

La hermenéutica del «relato» lucano

Agustín DEL AGUA

Objeto de este estudio

Los cuatro evangelios canónicos son otras tantas tentativas por contar el *relato* (*story*) de Jesucristo. No tenemos acceso directo a las fuentes de Marcos, que, por ello mismo, han de permanecer hipotéticas;¹ pero sí lo tenemos a las supuestas fuentes de Mateo y Lucas (Mc y Q). El análisis comparativo muestra que estos dos evangelios son relatos re-contados (*retellings*) acerca del acontecimiento de Jesucristo. Estas narraciones dedicadas a re-contar se comprenden mucho mejor si se las lee a la luz de la tradición veterotestamentaria, donde es peculiar el modo narrativo de confesar la fe, consecuente con el mismo carácter narrativo de la fe de Israel.²

La teología bíblica es una teología que reclama el modo narrativo como su modo hermenéutico mayor.³ El hombre bíblico, en efecto, confiesa su fe *contando* y *recontando* los acontecimientos una y otra vez. De ahí que sea la historia la que proporcione el contenido a la fe y ésta sea la que dé sentido a la historia. Así, por ejemplo, los diversos relatos del éxodo (J, E, D, P; la *haggadá* de Pascua, etc.) pretenden transmitir el acontecimiento como gesta llevada a cabo por Dios; por ello, la afirmación «Dios sacó a Israel de Egipto» tiene valor de artículo de fe (Dt 26,5ss). Lo mismo vale para el relato de la creación del mundo por Dios (Gn 1). El propio relato

1. Cf., p. e., R. PESCH, *Das Markusevangelium*, I. Teil: *Einleitung und Kommentar zu Kap. 1,1-8,26* (HThKNT II 1; Freiburg - Basel - Wien ⁴1984) 63-68.

2. Así, entre otros, puede verse a 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.

3. Cf. P. RICOEUR, *Interpretative Narrative*, en R. SCHWARTZ (ed.), *The Book and the Text. The Bible and Literary Theory* (Cambridge, MA.- Oxford 1990) 237-257.

de la historia de Israel y Judá muestra haber despertado en el narrador un particular interés teológico; más aún, la teología tiene lugar a propósito de la historia (1-2 Sm y 1-2 Re dif 1-2 Cr).⁴ Israel, pues, proclama su fe contando («verkündigt erzählend»)⁵ acontecimientos que comprende y vive como revelación de Dios, porque en la Biblia la revelación no se presenta como la comunicación de verdades atemporales, «sino como el testimonio escrito de una serie de intervenciones por las cuales Dios se revela en la historia humana».⁶

Por todo ello, no debiera resultar extraño pensar que la acción de recontar el relato de Jesucristo (cuatro narraciones evangélicas) tenga mucho en común con la *mentalidad* hermenéutica que subyace a categorías tales como la de «Biblia reescrita» («rewritten Bible») o recontada, que se encuentra tanto dentro de la misma Biblia como en algunos de los apócrifos del AT. Esta categoría comporta afinidades con el mundo de los targumes y de los midras. Sin embargo, puede ser descrita con más rigor como la más antigua forma de *reaplicación de la Escritura*, actividad que se encuentra ya dentro de la misma Biblia. Unos la han calificado de «*haggadá* dentro de la Escritura»,⁷ otros de «exégesis intra-bíblica».⁸ Es cuestión de mostrar en qué sentido esto es aplicable a la interpretación del relato en Lc-Hch.⁹

Nuestro *objetivo* es, pues, el estudio del *relato* (διήγησις - λόγος) lucano en tanto que relato interpretativo acerca de Jesucristo, es decir, un relato en el que la exégesis y la teología no son algo que se superpone al texto, sino funciones del texto mismo. Se trata, por tanto, de analizar la *índole hermenéutica* del relato en Lucas (tanto en la actualización de sus fuentes como en su particular recurso a las tradiciones bíblicas), distinguiéndola de su dimensión literaria peculiar (estilo o técnicas literarias). Dicho en otros términos, se trata de tomar posición crítica al definir el proyecto narrativo de Lucas. ¿Implica la obra de Lucas una *inculturación* del mensaje de Jesucristo en un contexto socio-cultural más allá de las fronteras

4. Cf., p. e., E. JACOB, *Teología del Antiguo Testamento* (Madrid 1969) 174-190.

5. Así, S. BEN-CHORIN, *Narrative Theologie des Judentums. Anhand der Pessach-Haggada* (Tübingen 1985) espec. 7-29.

6. PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* (1993), en la «conclusión».

7. S. SANDMEL, «The Haggada within Scripture», *JBL* 80 (1961) 105-122.

8. M. FISHBANE, *Biblical Interpretation in Ancient Israel* (New York 1985); íd., «Revelation and Tradition: Aspects of Inner Biblical Exegesis», *JBL* 99 (1980) 343-361.

9. Para este planteamiento general nos remitimos de modo especial a C.A. EVANS y J.A. SANDERS, «Gospels and Midrash: An Introduction to Luke and Scripture», en íd., *Luke and Scripture. The Function of Sacred Tradition in Luke-Acts* (Minneapolis, MN. 1993) 1-13. 2-4.

del judaísmo?, ¿o ha *sincretizado* el kerigma, sustituyéndolo por un relato histórico al modo de la historiografía helenística? Por ello, ¿tiene que definirse el relato lucano sólo por lo literario (como *mimesis*)?, ¿o debe incluir también lo hermenéutico (el AT)? Más aún, ¿puede aplicarse al relato de Lucas el calificativo de *derásico*?, ¿cómo valorar el uso lucano de formas lógicas de argumentación propias del silogismo aristotélico para presentar las premisas bíblicas? Estas preguntas son las que pretenden abordar las páginas siguientes; el presente trabajo, sin embargo, habrá de limitarse a plantear las respuestas, dejando su completo desarrollo para un estudio más amplio.

Mateo y Lucas, los dos únicos evangelios cuyas fuentes se conocen, podrían representar el estrato más antiguo de la mentalidad representada por la categoría ya mencionada de «Biblia reescrita» en el NT. Es evidente que ninguno de los dos se dedica a recontar el *Tanak*. Sin embargo, hacen uso de materiales procedentes del conjunto de la Escritura, incluido el *Tanak*. El detrás del NT es, por lo demás, de índole cristocéntrica. Concluir, por ello, que los evangelios son midrases es claro que podría llevar a un craso malentendido. Es mucho mejor afirmar que *el relato de los evangelios es derásico*, en razón de que «la superficie... encubre un sentido que depende de la alusión secreta a un repertorio de textos del AT». ¹⁰ En dicha alusión se verifica la reaplicación *derásica* cristiana de las viejas tradiciones bíblicas.

El evangelista Lucas editó los materiales y adoptó el lenguaje y los temas de la Escritura dentro de una mentalidad común con la tradición bíblica y apócrifa. Lucas añadió, en efecto, nuevos materiales, modificó y sintetizó los contenidos de sus fuentes, los amplió, abrevió u omitió. Con ello no pretendió escribir un comentario a Mc ni a ninguna otra de sus fuentes. Tampoco intentó un comentario a partes del AT griego. Lucas reescribió el relato de Jesús como otros autores habían reescrito la historia sagrada de Israel. ¹¹

La reescritura lucana del relato de Jesús fue ampliamente influida por el lenguaje y los temas de la Escritura, así como por la forma en que la Escritura era interpretada en los círculos judíos y cristianos de su tiempo. ¹² Nuestro objetivo es investigar los modos en que Lucas recontó el relato de Jesús y de la Iglesia primitiva a la luz de la Escritura y su interpretación.

10. F. KERMODE, *The Genesis of Secrecy. On the interpretation of narrative* (Cambridge, MA. - London: Harvard University Press 1979) 38.

11. Así, C.A. EVANS y J.A. SANDERS, «Gospels and Midrash...», *a. c.*, 1-13. 3-4.

12. Cf. A. DEL AGUA, «El "Antiguo" Testamento, primera parte de la Biblia cristiana», *EstEcl* 70 (1995) 145-189. 154-161.

Para ello nos interesa, por una parte, distinguir y considerar las técnicas narrativas lucanas (manifestación literaria), pero queremos fijarnos, sobre todo, en aquello que confiere dimensión hermenéutica (sentido teológico) al relato. Se trata de la continuidad tipológica entre el relato de Jesús y de la Iglesia y el relato de Israel. En otros términos, ¿cómo encaja el relato de Jesús y de la comunidad cristiana en la historia teológica (de la salvación)? El evangelista Lucas se esforzó por resolver esta cuestión, la principal cuestión que se esconde detrás de la función de la Escritura en el conjunto de su obra.¹³

El estudio que proponemos del relato en la obra de Lucas aborda, por tanto, otro aspecto del derás que completa el de la reclasificación de las formas. Es la respuesta a otra fase del estudio crítico de los evangelios, a saber, el de la llamada «crítica del relato».

I. Consideraciones metodológicas de la narración: Categorías del análisis narrativo

La llegada del enfoque narrativo al estudio crítico de los evangelios tiene naturalmente implicaciones hermenéuticas. Éstas 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).¹⁴ 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*).¹⁵

13. C.A. EVANS y J.A. SANDERS, «Gospels and Midrash...», *a. c.*, 4.

14. Cf. M.A. POWELL, *What is Narrative Criticism?* (Minneapolis 1990) 91-98. 93. Cf. también W.S. KURZ, «Narrative Approaches to Luke-Acts», *Biblica* 68 (1987) 195-220. 195-200.

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

- *La trama o argumento (plot)*. «La trama puede definirse como el elemento dinámico, secuencial en la literatura narrativa. Para tener *plot*, una narración tiene que tener algo de acción, tiene que ser dinámica, y tiene que ser secuencial; materiales marginales no forman un *plot* reconocible en ningún sentido».¹⁶ 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 en que los entiende la novela actual. El argumento de un evangelio es «un relato de acontecimientos» (διήγησις περὶ τῶν... πραγμάτων), pero interpretados narrativamente como «cumplimiento» de la promesa de salvación (τῶν πεπληροφορημένων... πραγμάτων: Lc 1,1) hecha por Dios a los padres en la Antigua Alianza, tal como atestiguan todas las fórmulas de cumplimiento en el NT (p. e., «Hoy se cumple esta Escritura»: Lc 4,21).

«La trama (*plot*) o unidad narrativa de los evangelios —escribe E.V. McKnight— está relacionada, pero sin ser lo mismo, con la forma y la estructura. En cierta medida, el concepto de “relato” (*story*) está a medio camino entre la forma y la trama, porque el relato hace referencia normalmente al conjunto del orden cronológico de los hechos en una 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».¹⁷ El mismo autor afirma que «los lectores son invitados a leer el evangelio (Lc) a la luz de la perspectiva de Hch. Los prólogos enlazan las dos obras, así como lo hacen los acontecimientos de Hch que están en paralelismo con los del evangelio. Jerusalén ocupa un puesto central en ambas obras; en el evangelio se avanza a Jerusalén, y en el libro de los Hechos se parte de Jerusalén. Hay una correlación entre los hechos predichos por los personajes del evangelio y su cumplimiento en Hch».¹⁸

- *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.

16. J.C. HOLBERT, «Reading the Narratives of Genesis», en M.E. WILLIAMS (ed.), *The Storyteller's Companion to the Bible*, vol. 1 (Nashville 1991) 15-17. 15. Cf. W.S. KURZ, *Reading Luke-Acts. Dynamics of Biblical narrative* (Louisville, KY. 1993) 17s.

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

18. *Ibid.*, 479.

Un actor se conduce en el relato como un *personaje* por medio del recurso tipológico al AT. A este respecto, comenta F. Kermode¹⁹ 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 denomina personajes. En vez de interpretar por comentario superpuesto al texto original, procedieron a ampliar el relato. Para ello, «los evangelistas usaron métodos que estaban en continuidad con aquellos por los que, antes del establecimiento del canon, textos antiguos fueron revisados y adaptados para eliminar o hacer aceptable lo que se había convertido en ininteligible u ofensivo. Esta práctica es conocida como *midrash*». ²⁰ Por todo ello, podemos hablar de un Cristo lucano, joánico, mateano, etc. Porque cada evangelista nos ofrece un aspecto distinto de la cristología a base de presentar a Jesús según una u otra corriente de la pluriforme tradición mesiánica del AT. Así, los partidarios de la hipótesis del Deuteronomio sostienen que la sección central del evangelio de Lucas (Lc 9,51-19,14) presenta a Jesús según la tradición mesiánica del profeta como Moisés que lleva a cabo el nuevo éxodo.²¹ Y, ampliando los ejemplos más allá de la cristología, Herodes en Mt 2 es caracterizado como el Faraón según un patrón narrativo del Éxodo; Juan Bautista es caracterizado como Elías en Mc y Mt; el anciano Simeón se muestra como profeta en Lc 2,25-32; el papel de Judas, el traidor, recibe un distinto tratamiento narrativo en Mt 27,3-9 (dentro del detrás toponímico del «campo de sangre») y 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). Asimismo, el martirio de Esteban refleja en Hch el modelo narrativo de la pasión y muerte de Jesús en Lc.

– *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 relato.²² 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

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

20. *Ibid.*, 81.

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

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

vista lo impregna todo en la crítica del relato y se encuentra en otros contextos». ²³ Los narratólogos se ocupan ante todo del llamado «punto de vista evaluativo» (*evaluative point of view*), que rige toda la obra en general. «Éste se refiere a las normas, valores y cosmovisión general que el autor implícito establece como operativa para el relato». ²⁴ También se define «como los criterios por los que los lectores son orientados a evaluar los hechos, personajes y ambientaciones que componen el relato». ²⁵

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

– *Patrones*. El concepto de «patrón» (*pattern*), que aparece tan frecuentemente en los estudios narrativos de los evangelios y el libro de los Hechos, se aplica en la investigación con sentidos muy diversos. Así, se habla de *patrones narrativos* para referirse a los recursos retóricos que rigen la composición, a saber, los principios y técnicas literarias (repetición, comparación, sumario, inclusión, etc.) que el narrador sigue en la organización de su obra. ²⁶ También se trata de *patrones literarios* cuando se compara el relato lucano con los relatos de la época. Otros, en este caso, usan la expresión «técnicas» literarias, como hace W.S. Kurz al tratar de la repetición y la redundancia en la trama lucana. ²⁷

Para el enfoque dado a nuestro estudio destaca, sin embargo, la opinión de quienes entienden la noción narrativa de «patrón» en el sentido de lo que se llama comúnmente «tipología» (τύπος). D.L. Bock ha estudiado la cristología lucana desde la profecía y el patrón del AT. ²⁸ Según este autor, son patrones cristológicos para Lucas las tradiciones del mesianismo real, el Siervo de Yahveh (Déutero-Isaías), la tradición del heraldo escatológico (*mebasser*), el Hijo del hombre, el profeta como Moisés (Dt 18), así como también los patrones de la tradición profética (la presentación de Jesús como «profeta poderoso en obras y palabras»: Lc 24,19) por medio del recurso a la tipología de Elías y Eliseo, etc. Otros patrones del AT actuali-

23. *Ibid.*, 23.

24. *Ibid.*, 24.

25. *Ibid.*

26. *Ibid.*, 32-34.

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

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

zados por Lucas son de tipo soteriológico-escatológico, como los de reino de Dios, nuevo éxodo (la hipótesis deuteronomística en Lc 9,51ss), Pentecostés, etc.

Asimismo, las llamadas «formas literarias» actúan en el relato como *patrones narrativos* con fines no sólo literarios, sino también hermenéuticos, porque funcionan estructurando una perícopa o sección a la manera de un relato de semejanza histórica (ascensión, transfiguración,²⁹ visión interpretativa con ocasión del bautismo de Jesús,³⁰ Emaús (sobre los relatos de aparición del AT [p. e., Tobías], Pentecostés, etc.), o prestando soporte bíblico a un hecho histórico.

– *Hechos (events)*. Todo relato abarca tres elementos básicos: hechos, personajes y ambientaciones. Alguien hace algo a alguien, en alguna parte, en un tiempo determinado.³¹ 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 AT.³² Los evangelistas, afirma F. Kermodé, estaban obsesionados por la tipología, la figura, que se encuentra en los evangelios en fácil coexistencia con la narración,³³ dando lugar a lo que H.W. Frei califica de «history like narrative»,³⁴ narración de semejanza histórica. Es lo que, aplicado a la *haggadá* judía, I. Heinemann ha llamado «procedimientos de historiografía creadora». ³⁵ Otras veces, el relato discurre según una secuencia inversa, a saber, parte de los hechos y los presenta incluso escenografiados a la luz de la Escritura.

– *Escenificación (setting)*. «Las escenificaciones/ambientaciones representan el aspecto de la narración que proporciona el contexto para la acción y los personajes». ³⁶ Estas escenificaciones pueden ser espaciales,

29. A. DEL AGUA, «The Narrative of the Transfiguration as a Derashic Scenification of a Faith Confession (Mark 9,2-8par)», *NTS* 39 (1993) 340-354; *id.*, «La transfiguración como preludio del “éxodo” de Jesús en Lc 9,28-36. Estudio derásico y teológico», *Salmanticensis* 40 (1993) 5-19.

30. *Id.*, «El procedimiento derásico que configura el relato del Bautismo de Jesús (Mc 1,9-11)», en D. MUÑOZ LEÓN (ed.), *Salvación en la Palabra. Targum, Derash, Berith. En memoria del Prof. A. Díez Macho* (Madrid 1986) 594-609.

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

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

33. *Ibid.*, 104.

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

35. I. HEINEMANN, *Darké ha-aggadah* (Jerusalem ³1970) 15-95.

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

temporales y sociales. También en este caso, el relato puede recurrir a la tipología del AT. Como en el párrafo anterior, se precisa de un análisis que determine lo histórico y lo tipológico. Así, Mt 5-7 recurre a la tipología espacial del monte (Mt 5,1; 8,1) para ambientar el llamado «sermón del monte» en paralelismo con la Ley antigua, promulgada por Dios en el Sinaí (Ex 19ss), poniendo a Jesús, intérprete escatológico de la Ley, al mismo nivel que el Legislador del Sinaí, Yahveh. En Jn 13, el narrador relata el lavatorio de pies a los discípulos por parte de Jesús, pero no con la mera intención de ofrecer un episodio histórico más, sino con la intención teológica de escenificar en relato la cristología del Siervo de Yahveh (Déutero-Isaías). En Hch 2,1-13, la venida del Espíritu Santo se ambienta narrativamente en la fiesta judía del día de Pentecostés a la luz de las lecturas bíblicas de dicha fiesta.

II. Aplicaciones: la narración

1. *El comienzo de un relato (διήγησις): Lc 1,1-4*

La cuestión acerca de cómo es la historicidad de Lc-Hch, que afecta directamente a la interpretación del relato, tiene en el prólogo del evangelio (Lc 1,1-4) uno de los lugares más significativos, porque en él declara el narrador sus intenciones. La comprensión que se dispense al término διήγησις (equivalente λόγος,³⁷ Hch 1,1), en el conjunto de la secuencia narrativa del prólogo en que se incluye, afecta a la naturaleza del conjunto del relato Lc-Hch. Algunos traducen *diégesis* por *historia*, pero dicho término se presta a la ambigüedad.³⁸ Una cosa es que Lucas imite con su prólogo, de sabor clásico, a los historiadores griegos, y otra muy distinta que caiga en un sincretismo que le lleve a disolver el kerigma en un *relato histórico* de hechos con simple carácter de biografía. Nada más lejos de la realidad. Lucas emprende una nueva narración del mismo «evangelio de Jesucristo» (Mc 1,1) que otros habían contado con anterioridad a él (Lc

37. Me remito a la documentada investigación de M. BENÉITEZ, «*Esta salvación de Dios*» (Hch 28,28). *Análisis narrativo estructuralista de «Hechos»* (Madrid 1986). Después de comparar el término λόγος de Hch 1,1 con el uso que del mismo se encuentra en la *Anábasis* de Jenofonte, concluye Benéitez que la acepción de «relato» es usual en el griego clásico; asimismo, éste es el significado que mejor concuerda con su posición al comienzo de Hch: πρώτος λόγος. La voz media ἐποησάμην (1,1) sería conforme a este uso: «antes, en lo que precede del relato, narré...» (400).

38. Éste fue el caso de H. CONZELMANN, citado al comienzo de este estudio, quien, explicando el relato lucano como «historia» afirmó que en el tercer evangelio se encuentra «una forma desescatologizante de la predicación del Reino»: *El centro del tiempo*, o. c., 66.

1,1), con el fin de servir a las necesidades teológicas, pastorales y culturales de la Iglesia de su tiempo, implicada ya de lleno en la misión universal. El sentido que Lucas pretende dar a su *diégesis*, aparte de que requiera la evaluación de todo el relato de Lc-Hch en conjunto, entendemos que, en el marco del mismo prólogo, va unido estrechamente al verbo πληροφορεῖν, que le da sentido dentro del sintagma «las cosas que se han cumplido entre nosotros» (διήγησιν περὶ τῶν πεπληροφορημένων ἐν ἡμῖν πραγμάτων), porque, teniendo en cuenta la semántica de la palabra (concepto), «cada lexema adquiere su significado preciso por las relaciones en que se halla, es decir, por el contexto».³⁹ En efecto, πληροφορεῖν suele traducirse por *cumplir, llevar a cabo*. Pero parece claro que el narrador pretende ofrecer al lector una expresión de doble sentido. Significa, como πληροῦν, la *culminación o plenitud*, especialmente aplicada a realidades vinculadas a la espera en el tiempo. Así, han llegado a término los acontecimientos que habían de traer la salvación mesiánica esperada (cf. Heb 1,1-2); éstos están vinculados para el narrador no sólo a la muerte y resurrección de Jesús, sino también a toda su vida terrestre. Al tiempo, se quiere indicar que el relato que sigue tiene por finalidad expresar el «carácter de cumplimiento» (por Dios) de tales acontecimientos, es decir, van a ser contados a la luz de la promesa (= según las Escrituras), porque la escatología se ha hecho ya realidad presente. La *diégesis*, pues, recibe de πληροφορεῖν un matiz cronológico, el relato de hechos relacionados con la llegada de la esperanza mesiánica, y un matiz teológico, la narración de la vida de Jesús a la luz de la tradición del AT.⁴⁰

Por todo ello, preferimos traducir *diégesis* por «relato» de los acontecimientos que se han cumplido entre nosotros, a saber, los acontecimientos de la vida de Jesús, particularmente su muerte y resurrección, narrados (elaborados) como salvación escatológica (el modo narrativo de confesar la fe), a la luz del recurso cristiano al AT (cf. Lc 24, 27.44-46). La índole del relato es, en consecuencia, teología/cristología narrativa. El narrador no

39. W. EGGER, *Lecturas del Nuevo Testamento. Metodología lingüística histórico-crítica* (Estella [Navarra] 1990) 133-144. 135. El autor aplica los logros de la moderna lingüística en el campo de la «semántica de la palabra (concepto)» a la exégesis del NT. Deja claro que «el significado preciso de una palabra depende de las relaciones sintagmáticas que son propias de la palabra» (136), así como que «el contexto desempeña un papel especialmente grande para el significado de lexemas» (136), y que «el significado de un lexema es la suma de las notas semánticas» (137).

40. Así, H. SCHÜRMAN, *Das Lukasevangelium. Erster Teil: Kommentar zu Kap. 1,1-9,50* (HThKNT III 1; Freiburg - Basel - Wien 1969) 4-6. Cf. también F. BOVON, *Das Evangelium nach Lukas (Lk 1,1-9,50)* (EKK, III/1; Neukirchen - Vluyn 1989) 35; J. FITZMYER, *El evangelio según Lucas*, II (Madrid 1987) 21.

mira los acontecimientos de la vida pasada de Jesús «tamquam bruta facta», sino que se interesa por el significado teológico/cristológico de los mismos.

Esta noción de *diégesis* como relato confesante de cumplimiento (cronológico y teológico) se confirma por la secuencia siguiente del mismo prólogo: «tal como nos lo han transmitido los que desde el principio fueron *testigos oculares* (αὐτόπται) y *servidores de la palabra* (ὑπηρέται τοῦ λόγου)». Por una parte, se hace referencia a lo que constituye el objeto material de la tradición de Jesús: lo 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 añade el aspecto formal de dicha tradición que viene dado en el sintagma «servidores de la palabra», cuya labor consiste no en la mera testificación fehaciente de hechos, sino en una auténtica labor doctrinal basada en la interpretación cristiana del AT, el derás cristológico.⁴¹ Al relato, pues, de Lucas pertenece tanto el cuidado por la exactitud de la tradición de Jesús, como su expresión cristológica a la luz de la tradición del AT.⁴²

El prólogo de Lc descubre, además, un estado de cosas de extraordinaria importancia para la interpretación del relato. Como es bien sabido, los textos de Lc y Hch, así como los del NT en general, no están configurados sólo por una red sincrónica de relaciones, sino que se encuentran dentro de un *desarrollo diacrónico*, en razón de que son resultado de un amplio proceso de transmisión oral y escrita («muchos se han propuesto componer un relato...», Lc 1,1). Supuesto tal proceso, recepción y reelaboración narrativa de las palabras y obras de Jesús de Nazaret se entienden mejor en el marco de la tradición narrativa bíblica del AT (a cuya luz los cristianos tuvieron que identificar cristológicamente a Jesús), por cuanto la tradición de Jesús estuvo sometida a procesos de actualización y reelaboración análogos a aquellos a que estuvieron sometidas las distintas tradiciones del AT.⁴³ Por tanto, en esta mentalidad hermenéutica, compartida con el judaísmo de la tradición del AT, se trata de ver cómo el narrador de Lc-Hch ha elaborado sus fuentes en función de unas necesidades pastorales y teológicas nuevas. A este fin quería servir el nuevo relato, pues «el proceso en que se originaron los escritos del NT es una suce-

41. Cf. K. STENDAHL, *The School of St Matthew and its Use of the Old Testament* (Uppsala 1954) 32-35.

42. A. DEL AGUA, «Aproximación al relato de los evangelios desde el midrás/derás», *EstBíb* 45 (1987) 257-284. 280-282.

43. Cf. M. FISHBANE, *Biblical Interpretation in Ancient Israel* (New York 1985). Es, por el momento, la obra más importante sobre el proceso de reinterpretación y actualización a que están sometidas las tradiciones en el seno del propio AT.

sión de reelaboraciones de los textos... como parte de un proceso de comunicación». ⁴⁴

Mediante esta elaboración narrativa, los textos adquieren eficacia nueva al dirigirse a nuevos destinatarios y convertirse en respuesta a situaciones que habían cambiado. Algunos de los factores que más influyeron en los nuevos relatos fueron:

- La necesidad de una cristología explícita que narrase con más claridad la identidad mesiánica de Jesús, lo que hizo que los relatos explicitaran su recurso al AT de los modos más diversos (ampliación del relato, fórmulas de confesión de fe, etc.).

- El recurso al AT en las diversas formas ya expuestas, que van desde las citas explícitas hasta el uso de patrones narrativos (p. e., *el justo perseguido* en los relatos de la pasión; el *discurso de adiós* para explicitar el legado de Jesús en la última cena [Jn 13-17]; la hipótesis del *patrón deuteronomístico* para la sección central de Lc, etc.).

- Las modificaciones en los textos anteriores y duplicaciones.

- La apertura de las comunidades, que dejaban entrar ahora a los gentiles y que habían de abrirse a otras formas culturales de presentar el mensaje (p. e., la *mímesis* lucana y, ocasionalmente, las formas silogísticas de argumentación, etc.).

- La controversia con el judaísmo, de forma particular el judaísmo de cuño farisaico. ⁴⁵

2. La trama o programa de un relato en dos volúmenes

La trama (*plot*) o programa de la narración lucana la encuentra el lector en la llamada *sección programática* del evangelio (Lc 4,14-44). Dicha sección forma una *inclusión literaria* con el pasaje conclusivo del libro de los Hechos de los Apóstoles (28,17-31), que marca la unidad narrativa de la obra lucana y confirma su argumento central.

En sintonía con los modos de actualizar relatos precedentes y hacerlos relevantes para el presente de la comunidad en la tradición del AT, el narrador ha elaborado la trama del relato a base de ampliar y recomponer los materiales procedentes de Mc que le sirven de fuente. Lucas, en efecto, ha procedido a ampliar el *resumen* de la primera predicación de Jesús acerca de la *basileia*, ⁴⁶ tal como la presenta Mc 1,14b-15 (κηρύσσων τὸ εὐαγγέλιον

44. W. EGGER, *Lecturas del Nuevo Testamento*, o. c., 49.

45. Cf. *ibíd.*, 46-51.

46. Cf. A. DEL AGUA, «El detrás del Reino de Dios en la tradición sinóptica», *EstBíb* 46 (1988) 173-186.

τοῦ θεοῦ καὶ λέγων ὅτι Πεπλήρωται ὁ καιρὸς καὶ ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ· μετανοεῖτε καὶ πιστεύετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ), en una sección programática al servicio de lo que entiende como «evangelización del reino» en Lc 4,43 (ὁ δὲ εἶπεν πρὸς αὐτοὺς ὅτι Καὶ ταῖς ἑτέραις πόλεσιν εὐαγγελίσασθαι με δεῖ τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ, ὅτι ἐπὶ τοῦτο ἀπεστάλην), y que recorre como hilo conductor todo el relato (Lc-Hch) hasta convertirse en su argumento central.⁴⁷ Lucas ofrece la primera evangelización fáctica (programática) del reino por medio de una nueva composición narrativa (relato interpretativo).

A partir de la visita de Jesús a la sinagoga de Nazaret (Mc 6,1-6a), el evangelista escenifica (*setting; historiografía creadora*), en el marco de la liturgia sinagoga, su propia lectura targumizante de la cita de Is 61,1-2 + Is 58,6 (en Lc 4,18s), a que se remonta la tradición mesiánica del «heraldo»⁴⁸ (*mebasser*) escatológico del reino,⁴⁹ y que actúa en el relato de *patrón cristológico*⁵⁰ (*tipo*) para la caracterización (*Character*) mesiánica (cf. 11QMelch) de Jesús de Nazaret. Desde el punto de vista de la trama, es importante constatar que los intérpretes han visto en dicha cita una verdadera síntesis de los temas que componen la entera actividad cristológica de Jesús. El «discurso narrativizado» que sigue, escenificado en el contexto como homilía (*derasah*), pone en boca de Jesús un *pésher* por el que se autoproclama *mebasser* escatológico («hoy se cumple esta Escritura», 4,21). Al propio tiempo, adelanta programáticamente dos temas que sólo el relato ulterior logrará esclarecer y que están íntimamente relacionados con la *basileia*: la imagen del profeta mal acogido en su patria (que remite a la pasión) y el rechazo de los nazaretanos (que ejemplifica el rechazo de Jesús por parte de los judíos), como preanuncio de la proclamación del evange-

47. Íd., «El cumplimiento del Reino de Dios en la misión de Jesús: Programa del Evangelio de Lucas (Lc 4,14-44)», *EstBib* 38 (1979/80) 269-293; íd., *Evangelizar el Reino de Dios. Estudio redaccional del concepto lucano de Basileia* (Univ. Pont. Comillas, Madrid. Serie IV. Extractos de tesis doctorales, 23; Madrid 1984).

48. L.C. CROCKETT, *The Old Testament in the Gospel of Luke; with Emphasis on the Interpretation of Isaiah 61, 1-2*. Vols. I and II (Brown University. Univ. Microfilms, Inc.; Ann Arbor, Michigan 1966); J.A. SANDERS, «From Isaiah 61 to Luke 4», en J. NEUSNER (ed.), *Christianity, Judaism and Other Greco-Roman Cults. Part One: The New Testament* (M. Smith Festschrift; Leiden: Brill 1975), 75-106; íd., «Isaiah in Luke», en C.A. EVANS y J.A. SANDERS, *Luke and Scripture. The Function of Sacred Tradition in Luke-Acts, o. c.*, 14-25.

49. Cf. TgIs 52,7 (24,23; 31,4; 40,9; Ez 7,7.10; Abd 21; Zac 14,9). Cf. G. DALMAN, *Die Worte Jesu*, I (Leipzig 1898) 75ss; B.D. CHILTON, «Regnum Dei Deus est», *ScotJourTheol* 31 (1978) 261-270; A. DEL AGUA, «El concepto lucano de "relato" (*diegesis*) como teología narrativa», *Scriptorium Victoriense* 33 (1986) 97-122; O. CAMPONOV, *Königtum, Königsherrschaft und Reich Gottes in den Frühjüdischen Schriften* (Orbis Biblicus et Orientalis 58; Freiburg [Schweiz] - Göttingen 1984) 417-432.

50. D.L. BOCK, *Proclamation from Prophecy and Pattern, o. c.*, 105-111.

lio a los paganos. Las citas bíblicas del AT (*haruzim*) que apoyan el *pesher* lo confirman (1 Re 17,9 y 2 Re 5,14). En consecuencia, la perícopa de Nazaret (Lc 4,16-30) desempeña una función proléptica, es decir, alude a situaciones que se plantearán explícitamente más adelante. De ahí que, narrativamente, no pueda entenderse aislada en sí misma, sino en cuanto adelanta el tema central de Lc-Hch.

Con este planteamiento, «el cumplimiento del reino de Dios se conecta directamente con la persona del heraldo; de ahí que toda la atención se centre en un principio exclusivamente en él. En un segundo momento, el desarrollo homilético precisa cómo tal cumplimiento es llevado a término, aludiendo a la pasión por medio de la imagen del profeta mal acogido en su patria (v. 24) y el rechazo efectivo por parte de los nazaretanos (vv. 28-30). La *basileia* aparece así orientada desde un principio a los acontecimientos de Pascua que tendrán lugar en Jerusalén. De esta manera, el reino de Dios sigue desde un principio y en forma programática el sendero de la cristología. Ambas realidades conviven, se explicitan y dan cumplimiento recíprocamente. En este hoy histórico salvífico de la actuación de Jesús, irrumpen el reino de Dios».⁵¹

«La evangelización del reino comporta (...) también la cuestión eclesiológica (universalidad), ya contenida en el evangelio de la infancia al presentar a Jesús como “signo de contradicción” (2,32). Para entrar a formar parte del reino de Dios no basta ser judío, es necesaria la fe en este Mesías manifestado, que estructura la Basileia de una forma nueva y universal».⁵²

III. Esquema del desarrollo narrativo de la trama propuesta

El *relato* interpretativo que presenta a Jesús en constante itinerancia hacia Jerusalén, a partir del *ἐπορεύετο* programático de Lc 4,30, tiene como objetivo presentar teológicamente al lector cómo el reino de Dios y la persona de Jesús conviven, se explicitan y dan cumplimiento recíprocamente, de forma que no puede hablarse de reino de Dios sin Cristo, ni de Cristo sin *basileia* (esta identificación narrativa entre mensaje y mensajero es la razón para que Juan Bautista no anuncie el reino, porque no es el reino: Lc 3,3 dif Mt 3,2).⁵³

51. A. DEL AGUA, «El cumplimiento del Reino de Dios en la misión de Jesús: Programa del Evangelio de Lucas (Lc 4,14-44)», *EstBib* (1979-80) 269-293. 285.

52. *Ibid.*, 286.

53. Tras este planteamiento general se encuentra nuestra amplia investigación sobre la *basileia* en Lc-Hch. Los artículos citados forman parte de la misma. Esperamos publicarla completa. Entre la bibliografía cabe destacar: M. VÖLKEL, «Zur Deutung des “Reiches Gottes”

El proceso esclarecedor de la mesianidad de Jesús en la Pascua y su consiguiente significado salvífico es proceso constitutivo y condición de cumplimiento del reino, que ahora pide del creyente la conversión, el testimonio y la misión. De ahí que el desarrollo narrativo de la noción de reino de Dios venga a constituir un cuerpo orgánico, cuya expresión precisa de un marco para su completa realización. A este respecto, desempeña una función importante la subida a Jerusalén (Lc 9,51-19,27), cuya teleología está dominada por el establecimiento del reino de Dios (Lc 19,11-38),⁵⁴ independientemente de que se acepte o no la hipótesis deuteronomística⁵⁵ como patrón narrativo de su estructura formal. No puede hablarse, pues, sólo de la realeza de Jesús, como si ésta fuera un hecho aislado y desvinculado del marco general de la historia de la salvación. Por ello, el relato se encarga de dejar claro que «lo referente a Jesús» (Lc 24,27) se identifica con «lo referente al reino de Dios» (Hch 1,3; cf. 28,23.31, donde reino y Jesús están en paralelismo). Consecuentemente, ser testigo de Jesús (Lc 24,48; Hch 1,8) equivale a dar testimonio del reino de Dios (Hch 28,23). Al cumplimiento del reino de Dios en la Pascua de Jesús (cristología) le corresponde, desde el conjunto del relato, una nueva fase narrativa, la del encargo de la misión universal «hasta los confines de la tierra» (Hch 1,8 en términos procedentes de Is 49,6 LXX; cf. Hch 13,47) y su cumplimiento en la escena que da conclusión al relato con la llegada de la palabra a Roma (Hch 28,23.31). De la mano de la evangelización del reino, por tanto, Lucas expresa o explícita narrativamente en la cristología y en la eclesiología las dimensiones soteriológica y escatológica peculiares del cristianismo.

Considerando el relato desde el punto de vista del narrador, el lector descubre la razón de por qué Lucas ha experimentado la necesidad de trasponer la *basileia* en la terminología kerigmática (Lc 4,43; 8,1; 16,16...). En efecto, es en el kerigma cristológico donde están implicados tanto la pasión(-resurrección) como el cumplimiento. Y este último en sus dos

bei Lukas», ZNW 65 (1974) 57-70; A. WEISER, «"Reich Gottes" in der Apostelgeschichte», en C. BUSSMANN y W. RADL (eds.), *Der Treue Gottes trauen* (FS G. Schneider; Freiburg 1991) 127-135; M. WOLTER, «Reich Gottes bei Lukas», NTS 41 (1995) 541-563.

54. A. DEL AGUA, «Derás cristológico en el relato lucano de la entrada de Jesús en Jerusalén: Lc 19,28-40», en A. VARGAS-MACHUCA y G. RUIZ (eds.), *Palabra y Vida. Homenaje a J. Alonso Díaz en su 70 cumpleaños* (Madrid 1984) 177-188.

55. La bibliografía tanto a favor como en contra de la hipótesis del Deuteronomio en la sección central del evangelio de Lucas se encuentra reunida en C.A. EVANS, «Luke 16,1-18 and the Deuteronomy Hypothesis», en C.A. EVANS y J.A. SANDERS, *Luke and Scripture. The Function of Sacred Tradition in Luke-Acts, o. c.*, 121-139, nn. 2 y 3. Entre los autores que no se unen a dicha hipótesis hay que añadir a H. SCHÜRMAN, *Das Lukasevangelium. 2. Teil / Erste Folge* (HThKNT III 2/1; Freiburg - Basel - Wien 1993). «Von einem "christlichen Deuteronomium" sollte man nicht reden» (10 n. 54).

fases: promesa-cumplimiento (Lc) y encargo-cumplimiento (Hch). El proyecto narrativo de Lucas ha rendido un servicio inestimable a la Iglesia de su tiempo y, con ello, a la de todos los tiempos, haciendo el paso de un concepto de *basileia* demasiado ligado al *éschaton*, entendido éste en exclusiva a base de su componente cronológico, a un concepto eminentemente histórico-salvífico que se despliega dinámicamente desde la presencia histórica de Jesús hasta el tiempo de la restauración universal fijado por el Padre (Hch 3,19-21; cf. Lc 21,29-31).

A través de la pasiva divina ἀπεστάλην (Lc 4,43) y de la expresión lucana del plan divino δεῖ, el narrador invita al lector a considerar la misión de Jesús, vista en su conjunto desde Dios, como instauración de la *basileia*. Es, pues, el reino lo que tematiza para el narrador la misión de Jesús. Éste es su punto de vista narrativo: contar a Jesucristo como αὐτοβασίλεια.⁵⁶

Conclusión

La intención del estudio precedente, que tiene carácter de ensayo exegético (*análisis narrativo*), con vistas a un estudio narrativo completo de Lc-Hch, es tomar parte en el actual debate exegético en torno a la doble obra lucana como relato, en el marco más amplio del estudio narrativo de los Evangelios y del libro de los Hechos de los Apóstoles.

La llamada «crítica del relato» (*Narrative Criticism*), aunque ha impulsado el estudio de los evangelios como relato, muestra excesiva «dependencia de los estudios de la literatura de ficción».⁵⁷ No ha respondido, pues, plenamente a lo que piden los textos de los Evangelios, porque «el texto rige al método y no viceversa».⁵⁸ El análisis narrativo de los Evangelios pide situarlos en la tradición narrativa bíblica y en el medio intelectual del primitivo judaísmo en que surgen.

Asumida la distinción entre dimensión literaria y dimensión hermenéutica del relato, apelando tanto a la literatura exegética sobre la obra lucana como al proceder de los narratólogos, que separan cuidadosamente lo literario para centrarse en lo semántico, hemos dedicado nuestra aportación al análisis narrativo de Lc-Hch en su dimensión hermenéutica, sin que ello suponga mengua alguna en nuestro reconocimiento de los

56. ORÍGENES, *Comm. in Mt.* 14,7.

57. J.L. SKA, «La "nouvelle critique" et l'exégèse anglo-saxonne», *RechSR* 80 (1992) 29-53; trad. y síntesis: «La "nueva crítica" y la exégesis anglosajona», *Selecciones de Teología* 34 (1995) 273-284. 280.

58. *Ibid.*, 284.

estudios que se centran en la técnica o estilo literario de la *mimesis* (Plümacher, Brodie, etc.).

La forma narrativa en que Lucas actualiza sus fuentes y, particularmente, el recurso propio tanto a las tradiciones exegéticas como al texto del AT (LXX) sitúan su relato, desde el punto de vista hermenéutico, en el ambiente y mentalidad que los escritores cristianos del NT heredaron de la tradición narrativa bíblica y judía antiguas, es decir, el mundo del derás en su dimensión de pensamiento narrativo (la forma narrativa de pensamiento).⁵⁹

Supuesta la familiaridad de los evangelistas con la práctica del relato derásico, creemos que la categoría derásica que mejor define el relato lucano es la de «relato recontado» o «reescrito», ambientado en el clima de la herencia narrativa cristiana del AT y del judaísmo antiguo. La categoría de «Biblia reescrita», propuesta por J.A. Sanders y C.A. Evans⁶⁰ —como re-aplicación de la Escritura a las nuevas circunstancias de las comunidades en el judaísmo antiguo—,⁶¹ aunque responda al hecho de una verdadera reescritura lucana de fuentes escritas (Mc y Q), suscitará más reticencias entre los narratólogos de Lucas que la de relato derásico recontado. Por ello, y dado que la actividad de reescribir y recontar es ya un fenómeno claramente intrabíblico, creemos que es en este amplio marco de la tradición del AT donde hay que entender la *índole derásica del relato* en Lc-Hch.

Por todo ello salimos al paso de una corriente exegética que acostumbra a filtrar lo hermenéutico para, quedándose con lo puramente literario, hacerse reticente a hablar de derás en Lc-Hch. Es la postura de quienes entienden la presencia de la técnica retórica o estilo de la *mimesis* en Lc-Hch como algo incompatible con la noción de derás que cultivamos. Al contrario, si por derás se entienden *principios, procedimientos y reglas* de

59. Cf. A. DEL AGUA, «El mundo del midrás/derás. Estudios recientes», *EstBib* 50 (1992) 319-334. Como síntesis recientes en torno a la exégesis derásica en el NT: E.E. ELLIS, «Biblical Interpretation in the New Testament Church», en M.J. MULDER y H. SYSLING (eds.), *Mikra. Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity* (CRJNT II/1, Assen/Maastricht - Minneapolis 1990) 691-725; R. TREVIJANO, *Orígenes del cristianismo. El trasfondo judío del cristianismo primitivo* (Salamanca 1995) 181-210.

60. A propósito de la categoría «Biblia reescrita», C.A. EVANS ha prometido un nuevo estudio que intuimos lleno de interés: «Luke and the Rewritten Bible: Aspects of Lucan Hagiography», en J.H. CHARLESWORTH y C.A. EVANS (eds.), *The Pseudepigrapha and Biblical Interpretation* (JSPSup; Sheffield: JSOT).

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

interpretación (de la Biblia),⁶² creemos que Lucas practica efectivamente el derás, unas veces con técnicas heredadas por los cristianos de la tradición judía (p. e., el *pésher*) y otras haciendo uso de las técnicas helenísticas (p. e., *mímesis*); pero, en todo caso, en el marco de los *principios* de la mentalidad hermenéutica derásica. Las técnicas se multiplican en la época del judaísmo helenístico con la incorporación de términos exegéticos comunes con el helenismo.⁶³ Así, Lc 7,11-17 (la resurrección de Naán), *imitando* el pasaje de 1 Re 17,17-24, pretende ofrecer el carácter profético del ministerio de Jesús comparándolo con el del gran profeta Elías, aunque sin identificarlo expresamente por medio de una cita. Es, pues, la *tipología* de Elías la que sirve a la presentación teológica de Jesús como profeta.⁶⁴ No debería olvidarse que el medio intelectual del judaísmo helenístico propiciaba la correspondencia entre técnicas narrativas derásicas y técnicas de la tradición griega clásica y helenística.

Por ello hay que decir que, aunque Lucas —como el resto de los evangelistas— asumiera las categorías literarias del arte de la retórica, no recurre nunca a una argumentación de tipo lógico ni está interesado por el arte antiguo de la argumentación. Las premisas bíblicas lucanas son siempre alógicas (basadas sobre la Escritura, que contiene una revelación personal), y son más bien los desarrollos que explicitan estas premisas los que reciben ocasionalmente en él una forma lógica.⁶⁵

Finalmente, debemos afirmar con toda claridad que la cuestión de los influjos intelectuales en la obra de Lucas no es cosa de preguntar por la cantidad (cuál de ellos es cuantitativamente mayor), sino por la *especificidad* de cada uno de ellos. La afinidad de estilo y técnicas narrativas lucanas con las del mundo helenístico afecta a la inculturación *literaria* del relato; en cambio, el gran conocimiento de las tradiciones bíblicas —narra-

62. A. DEL AGUA, *El método midrásico y la exégesis del Nuevo Testamento*, 49-59.

63. El argumento más fuerte en favor de una influencia terminológica y formal del helenismo en la exégesis judía fue expuesto por D. DAUBE, «Rabbinic Methods of Interpretation and Hellenistic Rhetoric», *HUCA* 22 (1949) 239-265. Para la correspondencia entre técnicas judías y helenísticas, cf. S. LIEBERMAN, *Hellenism in Jewish Palestine. Studies in the literary transmission beliefs and manners of Palestine in the I century B.C.E.-IV century C.E.* (New York 1950) 47-82.

64. Cf. D.L. BOCK, «Elijah and Elisha», en J.B. GREEN, S. MCKNIGHT, I.H. MARSHALL (eds.), *Dictionary of Jesus and the Gospels* (Downers Grove - Leicester 1992) 203-205. 205, bibliografía en 206.

65. Cf. J. ZUMSTEIN, «Analyse narrative, critique rhétorique et exégèse Johannique», en P. BÜHLER y J.F. HABERMACHER (eds.), *La Narration. Quand le récit devient communication* (Labor et Fides, Genève 1988) 37-56. 51. Además, el artículo ya citado de W.S. KURZ, «Hellenistic Rhetoric in the Christological Proof of Luke-Acts», *CBQ* 42 (1980) 171-195.

tivas y exegéticas— que muestra el autor, así como su maestría en el arte de reaplicarlas y actualizarlas al presente de la comunidad cristiana, comprende su mundo intelectual *hermenéutico* y *teológico*. La síntesis entre los nuevos elementos culturales del helenismo y la fe en Jesucristo «según las Escrituras» es lo que constituye la originalidad del relato derásico lucano.