

APROXIMACION AL RELATO DE LOS EVANGELIOS DESDE EL MIDRAS/DERAS

AGUSTÍN DEL AGUA
Madrid

Resumen

El texto de los evangelios sinópticos fue minusvalorado por los métodos histórico-críticos al considerarlo como obra de colección (*Sammelwerk*) procedente directamente de la tradición oral (historia de las formas) o sujeto al prejuicio formal del kerygma (historia de la redacción). La crítica literaria actual ha recuperado el texto como narración/retrato que implica una obra literaria creativa plena (*narrative criticism*). Partiendo de dichos logros, el autor ve brotar el relato de los evangelios ambientado en el medio intelectual del pensamiento histórico-narrativo de la tradición veterotestamentaria y en su manera derásica de decir el sentido teológico de la historia. Teniendo en cuenta las peculiaridades del derás cristiano, el autor considera el relato de los evangelios como "teología narrativa" o haggadá cristiana, por cuanto vincula la expresión de la fe al relato de la historia de Jesús y dice su sentido mediante recurso derásico al Antiguo Testamento.

Summary

The text of the Synoptic Gospels was underestimated by the historical-critical methods which either considered it the end product of a collection (*Sammelwerk*) derived from the oral tradition (form criticism) or subjected it to the formal prejudgement of the kerygma (redaction criticism). Modern literary criticism has recuperated the text as a narrative account, i.e. a complete, creative and literary work (narrative criticism). On the basis of these achievements, the author regards the emergence of the account of the Gospels as set in the intellectual environment of the historical-narrative thinking of the Old Testament tradition, and its derashic method of expressing the theological meaning of history. Keeping in mind the peculiarities of the Christian derash, the author believes the account of the Gospels to be a "narrative theology" or Christian haggadah inasmuch as it corrects the expression of faith with the account of Jesus' life, and relates its significance by means of a derashic interpretation of the Old Testament.

I. LOS EVANGELIOS COMO NARRACIÓN/RELATO
EN LA INVESTIGACION CONTEMPORÁNEA (1)

El estudio de los evangelios canónicos como género literario peculiar del Nuevo Testamento parece irse enriqueciendo a medida que la distinta metodología, con que la investigación se aproxima a las narraciones, permite poner de relieve aspectos nuevos de los textos que la propia limitación de cada método por sí solo no puede agotar.

Previamente a exponer el objetivo y método de este estudio, nos detenemos en los presupuestos de que parte cada método al valorar el texto de los evangelios como relato, así como en las conclusiones a que llega cada uno para, de este modo, introducir el midrás en el diálogo exegético al respecto.

En primer lugar, hay que hacer referencia a los *métodos histórico-críticos*.

Sabido es que, para los promotores del método de la *historia de las formas*, los evangelistas son en realidad recopiladores, transmisores, redactores (2) de los materiales que reciben de la tradición de Jesús. Esta valoración de los evangelios como obras de colección (*Sammelwerke*) la advirtieron los estudiosos de las formas por la mera yuxtaposición en que se hallan las perícopas en el conjunto del evangelio, unidas a través de marcos artificiales, obra de los propios evangelistas (3).

A su vez, el método de la *historia de la redacción* venía a subsanar y completar un aspecto olvidado por la historia de las formas: que los evangelistas son verdaderos *autores* de sus obras, en razón de que cada uno ha *redactado* el material de la tradición de que disponía conforme a su peculiar tesis teológica (4).

(1) Para un planteamiento crítico de los evangelios como relato en la exégesis actual del NT nos remitimos en particular a M. Hengel, *Zur urchristlichen Geschichtsschreibung* (Stuttgart 1979, 1984) (bibliografía). Asimismo, y a pesar de ser un número monográfico sobre Mc, es de gran utilidad para los planteamientos generales. N. R. Petersen (ed.), "Perspectives on Mark's Gospel": *Semeia* 16 (1979). Para una panorámica general de las orientaciones actuales en los estudios de los evangelios desde el punto de vista del midrás, R. T. France-D. Wenham (eds.), *Gospel Perspectives*, vol. III: *Studies in Midrash and Historiography* (Sheffield 1983).

(2) Así, M. Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangelium* (Tübingen 1919; trad. española de la sexta ed. alemana de 1971: *La historia de las formas evangélicas*, Valencia 1984, p. 14). Y, en general, todos los mentores del método de la historia de las formas (cf. nota siguiente).

(3) *Ibid.*, 13-19. Para la panorámica histórica del método de historia de las formas me remito a H. Zimmermann, *Los métodos histórico-críticos en el Nuevo Testamento* (Madrid 1969) 131-189.

(4) *Ibid.*, 233-253.

El método de la *historia de las formas*, sin embargo, apenas si prestó atención al relato como tal de los evangelios. “La tradición más antigua sobre Jesús es tradición de “perícopas”, es decir, tradiciones de escenas particulares y dichos también particulares, que en su mayoría corrian entre la comunidad sin marco fijo cronológico ni topográfico” (5). Los evangelios, pues, no son en último término biografías de Jesús, tal como lo entiende la moderna historiografía crítica, y dependen, sobre todo, de la tradición oral (6).

La *historia de la redacción*, basándose en los principios de ‘la teología kerygmática’, puso de relieve la noción formal de los evangelios como *kerygma*, vaciando de sentido el relato, más aún, estableciendo una incompatibilidad entre relato (histórico) y kerygma. A este respecto es instructivo volver a leer a algunos autores con las ventajas que dan la perspectiva y el distanciamiento temporal: “Inmediatamente, y en calidad de título, se coloca aquí [Mc 1,1] εὐαγγέλιον delante de toda la obra... Es un evangelio. Pero esto significa ya desde el principio: leer la obra como proclamación es en sí una alocución, no “una noticia de Jesús” (*Bericht von Jesus*). Desde este punto de vista no es casual que aquí aparezca también una información. En todo caso es sólo material; Pablo puede renunciar a este material ampliamente. Secuencia, sucesión histórica, todo esto se contiene ciertamente en el material o, por lo menos, está instalado en él, pero se proclama en la actualidad y dentro de esta actualidad” (W. Marxsen) (7). Y, asimismo,

(5) K.-L. Schmidt, *Der Rahmen der Geschichte Jesu* (Berlín 1919 = Darmstadt 1964) p. V; R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (Göttingen 1921, 1970) passim.

(6) Para una visión crítica de los puntos de vista del método de la historia de las formas en su infravaloración del relato, así como del método de historia de la redacción, aplicada a Mc, pero extensible a los otros dos relatos sinópticos: W. H. Kelber, “Mark and oral Tradition”: *Semeia* 16 (1979) 7-55; R. C. Tannehill, “The Gospel of Mark as Narrative Christology”: *Semeia* 16 (1979) 57-95. El estudio de Kelber muestra, contra la concepción de Bultmann, que el texto de Mc hay que considerarlo independientemente de la índole oral (*orality*) de sus fuentes, en razón de que existe una discontinuidad y oposición entre la fase oral de la tradición y el texto (*textuality*). No admite que el evangelio de Mc sea una obra de colección (*Sammelwerk*) y lo propone como un “texto”. A su vez, Tannehill transforma la noción formal de Mc como kerygma (*proclamación*) en narración. El ed. de *Semeia* 16 y W. Colledge resumen así la complementariedad de los métodos en este punto: 1) la consideración de Mc como colección (y redacción) se refiere a la manera en que Mc editó el material que usó y a los motivos editoriales de que se sirvió; 2) la valoración de Mc como proclamación es válida si se la considera como algo funcional, más que como una noción formal; 3) Mc destaca como narración entre cuyas funciones se encuentra la proclamación y 4) se refieren al análisis estructural. En Mc, pues, la obra de colección constituye el elemento *material* de su labor teológica, mientras que el elemento *formal* es el relato, una de cuyas funciones es el kerygma o la teología (sin olvidar la historia).

(7) W. Marxsen, *Der Evangelist Markus. Studien zur Redaktionsgeschichte des Evangeliums* (FRLANT NF 49; Göttingen 1956, 1959; trad. española: *El evange-*

del evangelista Lucas: "Si en Marcos la narración como tal presenta el kerygma ampliamente desarrollado, Lucas delimita su narración como *fundamento* histórico que se asocia secundariamente al kerygma, cuyo conocimiento él presupone (Lc 1,4). El relato histórico no es, pues, kerygma, sino que proporciona a éste sus presupuestos históricos. Este mutuo apartamiento de kerygma y narración proporciona la posibilidad de que cada uno se desarrolle como magnitud sustantiva" (H. Conzelmann) (8).

La crítica, sin embargo, que ha reconocido los aspectos positivos de los métodos histórico-críticos y asumido sus valiosas intuiciones de fondo, ha señalado también sus insuficiencias. En efecto, el hecho de que los evangelios no sean biografías de Jesús no da pie para pasar al otro extremo: la valoración formal de los evangelios como kerygma opuesto radicalmente al relato histórico. Es precisamente la estrecha relación de relato (histórico) y kerygma lo que nos pone en la pista del enfoque que parece haya que dar a la investigación de las narraciones evangélicas, si se quiere captar su identidad literaria: la forma en que el Antiguo Testamento y el judaísmo entendían la historiografía (9).

La gran falta de la "teología kerygmática" —tal como ha señalado E. Güttgemanns (10)— es que quiso relacionar la fe sólo con el kerygma abstracto, sosteniendo al propio tiempo que un "relato" es en el fondo una forma de ilustración del kerygma, a la que también se puede renunciar.

El *estructuralismo*, así como antes la historia de la redacción, prescinde de las tradiciones existentes tras el texto y considera su "fun-

lista Marcos. Estudio sobre la historia de la redacción del Evangelio, Salamanca 1981, p. 124).

(8) H. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas* (BHT 17; Tübingen 1954; trad. española de la quinta ed. alemana: *El centro del tiempo. La teología de Lucas*, Madrid 1974, p. 24).

(9) M. Hengel, *Zur urchristlichen Geschichtsschreibung*, o.c. en nota 1: "Doch muss man nach über 50 Jahren Formkritik darauf hinweisen, dass die *formgeschichtliche Forschung*" trotz verheissungsvoller Ansätze zu Beginn der zwanziger Jahre leider allzu rasch scholastisch erstarrte und stagnierte, weil man lange Zeit versäumte, die wichtigsten, von Milieu und Zeit her am nächsten liegenden Formparallelen der überreichen rabbinische Anekdoten- und Spruchtradition ebenfalls gründlich zu analysieren und zum Vergleich auszuwerten. Hier hätte sich der Forschung ein unendlich reiches durch zahllose Paralleltraditionen kontrollierbares Material zu form- und überlieferungsgeschichtlichen Studien angeboten. So wurden vor allem die jüngsten amerikanischen Arbeiten, etwa von Jacob Neusner, in Deutschland viel zu wenig beachtet. Nach wie vor fehlt uns eine gründliche formgeschichtliche Untersuchung der rabbinischen Wundergeschichte und der biographischen Anekdote und ihr Vergleich mit der Evangelien Überlieferung" (p. 26s.).

(10) E. Güttgemanns, "Im welchem Sinne ist Lukas Historiker? Die Beziehungen von Luk 1,1-4 und Papias zur Antiken Rhetorik": *Linguistica Biblica* 54 (1983) 9-26 espec. 16; cf. también nota 14.

damento histórico” como irrelevante y carente de interés. Hay que precaverse, sin embargo, de caer en un fetichismo del texto, ya que éste nunca es una entidad absolutamente aislada en sí misma. Es, precisamente, debido al aislamiento y absolutización de un texto “en sí mismo” por lo que se ignora la verdad histórica que hay en él. Cada texto se encuentra en un determinado contexto y tiene, como tal, función de referencia, carácter de testimonio. A este respecto, los evangelistas, que actualizaban cada uno para su tiempo el acontecimiento de Jesús, como la actuación escatológica de Dios prometida en el Antiguo Testamento, procuraron siempre atenerse con fidelidad a unos hechos que pertenecían ya al pasado y que servían de testimonio de fe para el presente (cf. Lc 1,1-4; Jn 20,30-31). Nosotros encontramos en sus relatos “históricos” tanto la vinculación a las tradiciones del pasado, que dan fundamento a la comunidad, como la libertad de creación literaria para volver a relatar la “historia” del pasado (11).

Un intento más reciente de aproximación a los relatos de los evangelios lo constituye la *crítica (literaria) de la narración (narrative criticism)* (12). Según este modo de comprender el género literario de los evangelios, éstos son narraciones que comprenden un *relato (story)* y su *discurso (discourse)*. Un *relato* de la vida de Jesús de Nazaret desde la concepción y nacimiento (caso de Mt y Lc) hasta su muerte y resurrección, y un *discurso* a través del lenguaje, que incluye los recursos de la trama, la retórica, el punto de vista particular de cada evangelista, etc., como medios por los que el relato se hace entender (como relato teológico).

Con estos presupuestos de fondo, la *crítica de la narración* busca el modelo correspondiente de lector/lectura al que implícitamente se dirige el evangelio como narración-mensaje. Para ello, analiza el tipo de autor que aflora del texto mismo del evangelio y de él deduce a continuación el modelo de lector. El autor del texto (de los evangelios) es una voz digna de confianza que, como creyente, cuenta el relato de Jesús a un lector que hay que considerar discípulo de Jesús, en unas circunstancias determinadas. A este lector (implícito) se le cuenta la historia pasada de Jesús; él la comprende en su totalidad y responde apropiadamente a ella. El lector supuesto por el texto es aquel en

(11) Cf. M. Hengel, *Zur urchristlichen Geschichtsschreibung*, 53.

(12) Para una exposición general del método de crítica del relato (*narrative criticism*) véase S. Chatman, *Story and Discourse: Narrative Structure in Film and Literature* (Ithaca, Cornell University, New York 1978); M. Cort, *Narrative Elements and Religious Meanings* (Philadelphia, Fortress Press, 1975). Para una aplicación concreta del método a Mc: D. Rhoads-D. Michie, *Mark as Story. An Introduction to the Narrative of a Gospel* (Philadelphia, Fortress Press, 1982); para Mt: J. D. Kingsbury, *Matthew as Story* (Philadelphia, Fortress Press, 1986).

quien se realiza la intencionalidad que la narración se propone, a saber, el discípulo de Jesús (13).

Este modo de acercamiento al género literario de los evangelios desde la crítica de la narración supera, sin ningún género de duda, deficiencias de los métodos anteriores. En este sentido hay que señalar como positivo el haber asumido el análisis del texto desde la narración misma, dimensión fundamental de los evangelios como obra literaria y teológica, y no sólo desde su fase formativa (historia de las formas) o desde un prejuicio formal como el de la teología kerygmática. Asimismo, hay que anotar como positiva la distinción entre relato y discurso, como dos dimensiones complementarias de la narración misma. El relato de la historia de Jesús y su sentido pertenecen por igual a la índole misma de la narración evangélica (14).

Ahora bien, la crítica de la narración, al llevar a cabo el análisis desde los presupuestos de la crítica literaria general, deja fuera aspectos esenciales que hacen de las narraciones evangélicas un género literario absolutamente singular. A este respecto no hay que olvidar que los evangelios han nacido en un medio (*milieu*) intelectual con características hermenéuticas, formas de expresión y formas de pensamiento peculiares del mundo de la Biblia y del judaísmo. Es el fenómeno que se conoce con el nombre de midrás/derás. Ello hace que el estudio de la narración no pueda agotarse en la crítica literaria general. Para ello, hay que preguntarse por la índole del relato como forma de pensamiento en el mundo del midrás, frente a la forma abstracta de pensamiento, así como por el tipo de hermenéutica por la que dicha forma de pensamiento narrativo expresa (en el conjunto de la trama histórica) el sentido del relato, a saber, la hermenéutica derásica (recurso al Antiguo Testamento).

En consecuencia, parece que el estudio del género literario de los evangelios, la consiguiente cuestión de cómo es su historicidad, así como la índole de su mensaje teológico, debe enfocarse a través de las categorías con que tanto el Antiguo Testamento como el judaísmo concebían la historiografía. El que la 'historia de Jesús', contada y transmitida por los que la vivieron, no haga uso de los métodos de

(13) Me remito a la ponencia que el prof. J. D. Kingsbury expuso en el 42.º Congreso de la SNTS, celebrado en agosto de 1987 en Göttingen, "Reflections on 'the Reader' of Matthew's Gospel", que espero sea pronto publicada.

(14) M. Hengel, *Zur urchristlichen Geschichtsschreibung*: "Wir verdanken unsere eingehende Kenntnis der Ursprünge des Christentums vor allem dem Tatbestand, dass Lukas und ebenso die beiden anderen synoptischen Evangelisten, ja in gewisser Weise sogar der Verfasser des vierten Evangeliums, nicht einfach Prediger einer abstrakten Botschaft, sondern zugleich eben ganz bewusst 'Geschichtsschreiber', man könnte auch sagen "Geschichtserzähler", sein wollten, die durch ihren Geschichtsbericht die neue Botschaft vom kommenden Messias Jesus verkündigten" (p. 41).

la historiografía crítica moderna no sólo se debe a la lejanía temporal y cultural, sino también a su género peculiar: los evangelistas querían contar la verdadera historia, la que se entiende a la luz de la fe, y ésta no es detectable con sólo los criterios de la moderna crítica histórica (15).

La historiografía utilizada por los autores de los relatos evangélicos hay que analizarla en el marco de las formas de pensamiento y expresión contenidos en el concepto de *midrás/derás*, que hunde sus raíces en el mundo bíblico del Antiguo Testamento y se prolonga después en el judaísmo y cristianismo. Dado que el término *midrás/derás* encierra aspectos diversos que en la discusión científica no acaban siempre de establecerse con claridad, el apartado siguiente quisiera tomar posición crítica al respecto.

En el desarrollo del trabajo procedemos de la forma siguiente: en la primera parte destacamos la categoría *midrás/derás* como forma de pensamiento, junto a las más recurridas de exégesis y hermenéutica; sigue el estudio de la *haggadá* como teología narrativa en el judaísmo y sus antecedentes bíblicos; finalmente, una vez ambientados los relatos en la tradición veterotestamentaria, nos detendremos en el concepto fundamental por el que cada uno de los tres sinópticos, al dar encabezamiento a su escrito, define su obra como relato.

II. EL MIDRÁS/DERÁS HAGGÁDICO COMO FORMA DE PENSAMIENTO NARRATIVO

1. *Medio intelectual y religioso en que el NT se hace libro*

Afirma B. Chilton que “cualquiera que desee entender el Nuevo Testamento es, consciente o no, un estudioso del primitivo judaísmo”. Por “primitivo judaísmo” entiende “el movimiento religioso que sobrevivió a la desaparición efectiva de Israel como un Estado teocrático y sirvió de precedente al judaísmo rabínico” (16).

Este criterio de B. Chilton parece expresar el estado de opinión de un sector cada vez mayor de exegetas, según el cual el Nuevo Testamento se configuró en el ambiente de dicho movimiento religioso judío. A este respecto, es sabido que Jesús enseñó en el *medio* particular del primitivo judaísmo y que, por ello, hubo de emplear el lenguaje religioso de tal medio; lenguaje que tendría que ser familiar a los

(15) L. Alonso-Schökel, *La palabra inspirada. La Biblia a la luz de la ciencia del lenguaje* (Barcelona 1966) 28.

(16) B. Chilton, *A Galilean Rabbi and his Bible. Jesus' Own Interpretation of Isaiah* (London 1984) 13ss.

variados y no expertos auditorios de judíos a quienes, fundamentalmente, él se dirigió (17). Asimismo, la investigación que relaciona rabinismo y Nuevo Testamento ha mostrado la línea de continuidad existente entre los métodos de interpretación bíblica y formas de expresión de la tradición judía y los del Nuevo Testamento. Por ello, para el exegeta del Nuevo Testamento no es ya un “extra optativo”, según palabras de G. Vermes (18), el conocimiento de la tradición veterotestamentaria si quiere estar preparado para comprender e interpretar el Nuevo Testamento. La investigación futura, en esta área de la exégesis neotestamentaria, está, por tanto, llamada a la iluminación conjunta de los dos Testamentos. De ahí la necesidad de que la propia investigación siga penetrando las peculiaridades del mundo del *midrás/derás* (19). El Nuevo Testamento se fue configurando como libro, en sus diversas etapas, haciendo uso de los modos y formas de pensamiento peculiares de dicho medio.

2. *Midrás/derás: concepto, tipos y características*

Como paso previo a la presentación del *midrás* haggádico como ‘teología narrativa’ parece conveniente volver una vez más a la cuestión de la definición del *midrás/derás*, problema en que, a pesar del tiempo, no parece haber todavía unanimidad entre los exegetas, particularmente entre los del Nuevo Testamento (20).

Sabido es que la tendencia más reciente asocia el *midrás* con todo el fenómeno del recurso a la Escritura en el primitivo judaísmo, abarcando, consiguientemente, grupos, tradiciones y literatura que se distinguen abiertamente de la literatura rabínica, a la que durante largo tiempo estuvo reservado el término. De ahí que hoy sean utilizadas como fuentes de haggadá fuentes no rabínicas: Flavio Josefo, Filón, Pseudo-Filón, targum, apócrifos y seudoepígrafos, los escritos de Qumrán, la versión de los LXX, el mismo Nuevo Testamento y los Padres de la Iglesia que recopilan material haggádico (21). Por ello, no es

(17) *Ibid.*, 35.

(18) G. Vermes, “Jewish Studies and the New Testament Interpretation”: *JJS* 31 (1980) 1-17, espec. 13.

(19) Como muestra de la actual vuelta de la exégesis neotestamentaria al mundo veterotestamentario y judío, véase N. Lohfink, *Das jüdische am Christentum. Die verlorene Dimension* (Freiburg-Basel-Wien 1987); F. Mussner, *Die Kraft der Wurzel. Judentum-Jesus-Kirche* (Freiburg-Basel-Wien 1987); M. Klopfenstein-U. Luz-S. Talmon-E. Tov (eds.), *Mitte der Schrift? Ein jüdisch-christliches Gespräch*. Texte der Berner Symposions vom 6-12 Januar 1985 (Judaica et Christiana 11; Bern-Frankfurt-New York-Paris 1987).

(20) Para la aplicación del método *midrásico* a la exégesis del NT, A. del Agua, *El método midrásico y la exégesis del Nuevo Testamento* (Biblioteca *midrásica* 4; Valencia 1985) (bibliografía).

(21) *Ibid.*, 21-27. Véase también M. P. Miller, “Midrash” en *Interpreter's Dictionary of the Bible, Supplementary Volume* (Nashville 1976) 593-597.

de extrañar que se suscitara la cuestión de qué es lo que había que entender por midrás/derás.

A. G. Wright proponía reservar el nombre de midrás a un género literario de peculiares características. Así, lo definía como una composición que explica las Escrituras y busca hacerlas inteligibles y significativas para una generación posterior (22). Es, por tanto, constitutivo del midrás el partir de un texto de la Escritura, desde el que se desarrolla una interpretación o un relato. En este sentido, dice A. G. Wright, midrás es "a literature about literature" (23). Sin embargo, tal y como afirmó en su día R. Le Déaut (24), con esa definición se pierde más que se gana, porque lo que parece ir en favor de la claridad no es sino la reducción del uso del término a un aspecto del mismo, a saber, los resultados de la interpretación bíblica, quedando excluido de la definición otro aspecto fundamental, que es el de los métodos y técnicas que componen la actividad por la que se realiza la interpretación de la Escritura.

En consecuencia, dado que el término midrás, como término característico para la interpretación bíblica en el medio rabínico, tiene claras analogías, en lo que se refiere a los procedimientos metodológicos, con la literatura exterior y anterior al movimiento rabínico y, dado que, además, el término se aplica a diversos y variados tipos de recurso a la Escritura en el primitivo judaísmo, parece que lo más razonable es retener para el término midrás su sentido amplio, que abarca tanto las características y evolución de la interpretación bíblica en el primitivo judaísmo como la clasificación específica de las diversas formas y tradiciones midrásticas.

Al referirnos, por tanto, al midrás como método exegético entendemos los principios, procedimientos y reglas de interpretación, aplicación y recurso a la tradición y texto bíblicos, tanto por parte del judaísmo como del primitivo cristianismo, para actualizarlos a la luz de las nuevas circunstancias históricas (25).

(22) A. G. Wright, "The Literary Genre Midrash": CBQ 28 (1966) 105-138; 417-547; y publicado en forma de libro en New York 1967.

(23) A. G. Wright, CBQ 28 (1966) 455.

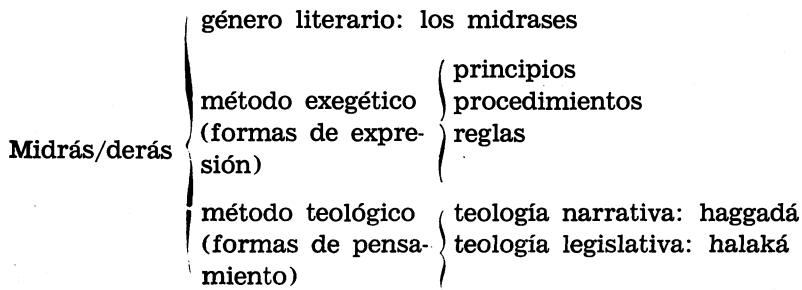
(24) R. Le Déaut, *A propos d'une définition du midrash*: Bib 50 (1969) 395-413.

(25) A. del Agua, *El método midrástico y la exégesis del Nuevo Testamento*, 291. Las definiciones que ofrecen del midrás los exegetas varían según el aspecto del mismo que se tenga en cuenta. J. W. Bowker, *The Targum and Rabbinic Literature* (Cambridge 1969): "exegesis of Scripture which attaches the exegesis to the text which it is expounding or from which it has been derived (as opposed to Mishnah, where the material is recorded independently of Scripture) (p. 69). Se trata de una definición del midrás como género literario. Otra definición distinta es la que propone L. Hartman: "every Interpretation and application of the Scriptures", en M. Didier (ed.), *L'Évangile selon Matthieu: Rédaction et Théologie* (BETL 29; Gembloux, Duculot, 1972) 148. Nos parece que el concepto expresado por Hartman es más amplio y adecuado para ser utilizado en la exégesis del NT.

En este sentido, hay que destacar como característica fundamental del mundo del midrás el que en él se contienen las técnicas o formas de expresión peculiares del judaísmo y cristianismo en su actualización de la Escritura y tradición a cada circunstancia histórica.

Pero, el midrás, además de método exegético, es también método "teológico". En efecto, la halaká y la haggadá constituyen dos tipos de elaboración de pensamiento teológico a partir de la Escritura, como fuente de revelación. En este sentido, la halaká y la haggadá son las dos formas de pensamiento (*Denkformen*) peculiares del judaísmo. El midrás haláxico, que deriva preceptos y prohibiciones de las partes legislativas de la Torá, contiene la teología legislativa del judaísmo, procedimiento por el que el cristianismo dedujo posteriormente normas de conducta de los dichos normativos de Jesús. El midrás haggádico contiene la *teología narrativa* del judaísmo, cuya peculiaridad es *proclamar relatando* sobre cualquier tipo de asunto que no fuera abordado por la halaká. No es de extrañar que el cristianismo primitivo expusiera también en esta clave del pensamiento (teológico) narrativo la 'historia' de Jesús (26).

Así pues, un esquema completo de la teoría del midrás debe tener en cuenta los aspectos exegéticos, literarios y teológicos:



3. Raíces bíblicas de la haggadá como teología narrativa (27)

a) Teología bíblica como relato (historiografía) (28).

El relato, como categoría de expresión de pensamiento teológico en el judaísmo y en el naciente cristianismo, tiene sin duda sus raíces

(26) De esta dimensión del midrás como método teológico ya hicimos uso en otro estudio: A. del Agua, "El concepto lucano de relato (diégēsis) como teología narrativa, la haggadá cristiana": *Scriptorium Victoriense* 33 (1986) 97-122.

(27) Para el pensamiento histórico y narrativo me remito particularmente a E. Jacob, *Théologie de l'Ancien Testament* (Neuchâtel 1955, 1968); trad. española: *Teología del Antiguo Testamento*, Madrid 1969); G. E. Wright, *God who Acts. Biblical Theology as Recital* (London 1952); G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments I* (München 1957; trad. española de la quinta ed. alemana: *Teología del Antiguo Testamento I*, Salamanca 1972).

(28) La expresión "teología narrativa" hace referencia al contenido y al mé-

en el ámbito del Antiguo Testamento. Tras el relato de los acontecimientos 'históricos' del AT se esconde tanto el contenido de la fe de Israel como su elaboración narrativa, a través de la cual se desarrolla el aspecto teológico de los mismos. Podemos decir que ahí se encuentra una de las peculiaridades de la religión de Israel, en tanto que la historia es la categoría más característica de la expresión de pensamiento.

La afirmación "Yahvé sacó a Israel de Egipto" es, al tiempo que una afirmación histórica, una profesión de fe (29). Así lo confirma el credo más antiguo de Dt 26,5ss, de marcado cariz histórico. Con posterioridad, los 'narradores', desarrollando este primer elemento confesional, lo convertirán en una narración completa (Ex 14). A este respecto, comenta Von Rad que la elaboración narrativa ofrecía la posibilidad de desarrollar los aspectos teológicos de aquel acontecimiento fundacional del pueblo (30). Así también el primer credo cristiano: "Cristo murió por nuestros pecados, según las Escrituras... fue sepultado y resucitó al tercer día, según las Escrituras..." (1 Cor 15,3s), es el relato de un acontecimiento histórico sobre el que se proyecta la fe mediante el recurso (derásico) global a la Escritura.

El hombre bíblico confiesa su fe recitando los acontecimientos, que conforman su historia como obra de Dios. La teología bíblica es, consiguientemente, un relato confesional de acontecimientos históricos en tanto que llevados a cabo por Dios. La historia proporciona, pues, su objeto a la fe, y la fe proporciona a la historia su sentido y orientación. De ahí que, para el hombre bíblico, "la historia no está hecha solamente de acontecimientos. Para hablar de historia y de revelación por la historia es necesario que haya una conjunción de dos realidades: los hechos brutos y su interpretación. Esta última es aún más importante que los hechos por cuanto es la idea que alguien se hace de un acontecimiento lo que le garantiza su calidad de hecho histórico. El Antiguo Testamento es un ejemplo manifiesto de la prioridad de la interpretación de la historia sobre su presentación, porque para un israelita narrar la historia es ya interpretarla" (31).

todo de la haggadá, aspectos que se tratan en el conjunto de este apartado. Por otra parte, la inclusión del término "historiografía" en el título está sobradamente justificada, porque el método de la historiografía del AT puede (y debe) incluir la historia de las ideas, o la teología bíblica, tan ligada al pensamiento histórico y narrativo frente al pensamiento mítico (objeto de reflexión teológica es también la historia); cf., entre otros, J. van Seters, *In Search of History. Historiography in the Ancient World and the Origins of biblical History* (New Haven-London 1983) 209ss.

(29) G. von Rad, *Teología del Antiguo Testamento* I, 230.

(30) *Ibid.*, 230s.

(31) E. Jacob, *Teología del Antiguo Testamento*, 175s.

La fe de Israel tiene, pues, un claro fundamento histórico, de modo que lo que constituye la particularidad de la revelación bíblica es que Dios se vincula a los acontecimientos de la historia para hacer de ella una manifestación de su plan. La propia presentación de la historia incluye ya en sí misma un determinado aspecto teológico. Así, por ejemplo, la biografía de David (2 Sm 9-20; 1 Re 1-2), modelo de género narrativo, muestra su idea central no a través de comentarios que vayan glosando los hechos que refiere, sino en la forma de presentar los hechos mismos, encaminada a destacar la personalidad de David. Asimismo, siglos más tarde, en tiempo del destierro, la escuela deuteronomística presenta la historia según unos esquemas teológicos particulares (32). Los reyes son considerados según su actitud respecto al templo de Jerusalén y la Ley, lo que lleva a veces a pasar por alto acontecimientos notables de sus reinados.

b) Exégesis haggádica en la literatura historiográfica del Antiguo Testamento. Algunos ejemplos (33).

La precedente consideración del *relato* como forma de elaboración de pensamiento narrativo (historiografía) se distingue de la transformación exegética de textos o tradiciones por medio de la exégesis haggádica en la literatura histórica del Antiguo Testamento. Ambos aspectos son los antecedentes bíblicos de la haggadá intertestamentaria y rabínica, por lo cual contribuyen a esclarecer la *ambientación intelectual* en que surgen las narraciones evangélicas.

Sabido es que la exégesis haggádica recorre todos los géneros literarios: relatos y discursos del Pentateuco, expresiones litúrgicas, oraciones y salmos, así como la profecía. También se encuentra en la literatura de género histórico, cuya exégesis haggádica introduce en el campo del relato histórico distintas consideraciones y rasgos de orden teológico.

A continuación tratamos de recoger sólo algunos ejemplos de derás haggádico intrabíblico tomados de los libros históricos del Antiguo Testamento.

El texto de 2 Sm 15 presenta a David desesperado por la revuelta de Absalón y la sedición de Ajitófel. Para neutralizar estos acontecimientos, David invoca, en primer lugar, a Yahvé, para que haga vanos los planes del Ajitófel y, a continuación, trata de que sea Jusai, su amigo, en que vaya a Ajitófel y le haga deponer su actitud. La motivación del segundo gesto es claramente humana, en contraste con el primero. Esto es contrario a los sentimientos religiosos de los trans-

(32) *Ibid.*, 184-187.

(33) Para este resumen que ofrecemos seguimos la reciente obra de M. Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel* (Oxford 1985) 380-407.

misores de este material narrativo. Por ello, después de que el libro indica el éxito de la misión de Jusai (17,1ss), una breve noticia da cuenta de que el curso entero de los acontecimientos fue promovido por Yahvé para dar al traste con la rebelión de Absalón (2 Sm 17,14b). Con ello se ha introducido en el relato un motivo exegetico nuevo. El resultado es un punto de vista enteramente distinto de las causas históricas con respecto al primero.

Este proceso de revisión teológica de la historia recibe aún más luz desde el valor concedido a la Torá y su estudio, como lugar teológico particular. Cada ejemplo al respecto proporciona un valioso exponente de las formas y técnicas de la exégesis haggádica empleada por la historiografía.

Las frases "sé fuerte" o "no temas" son en su origen fórmulas que se utilizan para infundir ánimo a quien se encomienda una misión difícil o en las arengas militares. Sin embargo, tienen claras aplicaciones exegeticas. Así, Moisés, antes de su muerte, anima a los israelitas con estas palabras: "¡Sed valientes y fuertes! No temáis ni os asustéis ante ellos" (Dt 31,4-6). Y lo mismo a Josué en Dt 31,7-8. En otro lugar, sin embargo, al repetir la frase a Josué se añade algo nuevo: "Sé valiente y muy fuerte teniendo cuidado de cumplir toda la Ley" (vv. 7-8). La introducción del elemento nuevo transforma exegeticamente una exhortación al valor físico en una exhortación a la fortaleza espiritual. En Jos 1,5-9 la victoria está condicionada a la observancia de la Ley por parte de Israel.

La escuela deuteronomística introduce en los antiguos relatos un tema de valor teológico y transforma el relato de la conquista de la tierra en sintonía con su teología de la historia (cf. Jos 23,6-13).

Un ejemplo similar al anterior se encuentra en 1 Re 2,1-9. Se trata del testamento de David. Este dice a Salomón: "Sé fuerte". El consejo tiene tono de arenga militar en los vv. 1-2 y 5-9. Sin embargo, en los vv. 3-4 hay una exhortación a la fidelidad a la Torá como condición para el éxito de Salomón y su dinastía. Se trata de una transformación haggádica. En el texto actual, pues, David dice a su hijo —por vía del redactor— que debe ser fuerte en el cumplimiento de la Torá.

Los libros de las Crónicas ofrecen también una serie de transformaciones haggádicas semejantes. Por un lado, están los ejemplos de los reyes que han sido tratados favorablemente en los libros de los Reyes y que el Cronista describe como promotores de la observancia de la Torá. Estas nuevas presentaciones son incorporadas al texto que tiene como transfondo los libros de los Reyes.

El relato de 1 Re 15,11-33, que se refiere a las campañas del Rey Asá contra las abominaciones cultuales, fue asumido por 2 Cr 14,1-2,4 y completado con la nota de que Asá suplicó a Yahvé y "obedeció

la Ley y los mandamientos” (v. 3). Asimismo, a propósito de la reforma introducida por Yehoyadá en 2 Re 11,17-20, cuyo paralelo se encuentra en 2 Cr 23,16-17.20-21, la adición haggádica dice que Yehoyadá restauró a sacerdotes y levitas en la administración del culto, de forma que el sacrificio se realizaba conforme a lo escrito en la Ley de Moisés (v. 18) (cf. 2 Cr 15-17; también el paralelo de 2 Re 23,28, final de Josías, y su añadido en 2 Cr 35,26b). Estas interpolaciones de la Torá tienen un gran componente haggádico. Por dicho procedimiento se representa a los reyes preexílicos como modelo en el cumplimiento de la Torá y, consiguientemente, como modelo para la piedad post-exílica.

El Cronista puso especial empeño en mostrar, a través de ejemplos históricos, algunas dimensiones de su visión de la providencia divina y de la causalidad histórica. A través de tal ejemplificación, así como de la elaboración teológica de sus fuentes, lograba sintonizar con sus lectores. A la luz de la tradición enseñaba los antiguos valores de una forma nueva.

Un ejemplo se encuentra en la versión que el Cronista ofrece del traslado del arca de la alianza a Jerusalén a partir de 2 Sm 6 en 1 Cr 13,1-6. En su elaboración y unificación de la tradición, el Cronista suprime el episodio de Uzzá. Se nota también la ausencia del transporte del arca y sólo se alude a que fue cargada en un carro (1 Cr 13,7). Este modo de proceder tiene sus razones teológicas. Sólo los levitas, efectivamente, pueden desempeñar el oficio de transportar el arca (1 Cr 15,2; cf. Nm 3,5-10). Uzzá era un laico; por eso no podía tocar el arca y de ahí que fuera castigado. En 1 Cr 13,9 no se dice que Uzzá tocara el arca como en 2 Sm 6,6, sino que “extendió su mano”. El Cronista presenta los hechos a la luz de la piedad normativa del Pentateuco con el fin de urgir en su tiempo la reinstalación del arca de la alianza en su lugar.

Otro caso de exégesis haggádica es el que se refiere a la razón de por qué no fue David el que construyó el templo, sino su hijo Salomón. Según 2 Sm 6, David tomó la decisión de construir el templo. En 2 Sm 7,12 se dice que Dios así lo deseaba. Por otra parte, en el oráculo de Natán se lee: “Un heredero te construirá el templo” (2 Sm 7,11), y en 1 Re 8,17-19: “Tú [David] no construirás el templo, sino tu hijo” (cf. también 1 Re 5,17-19). A su vez, el Cronista quiere, de una parte, dar gloria a David y, de otra, dar razón del hecho de no haber sido el propio David quien lo construyera. Para ello eliminó la negativa hecha a David, diciendo que había hecho preparativos (1 Cr 22,2-3) y que fue él quien estableció las leyes sacerdotales para el servicio

del templo (1 Cr 23,7). La razón, en cambio, por la que no construyó el templo fue el haber derramado sangre (1 Cr 22,8; cf. 28,3).

Entre las técnicas exegéticas utilizadas por el Cronista en su reelaboración y reinterpretación de la historia sobresale la que consiste en el *cambio de contexto* de los materiales que utiliza para obtener así un nuevo sentido. Es el método exegético llamado *s^cmûkin*, conjunciones, que consiste en explicar unos por otros los pasajes que están próximos (34), basándose en el principio de que toda perícopa que se encuentra próxima a otra puede ser explicada por ella.

Apoyándose en esta técnica exegética, el Cronista combina sus fuentes para encontrar nuevos contextos. Esto se aprecia si se comparan los libros de las Crónicas con los libros de los Reyes. Un ejemplo concreto se encuentra en 2 Cr 12,1ss, donde hallamos elaboración de 1 Re 14,22-28 acerca del reino de Roboán. En el pasaje de 1 Re se dice que los judíos hicieron el mal; a continuación, se da noticia de la invasión de Sosaq, el faraón egipcio. El Cronista, por su parte, vincula ambos datos, estableciendo así una causalidad entre ellos. De donde resulta que la invasión de Sosaq tuvo lugar porque Roboán abandonó la Torá junto con todo Israel. Interpreta, pues, ambos datos por proximidad, proyectando su teología en sus fuentes.

Así también 2 Cr 20,31-37, que se deriva de 1 Re 22,42-50, presenta un caso de exégesis análoga. La obra del Cronista consiste sustancialmente en cambiar el contexto del relato de 1 Re. Para ello dice primero que Josafat se alió con Ocozías, rey de Israel (que le impulsó a hacer el mal); a ello sigue la destrucción de la flota de Josafat "por haberse aliado con Ocozías" (v. 37). En 1 Re el orden es inverso y no establece ninguna relación entre ambos hechos.

4. *La haggadá como teología narrativa en el judaísmo*

De lo tratado hasta aquí se deduce que la expresión (y configuración) de la fe de Israel tiene poco de abstracto o de teología proposicional, ya que se basa en acontecimientos históricos y en las inferencias que de ellos deduce. Asimismo, el midrás desarrolla en el judaísmo una especie de 'teología histórica' más atenta a retener y meditar los hechos del pasado que a elaborar conceptos abstractos (35). Esta proximidad de la tradición veterotestamentaria a la historia muestra la índole genuina de la mentalidad judía, que se hace más patente, si cabe, en la prolongación de las tradiciones en la haggadá.

(34) Cf. W. Bacher, *Die exegetische Terminologie der jüdischen Traditionsliteratur* I-II (Leipzig 1899-1905) I, 133; II, 142s.

(35) Cf. R. Le Déaut, *La Nuit Pascale. Essai sur la signification de la Pâque juive à partir du Targum d'Exode XII*, 42 (Analecta Biblica 22; Roma 1963) 73, espec. 59s.

En el judaísmo —así como después en el cristianismo— Escritura y tradición constituyen los dos modos complementarios de la revelación de Dios a Israel (36); ambas tienen, en consecuencia, carácter normativo. El amplio campo que abarca la tradición oral, dividido en *halaká* y *haggadá*, manifiesta las dos formas básicas de *pensamiento teológico* en el judaísmo: teología narrativa y teología legislativa. De ambas formas se nos ha transmitido la actualización de la Biblia a las circunstancias concretas y cambiantes de la vida de la comunidad de Israel, tarea llevada a cabo a lo largo de siglos a través del *midrás*.

Decimos formas de pensamiento teológico, o teología, porque tanto el *maggid*, narrador, como el *daršan*, predicador, y *meturgeman*, traductor, parten de la Biblia como palabra de Dios. Este punto de partida confiere valor teológico a su búsqueda. Su objetivo es iluminar el presente desde la fe de Israel en las acciones salvíficas de Yahvé en el pasado.

La *halaká* (de *halak*), contiene la parte legislativa (la jurisprudencia), las normas de conducta, que el hombre ha de observar en su relación con Dios, con los demás hombres y con la sociedad en que vive. Esto es lo que puede llamarse “teología legislativa”. La *haggadá*, narración (término que se deriva del *hifil* de *nagad*, narrar, “contar”), contiene la ‘teología narrativa’ del judaísmo y hace referencia a la parte no legal de la interpretación/actualización bíblica. La teología legislativa y la narrativa son de índole distinta: mientras la primera tiene carácter autoritativo, la segunda tiene carácter meditativo (37).

La *haggadá* proclama y anuncia relatando, vinculándose estrechamente, como se ha dicho, a los hechos históricos, los cuenta y recuenta de nuevo, no limitándose a su simple lectura en el texto bíblico. Con ello se origina historia viva de la salvación, impulso hacia el futuro de la comunidad de Israel, unida, por otra parte, a las generaciones del pasado.

Esto último vale en especial para la *Haggadá de Pēsah*, la *haggadá* por excelencia, basada en el precepto bíblico: “En aquel día habrás de contar (*wehiggadta*) a tus hijos” (Ex 13,8). En ella, el *maggid* se

(36) Cf. una reflexión sobre Escritura y tradición como las dos fuentes de revelación en el judaísmo en Schalom Ben-Chorim, *Narrative Theologie des Judentums anhand der Pessach-Haggada* (Tübingen 1985) 11-29. La vinculación e inseparabilidad de Escritura y tradición se muestra en la exégesis como medio de acercar la Biblia al presente; la misma Escritura es fruto de la tradición. Cf. G. Vermes, *Scripture and Tradition in Judaism. Haggadic Studies* (Leiden 1961).

(37) La Torá ha de comprenderse como “la enseñanza” o “la instrucción” (M. Buber) y no tanto como Ley (*nomos*) y, a partir de ahí, teología narrativa que relata al modo de una crónica acerca de la creación, de las acciones salvíficas de Dios, del juicio, gracia, etc.

identifica con la narración, siendo el portador y autor de la haggadá (38).

III. HISTORIOGRAFÍA JUDÍA, MIDRÁS Y EVANGELIOS

Con este apartado llegamos a lo que quiere ser la aportación más explícita del presente trabajo al estudio del género literario de los relatos evangélicos, habiéndolos situado previamente en las coordenadas de las formas de pensamiento y expresión propias de la tradición veterotestamentaria. El modo de escribir y recontar la historia en el mundo del Antiguo Testamento, así como su prolongación en la meditación haggádica, parecen ponernos en la pista del modelo de que dispusieron los evangelistas para presentar la historia de Jesús de Nazaret como el acontecimiento que llevaba a término el cumplimiento de la esperanza veterotestamentaria.

La relación, sin embargo, de midrás y evangelios no ha estado exenta de dificultades, tal como lo manifiesta la discusión exegetica al respecto (39). Ello se debe fundamentalmente a los varios sentidos de que es susceptible el término "midrás" (40) y a la posibilidad de aplicar uno u otro a los relatos evangélicos. De ahí que la primera labor del exegeta, al tomar parte en la discusión, sea decir en qué sentido intenta aplicar la noción de midrás a los relatos evangélicos. Por ello, nos parece oportuno dividir este apartado en dos partes: la

(38) Cf. Schalom Ben-Chorim, *Narrative Theologie des Judentums...*, (o.c. en nota 36); también E. D. Goldschmidt, *The Passover Haggadah. Its sources and History* (Jerusalén 1970). La haggadá de Pascua fue ya propuesta como "matriz" de la tradición evangélica por D. Daube, "The Earliest Structure of the Gospels": NTS 5 (1958/59) 174-187).

(39) Para una comparación entre los distintos tipos de midrases judíos y los evangelios, cf. R. T. France, *Jewish Historiography, Midrash and the Gospels*, en *Gospel Perspectives III*, (o.c. en nota 1) 99-127, en cuyo último apartado "The Gospels and the Jewish Literary Milieu" el autor concluye: "Formost among the distinctive elements of early Christianity was its sense of history. Other Jews might locate the decisive acts of God in the distant past of sacred history, or, with the apocalypitics and the men of Qumran, in the imminent future; but for the Christians the decisive work of God was in Jesus the Messiah... So while other Jews looked to the Scripture to discover and interpret the distant past ... the Christians turned to those same scriptures as the pattern and promise which had already and recently been fulfilled. Their interest, then, was not in the Old Testament in itself, but in the Old Testament as is fulfilled in Jesus... For all their sharing in the same cultural milieu, and basing their religious convictions on the same scriptures, their situation and outlook was, by virtue of their being Christians, so fundamentally different as to make it likely that parelles in literary and exegetical method will be superficial rather than essential" (p. 123). Para la aplicación de la teoría de los ciclos de lectura a la estructura de los evangelios: L. Morris, *The Gospels and the Jewish Lectionaries*, en *The Gospels Perspectives III*, 129-156.

(40) Cf. *supra*, II/2.

primera, en que anotamos las diferencias entre el género literario específico de las obras que como un todo se designan *midrás* (los *midras*) y los evangelios; la segunda, en que expresamos nuestra opinión acerca de los relatos evangélicos como teología narrativa o haggadá cristiana.

1. *Diferencias entre el midrás como género literario y el midrás de los relatos evangélicos*

Una comparación entre el recurso al AT que se observa en los evangelios y la forma de tratar el texto bíblico en las obras judías de género literario *midrás* muestra unas diferencias tan notables en la forma y en el contenido que no parece viable establecer paralelismo posible entre ambos tipos de relato. Volver a parangonar ambos tipos de obra literaria, aunque sea sólo someramente, no parece ocioso por cuanto ello permite destacar las diferencias y, sobre todo, sacar a la luz lo que es *peculiar* del derás cristiano en su interpretación y recurso al AT (41).

El primer capítulo de diferencias entre las obras del género *midrás* y los evangelios se encuentra en su distinta *forma literaria*. En el *midrás*, la línea de continuidad es el texto del AT. En los evangelios, el hilo conductor es la vida de Jesús. Se recurre al AT mediante citas, alusiones, etc., para iluminar el sentido de la vida de Jesús. El es el centro, no el AT. La estructura narrativa de los evangelios no la proporcionan las referencias al AT, sino la sucesión de los episodios de la historia de Jesús.

Los evangelios tampoco comparten con las obras de género *midrásico* el carácter de comentario del AT. Las citas del AT que se encuentran en los evangelios son el texto que explica (*explicans*) un hecho y no el pasaje que ha de ser explicado (*explicandum*). Incluso, cuando se dice que Mt o Lc actualizan derásicamente a Mc o Q, lo hacen en otro sentido distinto, no en el "corriente" del *midrás*: comentario que se añade secundariamente al texto explicado.

En las obras *midrásicas* la autoridad la tiene el texto del AT, mientras que el papel del comentario *midrásico* es secundario con respecto al texto. En los distintos evangelios el papel principal lo ocupa cada relato, con su diferente forma de presentar la vida de Jesús. El relato, pues, no ocupa un lugar secundario con respecto a las fuentes de que se sirve y actualiza.

Otro capítulo de diferencias viene dado por la diversidad de *contenido* del relato. El *midrás* aduce el texto que comenta, y su objetivo

(41) Cf. A. del Agua, *El método midrásico y la exégesis del Nuevo Testamento*, 83-96, espec. 84-87. Cf. A. Finkel, *The Pharisees and the Teacher of Nazaret* (Leiden-Köln: Brill 1964).

no es otro que comentarlo. En contraste con ello, los evangelistas no se ocupan de la interpretación del texto del AT, sino de interpretar un acontecimiento en términos de la tradición veterotestamentaria. Asimismo, las obras judías llamadas 'Biblia reescrita' (*rewritten Bible*) como son las *Antigüedades Bíblicas del Pseudo-Filón*, *Jubileos*, *Génesis Apócrifo*, *Testamento de los Doce Patriarcas*, etc. son diferentes de los evangelios en tanto que están enfocadas el texto del AT, no a un acontecimiento.

Asimismo, en el midrás y en las obras mencionadas los axiomas y principios hermenéuticos funcionan no escatológicamente, sino para profundizar la identidad de Israel en la haggadá y para orientar la conducta por medio de la halaká. En los evangelios, por el contrario, el principio básico de la interpretación es el *cumplimiento* del AT como promesa y como libro. De ahí que el centro de la búsqueda en el ámbito de la tradición veterotestamentaria lo ocupe la persona y la obra de Jesús. El detrás del NT es, pues, detrás de cumplimiento: parte del acontecimiento de Cristo y acude al AT para proclamarlo, formularlo y confirmarlo. Para los evangelistas y el NT en general, el sentido del AT es Cristo, y su función es anunciar su persona y misterio. De ahí que el detrás de los evangelios sea cristocéntrico frente al judío, que se centra en la Torá (42).

El midrás parte de acontecimientos lejanos del AT, que embellece y completa. Los evangelios, por el contrario, se ocupan de un acontecimiento cercano en el tiempo.

En consecuencia, los tres relatos sinópticos —y en mayor grado Jn— participan del recurso derásico del NT en la narración de la vida de Jesús. De los tres, al mismo tiempo y en el mismo sentido, puede decirse que son derásicos en la medida y modo peculiares con que el cristianismo primitivo —y el mismo Jesús— recurrió a la tradición veterotestamentaria para interpretar la vida de Jesús como el acontecimiento escatológico que culminaba la promesa del AT (43). Esta mentalidad derásica, entendida como queda ya reflejado, la hederó el NT del judaísmo. Sin embargo, el *cumplimiento*, reconocido por los cristianos en la persona de Jesús, se convirtió en principio motor de la interpretación del AT. Ahí radica la diferencia sustancial entre ambos.

(42) B. Gerhardsson, *Memory and Manuscript. Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity* (Copenhagen 1961): "Early Christianity was not Torah-centric: it was Christo-centric" (p. 225).

(43) No es intención nuestra afirmar que el detrás tenga en los distintos relatos evangélicos la misma manifestación literaria. Cada uno usa sus técnicas y procedimientos literarios propios en su recurso, interpretación y aplicación del AT.

2. *Los relatos evangélicos como teología narrativa: la haggadá cristiana* (44)

De lo dicho se desprende que la aportación de los recientes estudios sobre derás a una más exacta comprensión de los relatos evangélicos no puede orientarse en el sentido de aplicar a los mismos una noción "corriente" del mismo. Por tanto, el estudio crítico de los relatos, desde el concepto de haggadá como teología narrativa, debe distinguir su aspecto formal de su contenido material, judío o cristiano. Porque los cristianos no inventaron la haggadá como forma de pensamiento narrativo, sino que, tomándola del medio de que procedían, la pusieron al servicio de un *credo* nuevo que impulsaba por sí mismo una elaboración nueva del AT. El acontecimiento de Jesús pasó a ocupar el centro de la historia de salvación y, consecuentemente, el centro del relato, reelaborado desde el recurso peculiar cristiano al AT. Sólo supuesto este hecho de fondo puede hablarse de haggadá en los relatos evangélicos.

Las diversas escuelas o grupos que subyacen a cada uno de los relatos evangélicos parecen, por tanto, haber utilizado, cada una a su modo, las formas de pensamiento y expresión de la tradición judía (45).

Tras el aparente relato de la vida de Jesús, que se observa en los evangelios, se esconde, sin embargo, la fe de la comunidad, expresada no en conceptos abstractos, sino ligada estrechamente a la vida de Jesús, cuyo sentido teológico se elabora al filo del relato, mediante recurso derásico al AT. Es, en definitiva, la haggadá cristiana que, como teología narrativa, interpreta y actualiza la vida de Jesús, relatándola en términos del AT y aplicándola a situaciones nuevas. Cada escuela o grupo subyacente a los evangelios lleva a cabo el relato de Jesús (cf. Lc 1,1-4; Jn 20,30-31) a la luz de un recurso al AT en parte original o bien explicitando el ya efectuado por sus fuentes, con el fin de desarrollar, a partir de circunstancias nuevas, un nuevo aspecto de la persona y obra de Jesús. El punto de partida, sin embargo, será siempre la vida de Jesús.

(44) Preferimos hacer uso de la expresión "teología narrativa" en vez de "cristología narrativa", porque, comprendiéndola como haggadá cristiana, en razón de su recurso al AT, sus contenidos no son exclusivamente cristológicos, sino teológicos, eclesiológicos, antropológicos, y escatológicos (cf. A. del Agua, *El método midrásico y la exégesis del Nuevo Testamento*, 2.ª parte). Además, la expresión "teología" es la usada por la "historia de la redacción" al destacar las peculiaridades de cada evangelista.

(45) Al hablar de midrás lo lógico es pensar en "escuela" o "grupo": K. Stendahl, *The School of St. Matthew and its Use of the Old Testament* (Uppsala 1954); más recientemente: R. A. Culpepper, *The Johannine School. An Evaluation of the Johannine-School Hypothesis Based on an Investigation of the Nature of Ancient School* (Missoula 1975). De la "escuela midrásica" como medio creativo de la literatura del NT hemos tratado en *El método midrásico y la exégesis del Nuevo Testamento*, 273-290.

En los relatos evangélicos se observan las huellas del pensamiento histórico observadas en el AT. Del relato de la vida de Jesús brota narrativamente la fe de la comunidad cristiana. Sus sucesivas elaboraciones posibilitan desarrollar aspectos nuevos. Cada episodio concreto de la historia de Jesús va adquiriendo la verdadera dimensión teológica a medida que es narrado desde un nuevo prisma teológico.

Si para el judío del AT contar la historia era ya decir su sentido, para el cristiano de los orígenes esta labor adquiriría su máxima expresión en los evangelios. Historia y relato, es decir, historia y sentido teológico, pertenecen de forma inseparable a la tradición de Jesús.

La índole genuina de los relatos evangélicos, que designamos como teología narrativa —designación más genérica que la de kerygma narrativo, porque este último dice menos de la elaboración teológica que supone cada relato— o haggadá cristiana, en razón de su presentación de la vida de Jesús “según las Escrituras”, aparece desde sus respectivos encabezamientos. En ellos cada uno de los tres evangelios sinópticos ofrece los términos bajo los que pone todo su escrito en conjunto.

a) Evangelio (Εὐαγγέλιον) en Mc 1,1.

Marcos pone el término “evangelio” como encabezamiento de toda su obra. Su objetivo es, por tanto, escribir el relato acerca de Jesucristo como la “buena noticia” anunciada por las Escrituras (46).

En efecto, el verbo εὐαγγελίζομαι es el término con que el Segundo Isaías y el Tercero (LXX-hb. *bšr*) expresan la victoria escatológica de Yahvé y el anuncio de su soberanía (reino) a todo el universo (47). Por su parte, el *m^ebaššer* (εὐαγγελιζόμενος) es el heraldo que anuncia el comienzo de la nueva era (Is 52,7; 61,1).

(46) Al plantear la índole del relato de Mc a través del concepto de “evangelio” no hay que olvidar que estamos tratando de la obra teológica llevada a cabo por el evangelista. Estamos, pues, en el estrato redaccional de la tradición de Jesús. A este respecto, la cuestión clásica de la relación entre el Jesús histórico y el relato teológico de los evangelistas (el Cristo de la fe) puede y debe seguir iluminándose desde el planteamiento del relato como haggadá cristiana, en razón de que el derás del NT parte de los hechos y recurre al AT para confirmarlos, darles formas literarias o verlos prefigurados en los acontecimientos y personajes de la antigua alianza. Su elaboración narrativa supone, por tanto, un desarrollo llevado a cabo con rigor intrínseco a partir de la tradición procedente del mismo Jesús (cf. Lc 1,3-4). Este planteamiento permite avanzar, sin duda, en la epistemología peculiar del NT y en el planteamiento de las relaciones entre historia y teología en los evangelios y en el resto del NT.

Mc actualiza narrativamente el acontecimiento de Jesús en función de la propia situación cristiana y en orden a la misión. Conserva, sin embargo, su carácter de relato, del que brota narrativamente su sentido teológico (pensamiento histórico); cf. R. Pesch, *Das Markusevangelium* I (HThKNT 2/1; Freiburg-Basel-Wien 1984) 48-62: “Das Evangelium ist indirekt Predigt, direkt Geschichtserzählung — nicht umgekehrt” (p. 51).

(47) G. Friedrich, Art. εὐαγγελίζομαι, etc., en TWNT II, 705-735, donde se

La tradición del AT identificó al *heraldo* con el Mesías que había de venir “al final de los días” (11QMelch) (48). Por su parte, la misión cristiana —probablemente ya el mismo Jesús (cf. R. Chilton, *A Galilean Rabbi and his Bible. Jesus' Own Interpretation of Isaiah*)— asumió el término “evangelio” para designar el mensaje cuyo contenido es Jesucristo y su salvación (Rom 1,1ss).

Al titular su obra “comienzo del evangelio acerca de Jesucristo”, Marcos da a su relato en conjunto el carácter de anuncio del cumplimiento de la salvación mesiánica esperada por la tradición veterotestamentaria al identificar (derásicamente) el evangelio profetizado en el libro del profeta Isaías con la historia de Jesús, objeto de su relato. El término “evangelio” concentra la proclamación del cumplimiento. A su vez, el contenido de lo que se viene a llamar ‘evangelio’ no es otra cosa que el relato de la historia de Jesús en quien llegan a término las promesas mesiánicas. De ahí la expresión “evangelio de Jesucristo”.

La intención del evangelista no es, por tanto, escribir quién fue Jesús, es decir, su historia pasada, a modo de una biografía, sino quién es para el creyente. Para ello recurre a las formas de pensamiento narrativo y expresión de la tradición veterotestamentaria. El proceso podría describirse así: el “Cristo de la fe” no es una idea o proposición abstracta, sino el que manifiesta ya la historia de Jesús (confirmado en la resurrección); por ello, escribir su relato es ofrecer, al tiempo, el contenido de la fe cristiana y su elaboración narrativa mediante recurso derásico al AT (49). La narración está estrechamente vinculada al pensamiento histórico del AT.

Mc es, en consecuencia, *relato histórico* y, a la vez, *elaboración narrativa* (expresión cristológica). Ambos aspectos no se superponen en la narración, sino que actúan como las dos dimensiones de la tradición de Jesús. Contar la historia de Jesús no tenía otra finalidad que

estudia el origen del término εὐαγγέλιον y su significado en el ámbito del Nuevo Testamento; también U. Becker, Art. “Evangelio”, en L. Coenen-E. Bayreuther-H. Bietenhard (eds.), *Diccionario teológico del Nuevo Testamento II* (Salamanca 1980) 147-153.

(48) Cf. particularmente L. C. Crockett, *The Old Testament in the Gospel of Luke; with Emphasis on the Interpretation of Isaiah 61,1-2* (Univ. Microfilms, Ann Arbor Michigan 1966). El autor, sin embargo, no considera el importante *péser* 11QMelch, donde desempeñan un papel importante los textos de Is 52,7 y 61,1. En la línea 18 el *m'baššer* de Is 52,7 se identifica con la figura mesiánica sacerdotal de Melquisedec; cf. J. A. Sanders, *From Isaiah 61 to Luke*, en J. Neusner (ed.), *Christianity, Judaism and Other Greco-Roman Cults I*, (Leiden, Brill, 1975); A. del Agua, “El cumplimiento del Reino de Dios en la misión de Jesús: Programa del Evangelio de Lucas (Lc 4,14-44)”; *Estudios Bíblicos* 38 (1979-80) 269-293.

(49) Cf. A. Suhl *Die Funktion der alttestamentlichen Zitate und Anspielungen im Markusevangelium* (Gütersloh 1965); H. Anderson, *The Old Testament in Mark's Gospel*, en J. M. Efrd (ed.), *The Use of the Old Testament in the New And other Essays* (Fs. W. F. Stinespring, Durham 1972) 280-304.

decir su sentido. La elaboración narrativa o haggadá cristiana propia de Mc le viene de la forma en que seleccionó sus fuentes y particularmente de su peculiar recurso a la tradición del AT (su interpretación derásica peculiar del AT).

Lo único que diferencia el proyecto de Mc con respecto a Pablo es que el evangelista incluye el relato de la carrera terrestre de Jesús (dif. teología kerygmática).

b) "Libro de la historia (de Jesucristo)" (Βίβλος γενέσεως) en Mt 1,1.

A semejanza de Mc, la primera frase del evangelio de Mt parece tener carácter programático. Si así fuera, el sintagma Βίβλος γενέσεως desempeñaría el mismo papel central que "evangelio" en Mc 1,1, en razón de que ocupa el lugar del encabezamiento de todo el escrito del primer evangelista. De ahí su importancia en orden a definir la naturaleza de Mt.

A diferencia de Mc 1,1, las palabras que ocupan el lugar del encabezamiento de Mt presentan en la historia de la exégesis la cuestión difícil de cómo hay que traducir el concepto de Βίβλος γενέσεως (50). Dos posiciones se enfrentan al respecto. Una primera lo traduce con el término "genealogía" y relaciona el v. 1 con la genealogía de Mt 1,1-17 o con los capítulos iniciales de Mt. La segunda lo traduce "libro de la historia (de Jesucristo)", relacionándolo con todo el evangelio de Mt en conjunto a manera de encabezamiento (51). Nosotros creemos, junto con otros autores (52), que la expresión desempeña una doble función: se refiere a la genealogía; pero, dado el lugar que ocupa, hace también de encabezamiento de toda la obra. Mateo lo llama "libro" cuyo contenido es "la historia de Jesucristo".

El objetivo de Mt viene a coincidir en lo formal con el de Mc: el relato de la historia de Jesús como cumplimiento de las promesas, cuyo comienzo se remonta a la elección de Abrahán. El sentido teológico/cristológico de la historia de Jesús se presenta, consiguientemente, mediante recurso derásico a la Escritura. La intención de Mt, por tanto, tampoco es escribir una biografía, sino re-contar (para actualizar) la historia de Jesús bajo un determinado aspecto teológico al servicio de las necesidades de su comunidad; al parecer, una comuni-

(50) Es opinión común que Mt se inspira en la expresión *sēfer tōl'dōt* de Gn 2,4; 5,1 (LXX). No hay que olvidar que en 2 Cr 13,22 (LXX) el término *midrás* se entiende como "libro".

(51) J. Gnllka, *Das Matthäusevangelium I* (HThKNT 1/1; Freiburg-Basel-Wien 1986), en p. 7 nota 13 aduce autores que traducen "genealogía", opinión también de Gnllka; en nota 14, los que prefieren "historia de Jesucristo"; entre los primeros se encuentra también U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus (Mt 1-7)* (EKK 1/1; Zürich-Neukirchen 1985) 88.

(52) W. Grundmann, *Das Evangelium nach Matthäus* (Berlín 1986) 61; cf. R. Pesch, *Das Markusevangelium I*, p. 75. Muy espc. A. Sand, *Das Evangelium nach Matthäus* (RNT; Regensburg 1986 39-41).

dad judeocristiana que trata de establecer su identidad como el “verdadero Israel” frente a la sinagoga (53). El relato es, pues, de naturaleza haggádica en cuanto que expresa el sentido de los hechos de Jesús mediante los procedimientos derásicos y el método narrativo (54).

Con respecto a Mc, el evangelio de Mt contiene una nueva explicación teológica de la tradición de Jesús. Con ella se sirve a una nueva situación histórica de la Iglesia primitiva, al parecer la primera disputa judeocristiana. De ahí que Mt lleve el centro de su argumentación a la interpretación derásica cristiana de la Escritura (55).

Sin perder de vista nunca el uso particular de fuentes, Mt elabora/actualiza la tradición de Jesús mediante su readaptación de Mc y Q y, particularmente, su singular recurso derásico al AT.

c) Relato (διήγησις) en Lc 1,1.

La comprensión que se tenga del término διήγησις, en el prólogo del evangelio de Lucas (Lc 1,1-4), afecta directamente a la naturaleza del relato del tercer evangelio y, consiguientemente, a su proyecto teológico (56). Nosotros sostenemos que el “relato” de Lc es de la misma índole formal que los de Mc y Mt. La diferencia con respecto a ellos, está en el contenido, a saber, la teología particular de Lucas. Se trata, como anteriormente, de analizar el término διήγησις en el conjunto del sintagma “relato de los hechos que se han cumplido entre nosotros” (57).

Acerca del término διήγησις hemos escrito con anterioridad: “En ocasiones διήγησις se traduce por ‘historia’. Por nuestra parte no habría inconveniente en aceptar esta traducción, siempre que se matice adecuadamente. Es, sin embargo, un término ambiguo. De hecho, algunos exegetas se han apoyado en él para calificar el proyecto de Lucas como *historia*, siendo matizado por otros como *historia de salvación*.”

(53) U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus I*: “Das Matthäusevangelium ist vorab eine Erzählung. Dass christologische Aussagen als Geschichte erzählt werden, hat eine fundamentale Bedeutung. Der Leser erfährt, dass die Tat Gottes und dessen Handeln die Erzählung des Matthäus folgt, das Fundament jeder explicativen Christologie ist” (p. 85). Un comentario de Mt como expansión midrásica de Mc y Q es el de R. H. Gundry, *Matthew: A Commentary on his Literary and Theological Art* (Grand Rapids 1982); una visión crítica del mismo: Ph.-B. Payne, *Midrash and History in the Gospels with special Reference to R. H. Gundry's Matthew*, en *Gospel Perspectives III*, 177-215.

(54) Para los procedimientos derásicos en Mt véase especialmente: K. Stendahl, *The School of St. Matthew*; también, A. del Agua, *El método midrásico y la exégesis del Nuevo Testamento*, passim.

(55) Para una síntesis del recurso global del AT en Mt, véase A. del Agua, o.c., 223-227.

(56) Cf. nota 8.

(57) Para el concepto de *diēgēsis* que sostengo, me remito a mi artículo ya citado en nota 26: *El concepto lucano de relato (diēgēsis) como teología narrativa, la haggadá cristiana*.

Nosotros, sin embargo, creemos que el proyecto de Lucas hay que considerarlo dentro de otras coordenadas no muy lejanas al resto de los evangelistas. De hecho, Lucas alude en su prólogo a otros relatos emprendidos con anterioridad al suyo" (58).

El sentido de διήγησις depende del significado del verbo πληροφορεῖν que le da sentido dentro del sintagma en que, como hemos dicho, se incluye. Parece tratarse de un caso de doble sentido. Significa, en primer lugar, "la llegada a término", sobre todo cuando se trata de la culminación del plazo temporal de los acontecimientos (59). En este sentido se comprenden como "concluidos" todos los hechos que jalonan la historia de Jesús. Y no sólo la resurrección y exaltación —acontecimientos preferidos del kerygma—, sino también los episodios singulares de la vida terrestre de Jesús. Al mismo tiempo, con el verbo πληροφορεῖν, Lucas expresa el carácter de *cumplimiento* de tales episodios. Los comprende, por tanto, *teológicamente* a la luz de la promesa, entendida ésta en su doble aspecto de economía y libro. Ahí se incluye, pues, el aspecto de cumplimiento de la Escritura", del derás cristiano.

La διήγησις lucana, por tanto, se presenta como relato de los acontecimientos de la vida de Jesús, entendidos como kerygma por medio del recurso derásico a la tradición veterotestamentaria. El evangelio de Lucas pretende ser un proyecto teológico que viene a actualizar la tradición de Jesús para su tiempo y, con este fin, se va a servir de la hermenéutica judía, el derás. La índole del relato es, en consecuencia, teología narrativa. Lucas no mira los acontecimientos del pasado sólo "históricamente" (*tamquam bruta facta*), para transmitirlos con rigor y precisión (cf. Lc 1,3), sino que se interesa sobre todo por el significado teológico de los mismos.

Esta noción de διήγησις se confirma por la secuencia siguiente del prólogo que consideramos: "tal como nos lo han transmitido los que desde el principio fueron *testigos oculares* (αὐτόπται) y *servidores de la palabra* (ὑπερέται τοῦ λόγου). Por una parte, se hace referencia a lo que constituye el objeto material de la tradición de Jesús: lo que ha sido transmitido por los testigos oculares, a saber, "todo lo que Jesús hizo y enseñó desde un principio hasta el día en que... fue llevado al cielo" (Hch 1,1-2; cf. 1,21s; 10,37). Por otra parte, se halla el aspecto formal que viene dado en el sintagma "servidores de la palabra", cuya labor consiste no en la mera proclamación de hechos, sino en una auténtica labor doctrinal basada en la interpretación cristiana del AT, el derás cristológico. A la tradición de Jesús, por tanto, perte-

(58) *Ibid.*, 100.

(59) Se trata de un significado próximo a *plēroun*; cf. Lc 7,1; 21,24; Hch 12,25; 13,25; 14,26.

nece también la expresión de su sentido mediante recurso derásico a las Escrituras (60).

(60) El hecho de que la tradición eclesiástica considere a Lucas como un pagano converso (Col 4,14) ha contribuido decididamente a fomentar su imagen de helenista. Los años dedicados a la investigación de la teología de Lucas, particularmente la elaboración de mi tesis de Doctorado, "Evangelizar el Reino de Dios", que será pronto publicada completa, me han convencido del profundo conocimiento que muestra tener Lucas de la tradición veterotestamentaria. Algunos estudios relevantes al respecto han visto ya la luz: L. C. Crockett (*o.c.* en nota 48) y el estudio de J. A. Sanders (*a.c.* en nota 48); C. F. Evans, *The Central Section of St. Luke's Gospel*, en D. E. Nineham (ed.), *Studies in the Gospels: Essays in Memory of R. H. Lightfoot* (Oxford, Blackwell, 1955) 37-53; el influjo de este estudio es manifiesto en J. Drury, *Tradition and Design in Luke's Gospel* (Atlanta, John Knox 1976), así como en J. Bligh, *Christian Deuteronomy* (Luke 9-18) (Langley 1970). J. Potin, *La Fête juive de la Pentecôte I-II* (Paris 1971) cuya aplicación a Hch 2,1-14 ha iluminado tanto la teología de Hch; M. Dumais, *Le langage de l'évangélisation: L'annonce missionnaire en milieu juif* (Actes 13,16-41) (Montreal Bellarmin, 1976). También los artículos de E. E. Ellis y Goldsmith sobre los discursos de Hch.

La importancia de Lc 24 para el conocimiento de la hermenéutica derásica del primitivo cristianismo ha sido destacada por B.-J. Koet, "Some Traces of a Semantic Field of Interpretation in Luke 24,13-35": *Bijdragen* 46 (1985) 59-73, estudio que se presenta en continuidad con el de M. Gertner, "Terms of Scriptural Interpretation: A Study in Hebrew Semantics": *BSOAS* 25 (1962) 1-27.

La obra de R. N. Longenecker, *Biblical Exegesis in the Apostolic Period* (W. B. Eerdmans 1975) 79-85, llama la atención sobre la dependencia de Lucas de la historiografía veterotestamentaria.

Algunos autores prefieren explicar el uso lucano de AT según los procedimientos de la práctica retórica de la *imitatio* (*mimēsis*). Así, T.-L. Brodie, "The Accusing and Stoning of Naboth (1 Kgs 21,8-23) as One Component of the Stephen Text Acts 6,9-14; 7,58a)": *CBQ* 45 (1983) 517-32; *id.*, "Luke 7,36-50 as an Internalization of 2 Kings 4,1-17. A Study in Luke's Use of Rhetorical Imitation": *Bib* 64 (1983) 457-485; *id.*, "Towards Unraveling the Rhetorical Imitation of Sources in Acts: 2 Kgs 5 as One Component of Acts 8,9-40": *Bib* 67 (1986) 41-67; *id.*, "Towards Unravelling Luke's Use of the Old Testament: Luke 7,11-17 as an Imitatio of 1 Kings 17,17-24": *NTS* 32 (1983) 247-267. En este mismo sentido: N. Fernández Marcos, "La unción de Salomón y la entrada de Jesús en Jerusalén, 1 Re 1,33-40/Lc 19,35-40": *Bib* 68 (1987) 89-97, artículo en el que no se cita el nuestro *Derás cristológico en el relato lucano de la entrada de Jesús en Jerusalén: Lc 19,28-40*, en A. Vargas Machuca-G. Ruiz (eds.), *Palabra y Vida. Homenaje a José Alonso Díaz en su 70 cumpleaños* (Madrid 1984) 177-188, donde sostenemos un derás lucano por paralelos (pp. 183-187) con la coronación de Salomón de 1 Re.

Nosotros creemos que la llamada por E. Borrowes (en 1940) "imitative historiography", a propósito de Lc 1-2, no es sino una subdivisión de lo que I. Heinemann ha llamado "historiografía creadora" como procedimiento habitual en la haggadá. La "imitatio" que nosotros admitimos como correspondencia literaria en los procedimientos de la retórica no es sino la "historia por paralelos" o "historia por selección (derásica)" en el midrás, que al escribir la historia de personajes del NT usa rasgos de héroes del AT. Así, A. Díez Macho, "Derás y exégesis del NT": *Sejarad* 35 (1975) 37-89, espec. 43, 47 y 53, a la manera como ya el derás judío centraba la atención en los personajes de la historia pasada (Moisés, Abraham, Jacob, Elías, David...). Por ejemplo, tras el relato de la resurrección del hijo de la viuda de Naím (Lc 7,11-17) no hay sólo una "imitatio" de 1 Re 17,17-23 (la resurrección del hijo de la viuda de Sarepta), sino el derás de cumplimiento de Jesús como "Elías" que había de volver y que Mc y Mt aplican a Juan Bautista, así como la visión lucana de Jesús como profeta. Tras el relato

IV. CONCLUSIÓN

El presente estudio pretende insertarse en la actual discusión exe-gética en torno a los evangelios como relato.

La exégesis neotestamentaria, dando por superada la insuficiente valoración que los métodos histórico-críticos —historia de las formas e historia de la redacción— hacían del relato como tal, trata de definir la índole de los relatos a través de la llamada “crítica de la narración”.

El planteamiento de la “crítica de la narración”, que distingue entre relato (*story*) y discurso (*discourse*), aborda el estudio de las narraciones evangélicas desde el planteamiento de la crítica literaria general. Ello permite, sin duda, avanzar considerablemente en el planteamiento del estudio de los relatos. Sin embargo, parece perder de vista elementos fundamentales para la comprensión de su índole más genuina.

Asimismo, el método estructural, al centrarse tan exclusivamente en el texto, se priva de elementos necesarios de referencia por los que en último término comprendemos que haya cuatro relatos evangélicos diferentes.

Nuestro punto de vista ve surgir los relatos en el ambiente de la tradición narrativa y haggádica veterotestamentarias. Hemos pretendido, sin embargo, superar la llamada “paralelomanía” (61) tratando de poner en el centro de la cuestión lo peculiar y específico del derás cristiano, evitando al tiempo una aplicación de un concepto normalizado del derás al NT.

Creemos que el tipo de relato de los evangelios, en cuanto obra de escuelas o grupos es heredero de las formas de pensamiento y expre-

de viaje de Lc 9,51ss no hay sólo una “imitatio” de Dt, sino el derás de cumplimiento de la tradición mesiánica que se remonta a Dt 18, “el profeta como Moisés”; cf. D. P. Moessner, “Luke 9,1-50: Luke’s Preview of the Journey of the Prophet like Mosse of Deuteronomy”: JBL 102 (1983) 575-605. J. Mánek, “The new Exodus in the Books of Luke”: NT 2 (1957/58) 8-23.

El hecho de que Lucas cite sólo pocas veces formalmente, no dice nada en principio en contra del derás, por cuanto el relato de Pentecostés (Hch 2,1-14), entre otros, lo desmentiría (así también Lc 1-2: A. Díez Macho, *a.c.*). Si por midrás entendemos, con L. Hartman, “every interpretation and application of the Scriptures” (*a.c.* en nota 25), lo que se encuentra en la obra lucana no es sino una manifestación distinta del derás (A. Díez Macho, *a.c.*, 53) por ser, en último término, recurso y reaplicación del A.T. con búsqueda de sentido nuevo. Otra cosa bien distinta son las correspondencias literarias y de métodos de interpretación entre el derás y la retórica; cf. D. Daube, “Rabbinic Methods of Interpretation and Hellenistic Rethoric”: HUCA 22 (1949) 239-264; también la crítica de F. Siegert, “Lukas-ein Historiker, d.h. ein Rhetor? Freundschaftliche Entgegnung auf E. Güttgemanns”: *Linguistica Biblica* 55 (1984) 57-60 (el art. de Güttgemanns lo hemos citado en nota 10).

(61) Cr. P. Sandmel, JBL 81 (1962) 1-13.

sión de la tradición del AT. Estos son herederos de la historia como categoría fundamental de expresión de pensamiento teológico (el pensamiento narrativo), así como de los métodos exegéticos haggádicos de la narración y elaboración de la historia. Tras el "relato" de los acontecimientos se esconde el contenido de la fe y su elaboración narrativa.

De la haggadá judía es verosímil que los autores de los relatos evangélicos recibieran una mentalidad que acostumbraba a leer y releer la Biblia a la luz de las circunstancias presentes. Ello haría que los cristianos estuvieran preparados para emprender repetidas veces el relato de Jesús en función de necesidades pastorales nuevas (62). El desplazar la Torá y, en su lugar, poner la vida de Jesús suponía entrar en la dinámica de un credo nuevo, pero tratado hermenéuticamente con la misma mentalidad.

Finalmente, señalamos que está lejos de nuestra intención afirmar que todo el relato de los evangelios se explica por el midrás. El "panmidrasismo" sería a la larga tan perjudicial como pudieran serlo otros métodos que pretendieran imponerse en exclusiva. La naturaleza del relato ha de abrirse a toda la pluralidad de métodos que lo puedan esclarecer. Nosotros pensamos que la haggadá, como forma de pensamiento narrativo y método de interpretación, tiene una palabra que decir al respecto.

(62) Cuanto hemos dicho del relato evangélico como "teología narrativa" o haggadá cristiana es aplicable al evangelio de Jn, ya que lleva a cabo la culminación del desarrollo derásico de la tradición del NT. Asimismo, cuando se plantea la cuestión de cómo es la historicidad del libro de los Hechos de los Apóstoles, habría que recurrir, quizá, a la índole propuesta de relato. Ello iluminaría, cuando menos, el problema.