vom Hochzeitsmahl)» (99).

⁸⁵ Mc 4,12; Lc 8,10; Hch 28,26s; Jn 12,39s; cf. Rm 11,8. Cf. J. GNILKA, *Die Verstockung Israels. Isaías 6,9-10 in der Theologie der Synoptiker* (StANT 3; München 1961), 90-115. Id., *Das Verstockungsproblem nach Matthäus 13,13-15*, en W. ECKERT, y otros (eds.), *Antijudaismus im Neuen Testament?* (München 1967), 119-128. Id., *Matthäusevangelium* 1, 483s. A. DEL AGUA, *El método midrásico y la exégesis del Nuevo Testamento*, 234s. U. LUZ, *Matthäus* 2, 314. W. D. DAVIES y D. C. ALLISON, *Matthew* 2,392-94 (bibliografía). A. SAND, *Matthäus*, 280.

el «entender» está unido al «dar fruto» y al «obrar». Es, pues, la tipología veterotestamentaria del «entender» la que hace de interpretación derásica de las parábolas, tanto para dar razón de la situación en que se halla el Israel incrédulo con respecto a la Basilea, como para exhortar a la comunidad a dar fruto, si no quiere verse excluida del Reino en el juicio (v. 37-43). La labor derásica del «escriba» cristiano (v. 51s) lo confirma, tal como decimos más adelante («personajes»).

Asimismo, la obstinación del Israel incrédulo, así como su negativa a aceptar el evangelio, la expresa el relato por medio de la cita de cumplimiento del Sal 78,2 en v. 35, que se une al conjunto del relato, por *gezerah shawah*, a través de la palabra παραβολή. Dicha cita incluye, como en otras ocasiones, el sentido del Salmo 78 completo. Este poema didáctico hace memoria de todos los beneficios de Dios en la historia de Israel⁸⁶. El pueblo, haciendo caso omiso de los dones de Dios, se atreve, según el salmista, a desafiar a Yahveh con incredulidad y desconfianza. Dicha actitud le impide al pueblo conocer «el misterio de la historia», tal como es conducida por Dios. Este es para el narrador el caso del Israel actual, de ahí su recurso derásico a dicho Salmo.

El tratamiento hermenéutico de los «hechos», incredulidad y fe, se une, pues, inseparablemente a la tipología derásica cristiana del AT, desde la que son tratados teológicamente por el relato. Así, la obstinación del pueblo de Israel es comprendida desde la tipología profética como «no entender» (= no creer), mientras que la fe de los discípulos es comprendida tipológicamente como «entender» (= creer)⁸⁷.

3.2.3. Personajes

3.2.3.1. Jesús caracterizado como Juez, Hijo del Hombre.

Escenificación (*setting*) proléptica del juicio final

La aplicación al discurso de las parábolas de la categoría narrativa de «personaje» supone la ya mencionada separación, desde el punto de vista del narrador, entre Israel y la comunidad. Por lo que respecta a la cuestión de Israel, el relato da por hecho el rechazo ya consumado de Jesús, el Cristo, porque Israel no acepta su identidad mesiánica. El pueblo no ha reconocido al «esperado» en las palabras y acciones de Jesús,

⁸⁶ Cf. H. J. KRAUS, *Los Salmos*, vol. II: Sal 60-150 (Salamanca 1995), 181-199. L. ALONSO SCHÖKEL y C. CARNITI, *Salmos II* (Estella 1993), 1022-48.

⁸⁷ Así, P. BONNARD, *Evangelio según San Mateo* (Madrid 1975), 291-320.

a quien, por lo demás, el relato retrata, de principio a fin, a la luz de la profecía y la tipología (*pattern*).

Por lo que se refiere a la comunidad, la cuestión es bien distinta. A los discípulos se dirige el narrador, en tono claramente parenético, en la interpretación de la parábola de la cizaña (v. 36-43), una vez que ha identificado narrativamente a los discípulos como «los que entienden», porque «dan fruto» (v. 23). De Israel, sin embargo, cabe aprender la lección. La salvación no está tampoco garantizada en el seno de la comunidad; trigo y cizaña crecen juntos hasta «el fin del mundo» (v. 39), tiempo de la cosecha. Por ello, se hace necesario dar fruto; de otro modo, el discípulo puede verse excluido del Reino, como acontece ahora con Israel. Sobre este transfondo, Jesús es caracterizado, en la explicación de la parábola de la cizaña (v. 36-43), como Juez-Hijo del Hombre, que volverá para llevar a cabo el juicio final. Entonces, separará a justos de malvados y dará lugar a la consumación del Reino de los cielos. Este retrato de Jesús, como demuestra la escenificación mateana del juicio final (Mt 25,31-46), procede inequívocamente de la tradición apocalíptica (Dn; 1 Hen 37-71; 4 Esd), de la que se toma tanto la tipología cristológica del Hijo del Hombre, como la escenificación (*setting*) de índole cronológica del juicio final⁸⁸, fijado en dicha tradición para el fin del mundo.

3.2.3.2. Los «hijos del Reino» y los «hijos del maligno»

En la actual exégesis de Mateo, la expresión υἱοὶ τῆς βασιλείας (Mt 8,12; 13,38) y su contraria υἱοὶ τοῦ πονηροῦ (13,38)⁸⁹ son consideradas como una creación del narrador, de claro cuño histórico salvífico que, como se verá, hay que entender en el marco de su eclesiología peculiar de conjunto. Su formulación presenta, junto a otras expresiones como «Palabra del Reino», «Evangelio del Reino», «el escriba instruido en el Reino», un cariz *targumizante* por el que el narrador conecta narrativamente su original relato creativo acerca de la Basileia con la comprensión, acogida y fruto de la Palabra y el anuncio del Evangelio.

⁸⁸ Cf. D. MARGUERAT, *Le Jugement dans l'évangile de Matthieu* (Genève 1981), 436-446. Id., *L'église et le monde en Matthieu 13,36-43*: RThPh 110 (1978) 111-129.

⁸⁹ Para una consideración del transfondo teológico del título de «hijo» en la tradición del AT y su sentido de pertenencia y vinculación a un tipo de persona o destino, cf. M. ZERWICK, *El griego del Nuevo Testamento* (Estella 1997), n. 42: «la relación íntima con alguien o algo se expresa a menudo en el lenguaje bíblico mediante un semitismo: υἱός «hijo» con genitivo. Cf., también, A. KRETZER, *Herrschaft*, o.c., 84s.

El relato de la explicación de la parábola de la cizaña identifica a los «hijos del Reino» con la buena semilla, en contraposición a «hijos del maligno», que se identifican con la cizaña (v. 38). Se trata de una caracterización histórico salvífica de justos y malvados en el contexto del juicio final, tal y como éste era imaginado por la apocalíptica, y que parece probar la concepción narrativa de «personaje» desde la tipología del AT que sostenemos en este ensayo. La expresión «hijos del Reino» recuerda, en efecto, a Mt 8,12. Allí se hace referencia a los israelitas, herederos naturales de las promesas. Los que no hayan creído en Jesús, el Cristo, serán suplantados por paganos, más dignos que ellos. Más aún, todo el relato de Mateo cuenta cómo, en lugar de los israelitas, son los paganos —que dan fruto— los que se convierten en «hijos del Reino» (cf. 21,43). Asimismo, la expresión «hijos del maligno» parece haya de entenderse en el mismo marco de comprensión dualista que lo hace la comunidad de Qumrán. Allí los hijos de Belial (4 Q Flo 1,8s) están bajo su señorío y andan por caminos de tinieblas (1 QS 3,21), mientras que los hijos de la luz se mueven por sendas de luz (1 QS 3,20). Los hijos de la justicia están expuestos al influjo del mal (1 QS 3,22), y los espíritus del mal tratan de hacer caer a los hijos de la luz (1 QS 3,24)⁹⁰.

En la perspectiva del juicio, pues, «hijos del Reino», como transposición cristiana de una designación de los israelitas como miembros del pueblo de Dios en la Antigua Alianza, son los δίκαιοι de Mt 25,37-46, contexto en que se contraponen a los excluidos de la Basileia, πονηροί en nuestro texto. Por tanto, en la Basileia escatológica no entran los paganos sin más, sino «los justos» (judíos o paganos), porque, para los miembros de la comunidad, la salvación tampoco está garantizada en su seno. También en ella pueden convivir buenos y malos (v. 47-50; cf. 5,45). Los justos, pues, son retratados como miembros del pueblo de Dios consumado —la Basileia plena— por medio de un patrón histórico salvífico (=eclesiológico) del AT; los malvados, en cambio, por medio de un patrón que los declara excluidos de la salvación escatológica, tal y como ésta era imaginada en círculos influidos por la apocalíptica.

3.2.3.3. La tarea del γραμματέας cristiano como intérprete de la Escritura y actualizador de la tradición de Jesús

La «conclusión» del discurso narrado de las parábolas (v. 51s) parece aludir al papel del escriba cristiano (en la comunidad), cuando se

⁹⁰ Cf., *Ibid.*, 131.

compara al «escriba instruido en la Basileia» (πᾶς γραμματεὺς μαθητευθεὶς τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν) con el «dueño de una casa (οἰκοδεσπότης) que saca (ἐκβάλλει) de sus arcas lo nuevo y lo antiguo (καινὰ καὶ παλαιά)». Más aún, en dicho final parece aludirse discretamente a la naturaleza hermenéutica del relato de Mateo que sostenemos en este ensayo.

El texto presenta en la exégesis actual algunas diferencias de interpretación. Para unos, la expresión «todo escriba» ha de aplicarse a todos los cristianos⁹¹. Otros, en cambio, afirman que se trata de los maestros de la comunidad, lo que no puede aplicarse a todos⁹². Para nuestro propósito, sin embargo, estas diferencias no interfieren en lo que es la índole de la tarea del escriba, tarea, por lo demás, propia de un grupo cualificado⁹³ (cf. Lc 1,2: ὑπηρετῆται τοῦ λόγου⁹⁴), y que viene descrita en el texto a través de la imagen «del dueño de una casa que saca de sus arcas lo nuevo y lo viejo». Con otros autores, creemos que se trata de la descripción discreta de un cargo, dentro de la comunidad cristiana, que tiene que ver con la interpretación de la Escritura (y sus tradiciones exegéticas) y la actualización de la tradición de Jesús en función de las necesidades pastorales y teológicas de la comunidad.

⁹¹ Así, H. GUNDRY, *Matthew*, 281. También, al parecer, A. SAND, *Matthäus*. «Erst wenn man davon ausgeht, dass die Jünger, die ja die Geheimnisse des Himmelreiches verstanden haben (13,11), wegen dieses Verstehens in etwa jüdischen Schriftkundigen vergleichbar sind, wird der logische Zusammenhang zwischen v. 51 und 52 deutlich» (293).

⁹² Así, W. D. DAVIES y D. C. ALLISON, *Matthew 2*, 445s. Se apoyan, para ello, en el uso de μαθητεύω en Mt 28,19, y remiten como confirmación externa a 1 Cor 12,29: «¿son todos maestros?». A este propósito, afirma A. Kretzer, que los discípulos que entienden son «representantes de la comunidad» (*Vertreter der Gemeinde*), pero no de toda la comunidad simple e ilimitadamente, sino de la comunidad en su función docente (*in ihrer lehrenden Funktion*). Dicha tarea la tienen especialmente los predicadores (*die Verkünder*) como verdaderos escribas, porque escriba (*Lehrer*) de la Basileia sólo puede ser aquel que «ha entendido» (recuérdese el derás de la σύνεσις) «la palabra del Reino» (el contenido de todas las parábolas es instrucción sobre la Basileia), ha acudido a la enseñanza y se ha instruido en la Basileia. A. KRETZER, *Herrschaft*, 94s.100. Por su parte, U. LUZ, *Matthäus 2*, afirma que se trata de escribas cristianos que se ocupaban ante todo de la exégesis del AT (363s). J. GNILKA, *Matthäusevangelium 1*. «Das Bild vom Hausvater umschreibt die Aufgabe des christlichen Schriftgelehrten» (510). Este mismo autor afirma que «escriba» indica, en este contexto, con más probabilidad la descripción de un cargo (*Amtsbezeichnung*) que una simple comparación (*Vergleich*) (511).

⁹³ Cf. A. DEL AGUA, *El papel de la «escuela midrásica» en la configuración del NT*, en *Id*, *El método midrásico y la exégesis del Nuevo Testamento*, 273-290.

⁹⁴ Cf. K. STENDAHL, *The School of St. Matthew and its Use of the Old Testament* (Uppsala 1954), 32s.

La imagen, pues, del οἰκοδεσπότης hace referencia al papel del escriba cristiano, de cuya tarea da fe el estudio del evangelio de Mateo en su conjunto. Este escriba cristiano lleva a cabo su tarea desde los principios hermenéuticos y las técnicas exegéticas del derás, que aplicaba tanto en su forma exegética como en su forma narrativa de interpretación, tal como nos va mostrando este ensayo (recordemos el derás de la σύνεσις). Su labor es la de un auténtico «teólogo» cristiano, caracterizado (personaje) como un escriba, porque su trabajo, consistente en comprender lo que Dios estaba haciendo en Cristo y en la Iglesia, sólo podía hacerse a partir de la única Biblia existente. Así, la expresión «lo nuevo y lo antiguo»⁹⁵ se comprende más fácilmente. En el contexto inmediato, puede referirse al discurso narrado de las parábolas de Jesús —ya coleccionadas en Mc 4— que proporciona una nueva/actual enseñanza sobre la Basileia. Dado que la labor de recontar se hace siempre a la luz de un nuevo recurso a la tradición del AT, tampoco la interpretación cristiana de éste puede excluirse. Pero en la mente del autor puede tratarse también de una discreta referencia general a la trasposición cristiana (la nueva revelación) de las tradiciones del AT (la vieja revelación) en función del acontecimiento de Jesucristo, así como a la actualización de la propia tradición de Jesús. En todo ello, destacarían, quizá, las interpretaciones originales de la escuela narrativa de Mateo⁹⁶.

3.2.4. *El tiempo del relato (de palabras)*

Las categorías temporales del análisis narrativo tienen también implicaciones hermenéuticas. El tiempo no lo referimos aquí a la datación del evangelio de Mateo, sino que lo consideramos desde el punto de vista narratológico y, por tanto, semántico. El tiempo es parte del mensaje narrativo, porque juega un importante papel en la comunicación del mismo mensaje narrativo. Prescindiendo, consiguientemente, de otros

⁹⁵ La caracterización del escriba como uno que saca de su tesoro lo nuevo y lo antiguo era probablemente un lugar común judío (*topos*), aunque el testimonio que se puede aducir es más tardío que el evangelio de Mateo. Ct 7,14 («Las mandrágoras exhalan su fragancia. A nuestras puertas hay toda suerte de frutos exquisitos. *Los nuevos, igual que los viejos*, los he guardado, amado mío, para ti») es interpretado en b. 'Eruib. 21b de este modo: «lo viejo» son los mandamientos derivados «de las palabras de la Torah», mientras que «lo nuevo» son aquellos derivados «de las palabras de los escribas». Un contraste similar entre lo nuevo y lo viejo se encuentra en *m. Yad.* 4,3. Cf. H. L. STRACK y P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, I (München 1926; 8.ª ed., 1982), 677.

⁹⁶ Así, sobre todo, W. D. DAVIES y D. C. ALLISON, *Matthew 2*, 447s.

aspectos a que recurren los análisis literarios del relato, como es la distinción entre *Story time* y *Narrative time*, aquí interesa indagar el tiempo del relato y la calificación teológica que la narración hace del mismo, así como su modo hermenéutico (-teológico) de expresarlo a la luz del AT.

Algunas parábolas contenidas en Mt 13,2-52, reflejan una circunstancia y un tiempo que distan mucho de ser los originales. Así, cuando Jesús explica la parábola del sembrador (v. 18-23), habla de personas que, habiendo oído la palabra del Reino y habiéndose hecho discípulos de Jesús, sucumben ante la tribulación y la persecución (v. 20-21), o no dan fruto, porque se sienten superados por la preocupación del mundo o la seducción de las riquezas (v. 22). Asimismo, en la interpretación de la parábola de la cizaña (v. 36-43), Jesús describe el mundo como un escenario del combate entre él y sus seguidores, de una parte, y el maligno y sus seguidores, de otra (v. 38). En este punto del relato de Mateo (cap. 13), los discípulos están todavía con Jesús en Israel. Estas circunstancias de las que habla Jesús —un tiempo de apostasía, de persecución, seducción de la riqueza, lucha contra el mal...— están, sin embargo, más allá de su alcance histórico⁹⁷. Es, pues, el narrador quien pone miméticamente su palabra en boca de Jesús, para orientar el presente de la comunidad desde la palabra de Jesús.

¿Cómo es percibido el tiempo presente por el narrador? El discurso narrado de las parábolas —lo mismo que todo el evangelio de Mateo como relato— califica el tiempo del evangelio como «tiempo de cumplimiento». Así lo manifiestan tanto las dos «citas de cumplimiento» peculiares de la escuela de Mateo, que jalonan la narración de las parábolas: Is 6,9-10 en v. 14-15 y Sal 78,2 en v. 35, como el *logion* de v. 16-17: «¡Pero dichosos vuestros ojos, porque ven, y vuestros oídos, porque oyen! Pues os aseguro que muchos profetas y justos desearon ver lo que vosotros veis, pero no lo vieron, y oír lo que vosotros oís, pero no lo oyeron.» El tiempo presente es, pues, tiempo escatológico en que tiene lugar el cumplimiento de las promesas. La obstinación de Israel parece ya un hecho consumado (perfecto *δέδοται* v. 11). En la comunidad, portadora del Reino y del Pueblo —como veremos—, se experimenta la realización de las viejas promesas. Este tiempo, sin embargo, siendo de cumplimiento, está abierto a la culminación plena de la Basileia, de ahí que

⁹⁷ J. D. KINSBURY, *Matthew as Story*, o.c., 107-109. El autor trata el tema de la audiencia de los discursos de Mateo, para concluir que el Jesús de Mateo habla en realidad más allá de su audiencia histórica (Jesus as «Speaking Past» the Audience) y se dirige al lector actual del relato.

la comunidad no pueda perder de vista el juicio. Entretanto, ante el retorno de Jesús, como Hijo del Hombre, el tiempo se expande. En él, la comunidad habrá de afrontar los avatares de la historia. La separación entre justos y malvados no es asunto de este tiempo, sino sólo del momento del juicio.

3.2.5. *Punto de vista narrativo*

En el evangelio de Mateo, como en cualquier otra narración, el relato de Jesús es presentado por el narrador desde una determinada perspectiva o punto de vista. Punto de vista narrativo quiere decir el modo propio de endender las cosas con el que el narrador cuenta (léase «elabora») su relato. Se trata de los medios por los que el lector es conducido a identificarse con el mensaje del relato y a aceptar las normas reflejadas en el texto, a saber, que Jesús es el Mesías anunciado por las Escrituras y que en su entorno se reúne el pueblo escatológico de Dios.

El estudio del «punto de vista narrativo» se ofrece en tres pasos. Primero, se presentan las *tradiciones judías de interpretación* de que se sirve el narrador para desarrollar teológicamente su relato, o, lo que es lo mismo, superar la atomización del método narrativo completándolo con el método derásico. Segundo, se trata de tener en cuenta la perspectiva eclesiológica global del relato de Mateo, sin la cual no puede entenderse del todo la aportación del «relato» mateano de las parábolas. Y, tercero, exponer la eclesiológica propia del discurso narrado de las parábolas que, como relato (de palabras) re-contado de índole derásica, elabora narrativamente su mensaje por medio del recurso a patrones narrativos del AT.

3.2.5.1. Patrón eclesiológico veterotestamentario

Puesto que ya tomamos posición crítica acerca de la categoría narrativa «patrón» y del sentido «tipológico» en que lo comprendemos en este ensayo, aquí se trata de estudiar el patrón o tipo veterotestamentario concreto que confiere carácter de «relato interpretativo» al discurso narrado de Mateo 13 que nos ocupa. Este no es otro que el símbolo de la Basilea, por el que Israel expresaba, junto con otros símbolos del mismo rango, la conciencia de su identidad histórico salvífica de «pueblo de Dios». Aunque el símbolo de la Basilea adquirió, dentro del AT, un marcado carácter polisémico —el mismo con el que pasó al NT—,

aquí nos interesa destacar su dimensión histórico-salvífica mencionada, y, con ello, el capítulo del *derás eclesiológico* neotestamentario en que se inscribe el recurso mateano a dicho símbolo. De este modo, el estudio del patrón narrativo contribuye, junto con las demás categorías semánticas del relato que consideramos, a dar cuenta de la naturaleza *derásica* del relato re-contado de la escuela de Mateo.

El símbolo de la Basileía se encuentra hoy ampliamente estudiado en todos los estratos y ambientes de la tradición tanto del Antiguo⁹⁸ como del NT⁹⁹. Dicho símbolo fue desarrollándose en las distintas corrientes del AT, alcanzando, como ya se dijo, una variada polisemia. En primer lugar, el Reino es uno de los símbolos con que Israel expresó su identidad histórico salvífica de pueblo de Dios o pueblo de la Alianza (de ahí que «Reino» tenga su equivalente en el concepto de «Alianza»). Las imágenes que utiliza el AT para mostrar el vínculo especial entre Dios e Israel son muchas y variadas. Junto a la de «propiedad» (רְחֵץ: Ex 19,5; Dt 7,6) y «pueblo» (יָי: ἔθνος Ex 19,6), «la plantación» (φυτεύω κτλ) y «la construcción de Dios» (οἰκοδομέω κτλ: Jr 49,10 LXX; cf. Jr 24,6) o «casa» (οἶκος: Is 5, 7), se encuentran: la «vid» (ἀμπέλων: Jr 2,21; Is 5,1-7), el «rebaño» (ποίμνιον: Is 40,11; Sal 95,7), el «hijo» (υἱός: Sab 18,13) y la «esposa» de Yahveh (cf. Os 2,17), entre otras. Naturalmente, el *derás eclesiológico* del NT tomó dichas figuras como patrones (*tipos*), a la hora de presentar a la Iglesia como el pueblo de Dios de la nueva y eterna Alian-

⁹⁸ De entre la amplia bibliografía acerca del Reino en el AT: N. LOHFINK, *Der Begriff des Gottesreiches vom AT her gesehen*, en J. SCHREINER (ed.), *Unterwegs zur Kirche: Alttestamentliche Konzeptionen* (QDip 110) (Freiburg 1987), 33-86. G. VON RAD, βασιλεὺς κτλ: B. מֶלֶךְ · מְלִכָּה im AT, en TWNT I (1933), 563-569. K. SEYBOLD, מֶלֶךְ, en TWAT IV (1984), 926-957. E. ZENGER, *Herrschaft Gottes/Reich Gottes II: TRE XV* (1986), 176-189. En el judaísmo: K. G. KUHN, βασιλεὺς κτλ: C. עַמּוּל מַלְכָּה in *der rabbinischen Literatur: TWNT I* (1933), 570-573. O. CAMPONOVO, *Königtum, Königsherrschaft und Reich Gottes in den frühjüdischen Schriften* (Göttingen 1985). A. DIEZ MARCIO, *Introducción general a los Apócrifos del Antiguo Testamento*, I (Madrid, 1984), 351-389. B. CHILTON, *Targumic Approaches to the Gospels: Essays in Mutual Definition of Judaism and Christianity* (Lanham, MD, 1986). E. E. URBACH, *The Sages. Their Concepts and Beliefs*, I (Jerusalem 1979), 400-482. A. KRETZER, *Herrschaft*, 21-49.

⁹⁹ De entre la amplia bibliografía sobre el Reino en el NT cabe destacar: J. SCHLOSSER, *Le Règne de Dieu dans les dits de Jésus I-II* (París 1980). W. KELBER, *The Kingdom in Mark: A New Time and a New Place* (Philadelphia 1974). A. KRETZER, *Die Herrschaft des Himmels und die Söhne des Reiches* (Stuttgart 1971). M. VÖLKELE, *Zur Deutung des Reiches Gottes bei Lukas: ZNW 65* (1974) 57-70. A. DEL AGUA, *Evangelizar el Reino de Dios. Estudio redaccional del concepto lucano de Basileia* (Madrid 1984). Como estudio general: R. SCHNACKENBURG, *Reino y Reinado de Dios. Estudio bíblico-teológico* (Madrid 1974).

za. Asimismo, han procedido tanto el magisterio de la Iglesia¹⁰⁰ como la teología.

La noción de *la realeza de Dios sobre Israel* quiere decir, en consecuencia, que Dios conduce y guía a su pueblo. En otros términos, Reino del Señor y vocación y misión de Israel se implican mutuamente; de ahí que Israel sea el Reino [de Dios] por excelencia (sin excluir, por ello, en la teología del AT la dimensión universal del mismo: p. ej., Sal 110,19; cf. Zac 14,9). La tradición exegética que se remonta a *Ex 19,5s* es explícita en este sentido¹⁰¹. Este texto indica, en efecto, en qué consiste ser «Reino» del Señor, y también las condiciones con las que uno se hace y permanece miembro de ese Reino:

«Vosotros seréis para mí,
la propiedad (אֲנֹכִי) *entre todos los pueblos...*
 Vosotros seréis para mí
un reino de sacerdotes (מְקַדְּשֵׁי) (אֲנֹכִי)
 y **un pueblo santo**» (יח: Ex 19,5s).

La expresión «Reino de sacerdotes»¹⁰² está puesta en paralelismo con las locuciones «propiedad» del Señor y «pueblo santo». Por tanto, ser un Reino sacerdotal para Yahveh significa ser un pueblo santo; pertenecer al Señor; ser su bien personal¹⁰³ (Dt 7,7s; cf. 14,2; Is 43,21; Sal 74,2).

¹⁰⁰ Así, por ejemplo, Concilio Vaticano II, *Lumen Gentium*. «Como en el Antiguo Testamento la revelación del Reino se propone muchas veces bajo figuras, así ahora la íntima naturaleza de la Iglesia se nos manifiesta también bajo diversos símbolos, tomados de la vida pastoril, de la agricultura, de la construcción, de la familia y de los esponsales que ya se vislumbran en los libros de los profetas» (n. 6). Seguidamente, la Constitución conciliar recoge los símbolos, procedentes del AT, con que el NT describe el misterio de la Iglesia.

¹⁰¹ M. McNAMARA, *The New Testament and the Palestinian Targum to the Pentateuch* (Roma 1966), 227-230. R. LE DÉAUT, *Targum du Pentateuque, II, Exode et Lévitique* (París, 1979), 155, n. 10. A. DIEZ MACHO, *Derás y exégesis del Nuevo Testamento: Sefarad 35* (1975) 37-89, 70s. A. DEL AGUA, *El método midrásico y la exégesis del Nuevo Testamento*, 233.

¹⁰² La tradición exegética de Ex 19,5-6 ofrece al investigador dos interpretaciones distintas. Las dos palabras אֲנֹכִי מְקַדְּשֵׁי están unidas en el texto hebreo por el estado constructo en que se encuentran. Por ello, su traducción literal es «reino sacerdotal/de sacerdotes». Así es la traducción de LXX propuesta. Otra traducción prescinde, sin embargo, del estado constructo y entiende las dos palabras separadamente como dos predicados nominales distintos: «Reino y sacerdotes» (Targumim; Peshitta; Filón: *De sobrietate*, 66 y *De Abrahamo*, 56; 2M 2,18; *Libro de los Jubileos*, 16,18). En 1P 2,9 se aplica la lectura constructa; en Ap 1,6 se tiene en cuenta la tradición de la lectura separada.

¹⁰³ S. A. PANIMOLLE, «Reino de Dios», en P. ROSSANO, G. RAVASI y A. GIRLANDA (eds.), *Nuevo diccionario de Teología Bíblica* (Madrid 1990), 1609-1639. 1613-16.

Sin embargo, a pesar de que Dios ha tratado de guiar a su pueblo por los profetas, Israel se resiste; por ello, es entregado al yugo de la deportación. Dios castiga a través de otros pueblos que reconocen su señorío (Is 2,2ss; Miq 4,1-5). Ello significa que «esta pertenencia exclusiva al Señor no puede ni debe ser concebida de modo mecánico, casi mágico, prescindiendo de cualquier esfuerzo de la parte humana; la alianza, aunque ha de ser considerada en la perspectiva de una elección gratuita (se trata, en efecto, de un don, de un favor, fruto del amor divino), contiene cláusulas, condiciones: Israel debe observar cuanto Yahveh le prescribe; más aún, se convierte en reino de Dios, o sea en su propiedad preciosa, sólo a condición de vivir las exigencias del pacto sinaítico»¹⁰⁴.

La versión targumizante de LXX a Ex 19,5s, que ofrece un texto muy similar a Ex 23,22 (LXX), es testigo de este estado de cosas:

«Y ahora, si con docilidad escucháis mi voz y custodiáis mi alianza, seréis para mí un pueblo precioso (λαὸς περιούσιος) entre todas las naciones, pues mía es toda la tierra; vosotros seréis para mí un sacerdocio real y un pueblo santo (βασιλειον ἱεράτευμα καὶ ἔθνος ἅγιον)» (Ex 19,5 LXX).

«Si con docilidad escucháis mi voz y hacéis todo lo que os mando y custodiáis mi alianza, seréis para mí un pueblo precioso (λαὸς περιούσιος) entre todas las naciones, pues mía es toda la tierra; vosotros seréis para mí un sacerdocio real y un pueblo santo (βασιλειον ἱεράτευμα καὶ ἔθνος ἅγιον)» (Ex 23,22 LXX).

La pertenencia, pues, al Reino del Señor depende de la fidelidad al pacto mosaico (Dt 26,18s). «Por desgracia, Israel fue infiel a la alianza; por eso dejó de ser el reino de Dios y fue castigado severamente con la destrucción y la deportación a una tierra impura...; pero en la era escatológica el Señor reconstruirá su reino, purificando y renovando a su pueblo..., por medio del rey pastor, el Mesías davídico (Ez 37, 23-26)»¹⁰⁵.

Así como la alianza, el éxodo, y la creación se escatologizan y dan su nombre (en calidad de categorías soteriológicas) a la salvación futura como «nueva alianza», «nuevo éxodo» o «nueva creación»¹⁰⁶, así también la tradición apocalíptica formula la salvación escatológica como

¹⁰⁴ Ibid., 1614.

¹⁰⁵ Ibid.

¹⁰⁶ Para esta investigación tanto en la Biblia como en el conjunto de la tradición del AT, cf., sobre todo, R. LE DÉAUT, *La Nuit Pascale. Essai sur la signification de la Pâque juive à partir du Targum d'Exode XII,42* (Analecta Bíblica, 42; Roma 1963), *passim*.

un Reino venidero de Dios (el Reino de los «santos del Altísimo») que dará lugar a la irrupción del nuevo eón (Dn 2,44 : «el Dios del cielo hará surgir otro reino —βασιλείαν ἄλλην LXX— que jamás será destruido»; 7,13ss: «... en las nubes del cielo venía como un Hijo de Hombre..., su reino —ἡ βασιλεία αὐτοῦ— no será destruido jamás»). Por ello, «en el judaísmo antiguo había dos expresiones de la concepción del Reino de Dios. Así como hay dos eones —el eón presente y el futuro—: así también se habla de un Reino (duradero) de Dios en este eón y de un Reino (futuro) de Dios en el nuevo eón... El Reino duradero de Dios es, para el judaísmo antiguo, el que Dios *tenga señorío sobre Israel...*, pero al fin de los tiempos ha de ser reconocido por todas las naciones»¹⁰⁷ (Zac 14,9; cf. Mal 3,16s).

En la literatura del judaísmo posterior se perciben dos modos bien diferentes de concebir el reino: una en clave política y otra espiritual. En la última fase de la revelación bíblica se difunde una concepción política y terrena del Reino de Dios. La expectación popular estaba orientada a un mesianismo nacionalista que, junto a la derrota de los enemigos, auguraba la abundancia de todos los bienes¹⁰⁸ (1 y 2 Mac). Basta remitir a Sal 17,23-51 o al *Libro de la Guerra*, de Qumrán (cf. 6,6; 19,5-8). El Reino celestial, en cambio, se encuentra en los escritos apocalípticos (o en escritos influenciados por éstos) que ponen de manifiesto su dimensión ultraterrena y celeste. No se trata de una realidad terrena e intramundana, sino de un orden nuevo introducido por Dios mismo. En Dn 2,44, Dios es descrito como el juez supremo que se sienta en su trono, para el juicio final de la historia (Dn 7,9ss). Con este acto final y supremo, llevado a cabo por el Hijo del Hombre, Dios inaugura su Reino escatológico, eterno y universal, sobre todos los pueblos e imperios (Dn 7,26ss). Testigos de esta concepción escatológico-celeste del reino son los antiguos escritos apocalípticos judíos, tales como el *Primero de Henoc*, la *Asunción de Moisés* y el *Cuarto libro de Esdras*. Después de la aniquilación de los reyes y soberanos terrestres, los justos reinarán en la gloria eterna (1 Hen 38,5; 58,3), guiados por el elegido de Dios, el Mesías, una vez hayan sido destruidos los impíos (1 Hen 45,3-5), condenados a los tormentos del infierno (*Asunción de Moisés* 10,8ss)¹⁰⁹.

¹⁰⁷ J. JEREMÍAS, *Teología del Nuevo Testamento*, I (Salamanca 1974), 122s.

¹⁰⁸ Resonancias de esta concepción material y política del reino de Dios se encuentran también en el NT: Mc 10,37; Mt 20,21; cfr. Mt 4,8spar; Hch 1,6; Jn 6,14s.

¹⁰⁹ Cf. G. ARANDA PÉREZ, *Los apocalipsis: origen del mal y victoria de Dios*, en G. ARANDA PÉREZ, F. GARCÍA MARTÍNEZ y M. PÉREZ FERNÁNDEZ, *Literatura judía intertestamentaria* (Estella 1996), 271-332.

Por otra parte, en el *Targum de los profetas* se encuentra la expresión abstracta «Reino de Dios/de los cielos», sintagma que no se encuentra en toda la Biblia hebrea y que aporta un capítulo importante en la evolución de la tradición de la Basilea en el ámbito del AT. En los siguientes textos del Targum de los Profetas: Is 24,23; 31,4; 40,9; 52,7; Ez 7,7.10; Abd 21; Zac 14,9, es característica la «revelación del Reino de Dios», que es una clara muestra de la influencia de la *escatología apocalíptica* en el Targum. Los targumistas lo consideran un *targumismo* por el que se sustituye (metonimia) el nombre directo de Dios, evitando con ello un antropomorfismo, para designar a Dios *por medio de* una concreta actuación (función) salvífica, a saber, la revelación de la salvación escatológica. En dichos textos se observa que el abstracto מלכותא ha sido introducido por el Tg en contextos donde el verbo מלך es un atributo de Dios mismo. Al mismo tiempo, la construcción con el verbo נקא supone una de las paráfrasis antiantropomórficas preferidas del Tg allí donde se trata de traducir una expresión del TM en que se presenta la actuación de Dios al modo antropomórfico. Así se dice también en el Tg «revelarse la Shekiná», donde el TM emplea expresiones como «ir», «venir», «bajar»..., para referirse a Dios.

La fórmula targúmica דן שמיא מלכותא דאלה - אהאליאח מלכותא דאלה, *se ha revelado (o se revelará) el Reino de Dios/de los cielos*, propia de los textos citados del Tg de los Profetas, es una paráfrasis de la frase «el Señor dominará como Rey». Ello parece llevar a la conclusión de que la fórmula «se ha revelado —o se revelará— el Reino de Dios» es una metonimia antiantropomórfico explicativa, no una mera traducción de la raíz מלך, que conlleva una actualización teológica de tipo derásico por la que en dichos textos se designa a Dios mismo en su intervención soteriológico-escatológica¹¹⁰, por medio de la cual llevará a cabo la instauración de la salvación universal y será reconocido como Rey soberano del mundo.

En resumen, siendo conscientes de que la tradición del AT en su conjunto (incluyendo, por tanto, la literatura intertestamentaria) carece de visión uniforme y sistemática del «Reino de Dios», sí pueden destacarse algunas líneas más salientes. En primer lugar, la Basilea destaca co-

¹¹⁰ G. DALMAN, *Die Worte Jesu I* (Leipzig 1898), 75ss. J. JEREMIAS, *Teología del Nuevo Testamento*, I (Salamanca 1974), 119ss. B. D. CHILTON, *Regnum Dei Deus est: Scot-JournTheol* 31 (1978) 261-270. K. KOCH, *Offenbaren wird sich das Reich Gottes: NTS* 25 (1979) 158-165. O. CAMPONOVO, *Königtum, Königsherrschaft und Reich Gottes in den Frühjüdischen Schriften*, 419-432. J. RIBERA FLORIT, *La escatología en el targum Jonatan y su relación con el targum palestinese*, en V. COLLADO y V. VILAR (eds.), *II Simposio Bíblico Español* (Valencia-Córdoba 1987), 487-499. 488.

mo símbolo por el que Israel expresó, junto con otros, su identidad histórico salvífica de pueblo de Dios, pueblo de la Alianza. Al correr del tiempo, el símbolo se escatologiza y universaliza. A este respecto, la tradición apocalíptica acuñó la expresión abstracta «Reino de Dios». Dicha metonimia pretende sustituir el uso antropomórfico del nombre de Dios, pero, al mismo tiempo, expresar, por actualización derásica, la manifestación soteriológico-escatológica de Dios en la historia humana. De ahí que, con razón, se diga: *Regnum Dei, Deus est*. Asimismo, en dicha tradición apocalíptica resalta la figura del «Hijo del Hombre» que, una vez que se personalizó y mesianizó (1 Hen, 4 Esd), fue entendido como «Juez» universal de la historia que, en el juicio final, había de juzgar a los malvados y llevar a cabo la inauguración del Reino definitivo de Dios. Además, la tradición del AT conectó los textos del heraldo (*mebasser*) escatológico del Reino de Is 52,7 e Is 61,1-2, identificando al heraldo de buenas noticias con el «ungido del Espíritu», peculiaridades ambas que atribuyó al Mesías escatológico. Así lo muestra 11QMelch 15-19: «¡Qué bellos son sobre los montes los pies del mensajero que anuncia la paz, del mensajero del bien que anuncia la salvación, diciendo a Sión: "tu Dios reina"!». Su interpretación (*pesher*): los montes son los profetas... Y el mensajero es el *ungido del espíritu* del que habló Daniel... y el mensajero del bien que anuncia la salvación es aquel del que está escrito que él se lo enviará «para consolar a los afligidos, para vigilar a los afligidos de Sión»¹¹¹. Asimismo, la dimensión ética de la Basileia supone la incorporación de la moral propia de la «nueva Alianza», que basará los valores morales no en el cumplimiento externo, sino en la interiorización de la Ley y del Espíritu (cf. Jer 31,33 y Ez 36,26-27). De cara, pues, al derás del NT, el recurso a la Basileia contiene Teología, Eclesiología, Cristología y Ética¹¹². ¿Cuál es el punto de vista desarrollado por el relato de las parábolas en Mt 13,2-52?

¹¹¹ Trad. de F. GARCÍA MARTÍNEZ, *Textos de Qumrán* (Madrid 1992), 187. Cf. ID., *11QMelquisedec (11Q13)*, en G. ARANDA PÉREZ, F. GARCÍA MARTÍNEZ y M. PÉREZ FERNÁNDEZ, *Literatura judía intertestamentaria* (Estella 1996), 84s.

¹¹² El exégeta del NT no puede interpretar todos los textos sinópticos de la Basileia atribuyéndoles el mismo sentido. Ello supondría reducir y falsear su variada polisemia. El derás del NT ha recurrido a las diversas tradiciones de la Basileia para expresar su *cumplimiento* en la persona y vida de Jesús de Nazaret, así como en la Ecclesia cristiana.

3.2.5.2. «Punto de vista» en Mt 13,2-52 e interpretación eclesiológica de Mateo

Afirmaba E. Schweitzer que «el evangelio de Mateo es, ya según su propio trazado, mucho menos Cristología que Eclesiológica» (*Das Matthäusevangelium ist schon seinem Aufriss nach viel weniger Christologie als Ekklesiologie*)¹¹³. De hecho, la exégesis contemporánea ha puesto de manifiesto que el evangelista Mateo (o su escuela de línea histórico-salvífica), ha reflexionado profundamente en las consecuencias que tiene para Israel el rechazo del Mesías, y, paralelamente, ha dedicado su «relato interpretativo» a elaborar, con más detenimiento que otros evangelistas, la identidad «eclesiológica» de la comunidad cristiana¹¹⁴. El modo como ha procedido la escuela en esta elaboración teológica narrativa no es otro —según nuestro estudio— que la trasposición derásica a la Iglesia cristiana de las prerrogativas del antiguo Israel y por las que toda la tradición del AT le reconoce como el pueblo elegido, y, por ello, portador del pueblo y del Reino¹¹⁵.

Pues bien, uno de los conceptos fundamentales de este pensamiento de cuño histórico-salvífico, tomados por la escuela narrativa de Mateo del AT para la construcción de su «eclesiológica», es, sin duda, el símbolo de la Basileia, tal como ha mostrado, entre otros, A. Kretzer en una investigación monográfica sobre el particular¹¹⁶. De la mano de la Basileia, presenta Mateo a la comunidad cristiana como pueblo con el que Dios ha establecido en Jesucristo la nueva y definitiva alianza (cf. Μεθ' ἡμῶν ὁ θεός, Mt 1,23 = Is 8,8 LXX; cf. Mt 28,20). Por ello, la comunidad

¹¹³ E. SCHWEITZER, *Das Evangelium nach Matthäus. Übersetzt und erklärt* (Göttingen 1973, 3.^a ed., 1981 = Das Neue Testament Deutsch 2), 15.

¹¹⁴ W. TRILLING, *El verdadero Israel. La teología del evangelio de Mateo* (trad. de la 3.^a ed. alemana *Das wahre Israel. Studien zur Theologie des Matthäus-Evangeliums*, München 1964; Madrid 1974). «Más claramente que en ningún otro evangelio, en el trasfondo de Mateo aparece la imagen de una «Iglesia», comparable, por ejemplo, con la imagen que las Cartas a los Corintios transmiten de la Iglesia en Corinto. Prescindiendo de la cuestión de en qué tiempo y en qué lugar hay que pensar esta Iglesia, este testimonio de una forma histórica es de incalculable valor» (305).

¹¹⁵ Para este planteamiento, cf. H. FRANKEMÖLLE, *Yahwehbund und Kirche Christi. Studien zur Form- und Traditionsgeschichte des «Evangeliums» nach Matthäus* (Münster 1974).

¹¹⁶ A. KRETZER, *Die Herrschaft der Himmel und die Söhne des Reiches. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung zum Basileiabegriff und Basileiaverständnis im Matthäusevangelium* (SBM 10; Stuttgart 1971). También, H. FRANKEMÖLLE, *Yahwehbund*, o.c., 264-272.

puede ser llamada ἐκκλησία [Ἰησοῦ] (Mt 16, 18; 18,17)¹¹⁷ con el significado histórico-salvífico pleno del término, tal como era designado Israel en el AT (יִשְׂרָאֵל, יִשְׂרָאֵל)¹¹⁸.

Antes del capítulo 13, el narrador anticipa, de algún modo, tanto el juicio sobre Israel como la presentación histórico-salvífica de la comunidad. Así parecen apuntarlo algunos textos. La predicación de Juan Bautista contiene *in nuce* el juicio sobre Israel (Mt 3,1-12; 11,11-15). El mensaje inaugural de Jesús, con el anuncio de «luz para la Galilea de los gentiles» (4,13-17), refleja claras resonancias universalistas. Asimismo, la designación «hijos del Reino» (υἱοὶ τῆς βασιλείας), aplicada —junto a otras expresiones a lo largo del relato— al Israel infiel en 8,12s, contiene el juicio sobre el Israel incrédulo y obstinado¹¹⁹.

El tiempo de la promesa se contrapone al tiempo del cumplimiento en que irrumpe la Basileia (3,1ss). Ambas épocas se distinguen claramente, más aún, la una está ordenada a la otra, y, para Mateo, esto sucede a través de la figura del Bautista. Este pertenece todavía al tiempo de la Ley y los Profetas (11,13). Por ello, el solo hecho de pertenecer a la Basileia supone «ser más grande que él» (11,11b), ya que el tiempo del Reino que ha comenzado trasciende absolutamente al tiempo de preparación precedente. En este mismo contexto, el narrador dirige su admonición a la comunidad. Ella es aludida en la expresión «el más pequeño en el Reino de los cielos...» (11,11b); se sabe consciente del don recibido, pero también de su responsabilidad. El que quiera ser grande en el Reino, tiene que hacer uso de la vehemencia con que la Basileia irrumpe; convertirse por la *metanoia* (3,2; 4,17); aceptar el mensaje (11,14); oírlo (11,15); entender y dar fruto (13,23). Así como el mal irrumpe violentamente donde no hay comprensión de la palabra del Reino (13,19), así también la verdadera comprensión de la palabra necesita de la misma fuerza (11,12b).

Después del capítulo 13, la parénesis de Mateo mira retrospectivamente a Israel y, al propio tiempo, está orientada al juicio. La alusión al rechazo por parte de Israel se halla en la falta de reconocimiento al Bautista y su mensaje (17,13). Asimismo, Israel no reconoció a Elías en la persona del Bautista (17,12s). Los discípulos, en cambio, comprendieron (17,13).

¹¹⁷ Cf. H. FRANKEMÖLLE, *Yahwehbund*, o.c., 226-247.

¹¹⁸ Cf. J. ROLOFF, ἐκκλησία, en H. BALZ y G. SCHNEIDER (eds.), *Exegetical Dictionary of the New Testament*, vol. 1 (Edinburgh 1990), 410-415.

¹¹⁹ Para este estudio nos remitimos especialmente a A. KRETZER, *Herrschaft*, o.c., 65-92.

Pero el juicio de Israel se trata propiamente en la trilogía de parábolas de Mt 21,28-22,14. La parábola de los dos hijos (21,28-32) trata de la culpabilidad de Israel, porque se hizo sordo al mensaje de Jesús. La parábola de los viñadores homicidas (Mt 21,33-46) ilustra lo que dice explícitamente después, a saber, que a Israel se le arrebató el Reino y se le otorga a un pueblo que rinde sus frutos (21,43). Y en la parábola del banquete nupcial (22,1-14) se narra el castigo de los invitados en primer lugar, así como se recomienda a los nuevos convidados a entrar al banquete con el traje de bodas¹²⁰.

Asimismo, la concepción mateana de la Basilea se completa con su proyección a la parusía y el juicio final en las parábolas escatológicas de Mt 25. En realidad, los capítulos 24 y 25 son ya una parénesis con vistas a disponerse adecuadamente al fin. Esta consiste, según la parábola de las diez vírgenes (25,1-13), en una constante vigilancia; la parábola de los talentos (25,14-30) añade el aspecto de fidelidad y responsabilidad a aquello que a cada uno se le ha confiado, y, finalmente, la escena del juicio final (25,31-46) aporta el aspecto de la disponibilidad con respecto a los hermanos más pequeños¹²¹.

3.2.5.3. El punto de vista eclesiológico de Mt 13,2-52

El «punto de vista» quiere poner de manifiesto la forma que Mateo ha escogido para comunicar el contenido teológico de su discurso narrado. A su vez, un aspecto importante del punto de vista es «el punto de vista evaluativo»¹²², que, en el caso del discurso narrado de las parábolas, tiene que ver con la concepción eclesiológica peculiar del primer evangelio. Este punto de vista evaluativo denota el modo particular como Mateo comprende teológicamente la situación de Israel, una vez que rechazó a Jesús de Nazaret, el Hijo de Dios, y perdió el privilegio de ser el pueblo elegido, portador de la historia de salvación; al mismo tiempo, expresa la responsabilidad que pesa sobre la Iglesia cristiana, portadora actual del «Pueblo» y del «Reino». Es, pues, la separación entre pueblo y discípulos lo que sirve de esquema teológico al narrador para mostrar dónde se verifica en el presente la continuidad de la historia de salvación.

¹²⁰ Ibid., 150-186.

¹²¹ Ibid., 187-224.

¹²² Cf. A. POWELL, *What is Narrative Criticism?*, o.c., 23-25. J. D. KINSBURY, *Matt-hew as Story*, o.c., 33-37.

¿Cómo ha desarrollado el narrador este «punto de vista» en su peculiar discurso narrado de las parábolas?

La respuesta de Jesús a la pregunta de los discípulos por el discurso en parábolas al pueblo (αὐτοῖς), introduce casi *ex abrupto* (el *theologumenon*¹²³ de) la separación entre el pueblo y los discípulos: «Es que a vosotros (ὁμῖν) se os ha dado (δέδοται) el conocer los misterios del Reino de los cielos, pero a ellos (ἐκείνοις) no» (v. 11)¹²⁴. Esta separación opera incluso en la estructura externa del discurso. La primera parte, trata de los secretos del Reino revelados a los discípulos pero no a Israel (13,3-36a); y, la segunda, de los secretos del Reino que urgen a los discípulos a obedecer la voluntad de Dios, si no quieren verse sorprendidos por el juicio final (13, 36b-52)¹²⁵.

¹²³ Así, A. KRETZER, *Herrschaft*, o.c., 99.

¹²⁴ El motivo de la división entre los dos tipos de oyentes no está en el mensaje, sino en la actitud de los receptores con respecto a la palabra. De ahí que toda la enseñanza de Jesús en parábolas venga a sintetizarse en la expresión targumizante λόγος τῆς βασιλείας (v. 19), porque con dicha actitud se decide la exclusión o pertenencia a la Basileia.

¹²⁵ La división de Mt 13 dista mucho de ser unánime entre los exégetas. Sin terciar en la discusión, estamos de parte de los autores que, partiendo de la interrupción narrativa de vv. 34-37a, dividen el capítulo en dos partes principales: v. 1-36a, y v. 36b-52. En la primera parte, figuran en primer plano las gentes del pueblo (v. 2), calificadas como oyentes que no entienden; en la segunda, están los discípulos (v. 36), presentados por Mateo como los que entienden. Esta separación en la estructura externa del capítulo 13 la ofrece Mateo como *theologumenon* en 13,11: «a vosotros (ὁμῖν) Dios os ha dado a conocer los misterios del Reino de los cielos, pero a ellos (ἐκείνοις) no». Esta división no es del todo rígida. Así, el tema de la comprensión se aplica en Mt 13,18-23 a la distinta tipología de oyentes, pero no tanto como confrontación Israel-comunidad, sino como admonición básica a todos los miembros de la comunidad a comprender y dar fruto («así, pues, escuchad vosotros», v. 18).

Los discípulos deben, asimismo, aplicarse la parábola del trigo y la cizaña (v. 24-30). La comunidad, en el tiempo que ha de transcurrir antes del fin, debe comprender y dar fruto. La salvación no está garantizada en su propio seno. Es preciso dar fruto (13,36-43). De ahí se deriva la preocupación de Mateo en el conjunto de la enseñanza dirigida a los discípulos en 13,36-53.

Finalmente, creemos, con otros autores, que el capítulo 13 puede interpretarse a partir de su conclusión (v. 51-52). No se trata de un caso aislado del estilo literario del redactor. Con el resumen de lo tratado, a saber, el Reino de los cielos, el autor parece dar forma de «climax» al final de su composición, que, desde el punto de vista retórico, parece alcanzar el punto máximo de su progresión. Así, el contenido de lo anterior (ταῦτα πάντα: v. 51), como instrucción acerca del Reino de los cielos, muestra la tarea del discípulo que, porque ha «comprendido» (= creído), se ha capacitado como auténtico «escriba» cristiano, para sacar de su viejo tesoro (la Escritura) el sentido de lo nuevo. Para una exposición detallada de las posiciones acerca de la división de Mt 13, cf. U. LUZ, *Matthäus* 2, 292-295; W. D. DAVIES y D. C. ALLISON, *Matthew* 2, 370-372; J. GNILKA, *Matthäus* 2, 473-475; R. H. GUNDRY, *Matthew*, 251ss; A. SAND, *Matthäus*, 275ss.

Para el narrador Mateo, este pueblo obstinado en su incredulidad no es otro que el pueblo de Israel que se hizo indigno de su vocación histórico salvífica. Los *ἐκείνοι* de 13,11 tienen sus paralelos en las parábolas de claro cuño histórico salvífico 21,40: τί ποιήσει τοῖς γεωργοῖς ἐκείνοις; (parábola de los viñadores) y 22,7: el rey acabará con τοὺς φονεῖς ἐκείνους (parábola del banquete de bodas). El auténtico motivo (γάρ, v. 12) para la pérdida de sus privilegios histórico salvíficos (cf. 21,28-22-14) no es otro que la ceguera y la falta de comprensión del pueblo elegido frente a los misterios de la Basileia (13,11-15), su cerrazón a la predicación de Jesús de Nazaret.

Más allá de esta confrontación Israel-comunidad, las parábolas enseñan a los miembros de la comunidad («vosotros, pues, escuchad...», v. 18) que escuchar la palabra, llevarla a la práctica y dar fruto afectan a la relación de los oyentes con el Reino de los cielos. De ahí la formulación targumizante típica de Mateo, λόγος τῆς βασιλείας (v. 19). Junto a esta respuesta al mensaje del Reino (el sembrador), las parábolas ilustran otros aspectos diferentes de la Basileia: su carácter discreto en contraste con la expectación apocalíptica; el inmenso crecimiento del Reino a partir de un comienzo insignificante (grano de mostaza y levadura); la índole mixta (buenos y malos) de quienes en el presente están implicados en el Reino, que serán separados al final (la cizaña y su interpretación, la red); así como el inestimable valor del Reino, ante el que hay que estar dispuesto a dejarlo todo (el tesoro y la perla).

Al mismo tiempo que Mateo desarrolla el aspecto histórico-salvífico de Basileia, también toma del AT la idea de la pérdida de la Basileia, porque, tal como se ha dicho, en el AT la Basileia estaba también condicionada por Dios a la fidelidad de Israel. Esto es aplicable, en la mente de Mateo, no sólo a la situación actual de rechazo consumado por parte de Israel, sino también a los miembros de la comunidad cristiana, cuando Jesús vuelva vestido como Juez, Hijo del Hombre, para llevar a cabo el juicio final de la historia y separe a justos de injustos, dando lugar a la culminación del Reino de Dios. En este contexto, «hijos del Reino» (13,38) serán aquellos que sean hallados «justos» (cf. Mt 25,31-46)¹²⁶.

En abierto contraste con el pueblo que no comprende están los discípulos que sí entienden y, por ello, forman parte de la comunidad portadora actual de la Basileia (cf. 21,43: ὅτι ἀρθήσεται ἀφ' ὑμῶν ἡ βασιλεία

¹²⁶ Cf. J. GNILKA, *Matthäusevangelium* 2, 365-379. A SAND, *Matthäus*, 510-514. H. GUNDRY, *Matthew*, 511-516.

τοῦ θεοῦ καὶ δοθήσεται ἔθνει ποιοῦντι τοὺς καρπούς αὐτῆς ¹²⁷). Para el narrador, en el mal ejemplo dado por Israel debe la comunidad reconocer tanto más claramente su vocación y hacerse digna de ella. De ahí el tono parenético de toda la segunda parte del discurso narrado, principalmente la interpretación de la parábola de la cizaña (v. 36-43).

El punto de vista eclesiológico lo expresa, por tanto, el narrador Mateo por medio de la trasposición derásica a la comunidad cristiana del símbolo veterotestamentario de la Basileia. Este actúa de patrón (τύπος) eclesiológico central de su elaboración narrativa de las parábolas. Por ello, «la relación de la Iglesia con respecto a la βασιλεία de Dios es paralela a la antigua relación de Israel con respecto a la βασιλεία. Lo mismo que Mateo pone de relieve consecuentemente la posición privilegiada de Israel como pueblo de la Alianza con Yahveh..., así también ahora otorga igualmente a los pueblos paganos el privilegio concedido entonces a Israel y por éste rechazado (8,11s; 21,43)» ¹²⁸.

Este punto de vista evaluativo de Mateo, consistente en la trasposición derásica de un patrón (narrativo) histórico salvífico del AT a la Iglesia, se completa con lo que la «crítica del relato» ha llamado «punto de vista fraseológico» ¹²⁹ (*phraseological point of view*) que concierne al «discurso», o modo de decir, que tipifica y distingue a Mateo como narrador o a un personaje dado. A su vez, el «discurso» de Mateo o de un personaje es un buen índice del punto de vista evaluativo que él o un personaje expone. Esto supone entrar en los restantes aspectos del recurso derásico al AT, que nos descubren la naturaleza más genuina del relato teológico de Mateo, su mundo hermenéutico. Entran aquí en consideración las dos citas bíblicas de cumplimiento, Is 6,9-10 y Sal 78,2; el tema derásico de la σύνεσις (συνήμι), tomado del texto citado de Isaías, que hace de razonamiento teológico-hermenéutico de todo el discurso narrado de las parábolas, y, finalmente, la breve descripción de la tarea teológica del γραμματεὺς cristiano, que parece resumir la índole del trabajo teológico no sólo de su «relato» de las parábolas, sino de la escuela narrativa de Mateo en general.

¹²⁷ Así, especialmente, A. KRETZER, *Herrschaft*, 150-186.

¹²⁸ H. FRANKEMÖLLE, *Yahwehbund*, o.c. «Das Verhältnis der Kirche zur βασιλεία Gottes ist dem ehemaligen Verhältnis Israels zur βασιλεία Parallel. Gleichwie Mt die geschichtstheologische Sonderstellung Israels als Bundesvolk Jahwes konsequent herausarbeitet [...], so erkennt er in gleicher Weise jetzt den Heidenvölkern das einst Israel gewährte und von ihm ausgeschlagene Vorrecht zu (8,11f; 21,43)» (271).

¹²⁹ J. D. KINSBURY, *Matthew as Story*, o.c., 35.

El papel de las citas de cumplimiento en la retórica derásica del relato. Es lógico que un escriba cristiano (=«teólogo»), bien equipado en lo concerniente a la retórica derásica del relato, como lo está el narrador Mateo, trate de «razonar» (γάρ, v.12; διὰ τοῦτο, ὅτι, v. 13) el «hecho» de la obstinación de Israel, argumentando desde la Escritura. Para ello, recurre, como ya se dijo, al conocido «testimonium», tomado del relato de la vocación de Isaías (6,9-10) y con el que el primitivo cristianismo buscó en la Biblia una explicación a dicha situación de incredulidad. El fracaso de la misión de Isaías, quien también hubo de tropezar con la incompreensión de sus oyentes, sirvió al derás eclesiológico cristiano de prototipo para dicha «explicación» (teológica), tal como prueba el repetido uso de dicho texto en el conjunto del NT¹³⁰. Mateo lo parafrasea en v. 13, respetando el estilo de Mc 4,12 que re-cuenta, y lo cita completo y precedido de su habitual fórmula de cumplimiento tipo *pesher* en v. 14-15¹³¹: «en ellos se cumple la profecía de Isaías». Asimismo, el narrador argumenta la trasposición de la Basilea a la comunidad cristiana, mediante el recurso al Sal 78,2, que también es citado en v. 35¹³² con la fórmula de cumplimiento *pesher*: «para que se cumpliese el oráculo del profeta». También el Salmo 78, que, en su mentalidad de escriba, Mateo pretende aducir en su sentido completo, testimonia la incredulidad y desconfianza de Israel ante los innumerables dones de Dios en la historia de salvación. Ello le impide, en la mente del salmista, desentrañar el sentido profundo de la historia, tal como ésta es conducida por Dios a su término. De ahí que la salvación, expuesta en parábolas, a Israel le resulte también ahora un enigma que no entiende.

La retórica derásica de la σύνεσις (συνίημι) como tema hermenéutico principal del recontar de Mateo. El texto citado de Is 6,9-10 se expande por todo el relato mateano de las parábolas. Por cuatro veces, el narrador recurre al tema del entender/no-entender (v. 13,19,23,51: συνίημι)¹³³,

¹³⁰ Cf., anteriormente, en 3.2.2: «Hechos (events) y tipología».

¹³¹ Cf. K. STENDAHL, *The School of St. Matthew*, o.c.,129-132.

¹³² *Ibid.*, 116-118.

¹³³ El uso que Mateo hace de συνίημι, que aparece por vez primera en 13,13, ha sido estudiado por G. BARTH en G. BORNKAMM, G. BARTH y H. J. HELD, *Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium* (Neukirchen 1975, 7.^a ed.), 99-104. Demuestra que «comprender» es una de las características principales de los discípulos y que este foco central del evangelista le ha llevado a una importante modificación del llamado secreto mesiánico en Mc. Así, si los discípulos no pueden entender mucho en el segundo evangelio antes de la resurrección de entre los muertos, en Mateo, en cambio, sí pueden, al menos con la ayuda de Jesús (cf. 13,51; 15,15-20; 16,8-12; 17,10-13). De este modo, Mateo borra la línea entre el período pre- y post-pascual. Como resultado, el lector cristiano puede identificarse más fácilmente con los discípulos. Este autor, sin embargo, no entra en el aspecto hermenéutico derásico del tema de la σύνεσις.

sin olvidar las dos veces que dicho verbo aparece en el cuerpo de la cita (v. 14-15). Así, lleva a cabo el narrador su razonamiento derásico de la situación/hecho de que parte. Pero el recurso al entener/no-entender lo aplica el narrador no sólo a justificar la pérdida del privilegio de Israel por su incredulidad, sino también a la exhortación parenética a entender (=dar fruto) que dirige a la comunidad, para que saque la lección del ejemplo negativo de Israel. De ahí que la explicación de la parábola del sembrador, redactada en *estilo* peshet (*éste es... el que oye la palabra y la comprende*), al igual que la explicación de la cizaña (*la buena semilla... son los hijos del Reino*), se dirijan a los discípulos (v. 18 y 36). En consecuencia, la *σύνεσις* se convierte, en la retórica derásica del narrador, en el tema hermenéutico mayor de su relato interpretativo, que actualiza-interpretar las parábolas de Jesús al servicio de las necesidades pastorales y teológicas de su tiempo.

El teólogo primitivo cristiano (de procedencia judía) y sus herramientas de γραμματεὺς. La interpretación propuesta del discurso narrado de las parábolas exige su inteligencia en el marco de la tradición narrativa bíblica y judía, donde el «relato» es la forma habitual de confesar la fe y elaborar pensamiento teológico; todo ello, naturalmente, teniendo siempre en cuenta las peculiaridades inalienables del desarrollo del kerygma cristiano. A este respecto, el teólogo primitivo cristiano, procedente del judaísmo —como Mateo o su escuela—, trataba la tradición de Jesús con las herramientas hermenéuticas y exegéticas que traía de su medio intelectual judío de procedencia. Consiguientemente, hacía uso del relato como su modo hermenéutico mayor, al tiempo que estaba habituado a «actualizar» textos anteriores, para hacerlos significativos y relevantes para el presente. El pasaje estudiado de Mt 13 tiene todas las características de un discurso narrado (o relato de palabras re-contado) mediante nuevos recursos derásicos a la Escritura y su tradición, de cuyo fin teológico y argumentativo ya se ha tratado. Por ello, y dado que la intención de Mateo es tratar las parábolas al servicio de su plan eclesiológico de conjunto, entendemos que el resultado de dicha elaboración teológica es «eclesiología como discurso narrado» (compárese con la fórmula paralela «cristología narrativa»).

Pero todo este equipamiento hermenéutico, traído del medio intelectual judío, fue puesto por el escriba cristiano al servicio del desarrollo y fundamentación teológica de la fe cristiana. El derás cristiano, pues, que comparte con el judaísmo una misma mentalidad hermenéutica de la Biblia, se centra en Jesucristo (es cristo-céntrico), mientras que el de-

rás judío se centra en la Torah (es torah-céntrico). Las analogías entre ambos no pueden ocultar las diferencias sustanciales que los separan¹³⁴.

CONCLUSION

Pudiera parecer extraño haber relacionado teorías literarias modernas acerca del relato y sus modos con categorías narrativas tan antiguas como las de la tradición bíblica y judía. La teoría de G. Genette viene a llenar un vacío teórico en la moderna narratología. Su tratamiento del discurso de personaje como «relato de palabras» y, en consecuencia, como «discurso narrado» en sus diversos modos, viene a completar teorías clásicas como las platónicas acerca del discurso narrado y que ya distinguían entre su modo mimético y su modo narrativizado (*diégesis*). Dicha teoría literaria tiene carácter atemporal y afecta, por ello, al discurso de personaje tanto en la narrativa antigua como en la moderna, de ahí que sea aplicable al actual estudio de los evangelios como relato. Al propio tiempo, y dado que la «crítica del relato» (*narrative criticism*) ha mostrado excesiva dependencia de la literatura de ficción, entendemos que no ha respondido plenamente a lo que piden los textos de los evangelios, porque el texto rige al método y no viceversa. Por ello, el análisis narrativo de los evangelios exige situarlos en la tradición narrativa bíblica y en el medio intelectual del primitivo judaísmo en que surgen.

Como consecuencia, ni el relato de palabras o discurso ni el relato de acontecimientos pueden tratarse sólo en el capítulo de las formas literarias del detrás del NT, sino en otro capítulo, no menos importante y decisivo para conocer su mensaje, que es el de las formas interpretativas del detrás del NT. Uno y otro se integran en el relato (*Story*) conjunto del evangelio y pertenecen a un modelo de pensamiento en que el arte (y la retórica) de la narración es su modo hermenéutico mayor, es decir, es un tipo de expresión, elaboración y desarrollo de pensamiento religioso. De ahí que el relato de los evangelios haya de ser considerado, con toda razón, como un «relato interpretativo» y, por ello, ser tratado también como categoría hermenéutico teológica (la teología narrativa). No cabe olvidar, por todo ello, que el mundo del detrás abarca tanto la exégesis como la teología¹³⁵.

¹³⁴ Cf. A. DEL AGUA, *El método midrásico y la exégesis del Nuevo Testamento*, o.c., 84ss.

¹³⁵ Cf. Id., *Die «Erzählung» des Evangeliums im Lichte der derasch Methode*: *Judaica* 47 (1991) 140-154.142.

El discurso narrado de Mt 13,2-52 presenta las características de un relato de palabras re-contado¹³⁶ o re-escrito de índole derásica¹³⁷, porque su arte de re-contar implica, como hemos visto, nuevos recursos derásicos de distinta naturaleza al AT, como son: la trasposición del símbolo de la Basilea en su sentido histórico salvífico (eclesiológico); la aplicación narrativa a Jesús de la designación mesiánica del Hijo del Hombre, Juez final de la historia; citas de cumplimiento tipo *pesher*; el desarrollo narrativo de la *σύνεσις*, como tema hermenéutico central, para dar razón teológica de la situación del Israel incrédulo en el curso actual de la historia de salvación, y para exhortar a la comunidad a la fidelidad hasta el fin; así como, finalmente, la consideración acerca del escriba cristiano.

Mateo, por tanto, hace uso del modo mimético del discurso, es decir, pone en boca de Jesús o de los discípulos su propio desarrollo teológico. Además, ha dado al desarrollo del discurso una auténtica estructura de relato.

Las categorías narrativas semánticas aplicadas en este ensayo al discurso de Mt 13 funcionan, por tanto, desde la tipología del AT, porque la teología de Mateo es una teología «según las Escrituras». Asimismo, su aplicación pretende ofrecer un paradigma para el estudio, tanto del resto de los discursos narrados del evangelio de Mateo, como de los demás Evangelios y el libro de los Hechos de los Apóstoles.

Como conclusión final, cabe decir que Mt 13,2-52, en cuanto discurso narrado, puede ser calificado, por lo que respecta a la historicidad, como «discurso narrado de apariencia histórica» (*History like narrated*

¹³⁶ En su libro sobre la cuestión sinóptica, P. WERNLE, *Die synoptische Frage* (Freiburg 1899), 161, calificó el evangelio de Mateo como un nuevo relato («Neue-Erzählung») del evangelio de Marcos. En el actual estado de la investigación, sin embargo, podemos decir que dicho nuevo relato (como relato interpretativo) implica, de parte del narrador Mateo, un nuevo recurso derásico al AT puesto al servicio de la actualización de la tradición de Jesús de Nazaret.

¹³⁷ A partir de la distinción entre la dimensión literaria y la dimensión hermenéutica del «relato» en la doble obra lucana, hemos sostenido que el tercer evangelista ha hecho una síntesis entre técnicas literarias helenísticas y recurso hermenéutico a las tradiciones bíblicas. Superando una mentalidad exegética que acostumbra a filtrar lo hermenéutico para quedarse con lo puramente literario, entendemos que el relato debe calificarse en razón de su dimensión hermenéutica, porque de ella recibe su sentido teológico la narración y no de la técnica o estilo literario. Por ello, sostenemos que el relato lucano es un relato recontado o reescrito de índole derásica, sin que ello suponga menospreciar el estilo y técnicas helenísticas. A. DEL AGUA, *La interpretación del «relato» en la doble obra lucana: EstEcle 71(1996) 169-214.213.*

Speech), parafraseando la fórmula de H. W. Frei, *History like Narrative*¹³⁸, cuando define la naturaleza del relato bíblico; aunque la categoría de «historiografía creadora»¹³⁹ de I. Heinemann resulte probablemente más apropiada. La terminología de ficción parece más extraña a la Biblia y a la tradición judía, en la que la ampliación y el desarrollo de los relatos pertenece a lo más genuino de la hermenéutica derásica.

La escuela narrativa de Mateo, ancorada en una tradición en que el relato es la forma habitual de confesar y actualizar la fe, lo mismo que nos presenta los enunciados cristológicos narrados como historia (cristología narrativa), también ha elaborado su eclesiología en la forma de discurso narrado (eclesiología narrativa).

¹³⁸ H. W. FREI, *The Eclipse of Biblical Narrative*, o.c., *passim*. Cf. R. ALTER, *The Art of Biblical Narrative* (New York 1981), *passim*. Este autor habla de la Biblia «as historized prose fiction» (24).

¹³⁹ I. HEINEMANN, *Darke ha-aggadah*, o.c., 15-95.



PUBLICACIONES DE LA UNIVERSIDAD PONTIFICIA COMILLAS

ALFONSO ALVAREZ BOLADO

Para ganar la guerra para ganar la paz.

Iglesia y Guerra Civil (1936-1939).

700 páginas • ISBN: 84-87840-79-5 • P.V.P.: 6.750 pesetas.

PEDRO ALVAREZ LÁZARO

La Masonería, escuela de formación del ciudadano.

496 páginas • ISBN: 84-89708-03-7 • P.V.P.: 3.750 pesetas.

JESÚS RODRIGUEZ TORRENTE (Ed.)

Familia y pobreza.

Desafíos y realizaciones.

84 páginas • ISBN: 84-89708-10-X • P.V.P.: 1.000 pesetas.

JOSÉ ALONSO DÍAZ-ANTONIO VARGAS MACHUCA

Sinopsis de los Evangelios.

331 páginas • ISBN: 84-87840-96-5 • P.V.P.: 3.750 pesetas.

ALBERTO DOU (Ed.)

Ocio y trabajo.

En la sociedad tecnológica.

250 páginas • ISBN: 84-89708-088 • P.V.P.: 1.900 pesetas.

WOLFHART PANNENBERG

Teología Sistemática. Vol. II.

547 páginas • ISBN: 84-87840-65-5 • P.V.P.: 6.000 pesetas.

JAVIER GAFO (Ed.)

Transplante de órganos: problemas técnicos, éticos y legales.

Dilemas éticos de la medicina actual, 10.

144 páginas • ISBN: 84-89708-04-5 • P.V.P.: 1.900 pesetas.

Pedidos a: Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas.
Universidad Comillas, 5. 28049 Madrid.
Tel. (91) 734 39 50.
Fax: (91) 734 45 70