

**CB
75**

Daniel Marguerat

Parábola



EDITORIAL VERBO DIVINO
Avda. de Pamplona, 41
31200 ESTELLA (Navarra) - España
1992

LAS PARABÜLAS -unas cuarenta- ocupan un lugar considerable en los evangelios sinópticos. Siempre han cautivado la atención de los oyentes, hasta tal punto -entre otras cosas- que en las lenguas romances el término *palabra* (parole, parola) viene de *parabolé*.

Fáciles de comprender en apariencia, las parábolas parecen adaptarse muy bien a un público popular; sin embargo, contienen un enigma que hace necesario un intérprete para entenderlas. Digamos también que la multitud de trabajos que se han hecho sobre el tema no siempre ha clarificado la cuestión: ¡qué distinciones tan sutiles, que hay que respetar, entre la comparación, la metáfora, la alegoría!

No podíamos encontrar un guía mejor que el pastor Daniel Marguerat, profesor de la universidad de Lausana. Especialista en el primer evangelio (véase su tesis sobre *Le Jugement dans l'Évangile de Matthieu*), D. Marguerat no se encierra en su despacho de trabajo. Con otros colegas, participa activamente en la formación bíblica de la Suiza romanche. Este cuaderno sobre la parábola manifiesta esta doble cualidad: a los exégetas no les costará mucho encontrar subyacente la amplitud de su información; los lectores ordinarios se sentirán ganados por la agilidad y el atractivo de la exposición que, con unos cuantos ejemplos bien escogidos, permite resolver las cuestiones, casi sin asustarse por las dificultades de la empresa.

Para aprovecharse bien de este cuaderno, será interesante consultar el suplemento de Documentos en torno a la Biblia, n. 12, dedicado a las *Parábolas rabínicas* (de Dominique de la Maissonneuve), al que D. Marguerat remite en varias ocasiones. Se verá mejor entonces cómo las parábolas del evangelio se arraigan en el terreno de la tradición judía, y al mismo tiempo cómo se apartan de ella, ya que llevan el cuño de ese narrador eminente que las compuso, siendo él mismo «Parábola de Dios».

y ahora no puedo menos de invitaros a un fructuoso viaje, bajo la dirección de un guía tan competente.

E. Cothenet

Invitación al viaje

Parábola. ¿Qué es lo que tienen esas historias tan sencillas para dar que hablar de ellas después de veinte siglos? Porque todavía siguen hablando; y en nuestra lengua, el término «palabra» viene de parábola. De todas las formas del discurso de Jesús, es ésta la que ha conseguido mayores éxitos.

La parábola es simple, eterna, evidente. Pero una mirada insistente la hace parecer compleja, contingente y abierta a múltiples sentidos. Las dos miradas son verdaderas: la parábola se entrega inmediatamente y sigue impresionando hoy al lector con el mismo vigor de antaño; al mismo tiempo, la parábola va irremediabilmente ligada a la Palestina de los años 30, reproduciendo su atmósfera y su vida cotidiana.

El viaje al que os invita este cuaderno tiene la finalidad de situar las parábolas en el diálogo vivo entre Jesús y sus interlocutores, en donde nacieron, y al mismo tiempo mostrar cuáles son los resortes que dan a la imagen que presentan una fuerza todavía intacta en nuestros días.

La primera parte atiende a la forma del lenguaje: *Jesús, narrador de imágenes*. Esta forma de lenguaje oculto, que habla de Dios sin mencionarlo, la ha sacado Jesús de los rabinos de su tiempo; su aparente claridad es una trampa, ya que dice tanto como oculta (p. 8-12). ¿Cómo definir la parábola? Es o comparación o metáfora; se apoya en la evidencia o sorprende por su extravagancia (p. 12-16). La parábola es un relato: su construcción minuciosa obedece a un verdadero arte de narrar, cuyas reglas se pueden establecer (p. 17-20). Desde su origen, se la ha reconocido como una palabra abierta a una realidad que ha de decirse; pero ¿cómo llegar a ese «otro sitio» al que se invita al lector? Veinte siglos de lectura de la parábola han explorado caminos diversos (p. 21-26).

La segunda parte sitúa la parábola en el *juego de la*

comunicación. Se comprueba aquí que la parábola, lejos de ser una historia para distraer, participa de un juego muy serio: mantener una comunicación a punto de perderse. Un relato de Lucas permite reconstruir la forma como Jesús, por una especie de descentración, utiliza la parábola para salvaguardar el diálogo con sus interlocutores (p. 27-30). Así la parábola se inscribe en una trama relacional, y en esa trama es donde ocupa su lugar la llamada que encierra (p. 30-32). Su poder reside también en su capacidad de movilizar la fuerza persuasiva de la experiencia (p. 33-36). Pero sucede que en el interior mismo del relato se incrusta un diálogo en el que se refleja, como en un eco, el intercambio de Jesús con sus interlocutores (p. 37-40).

La tercera parte está consagrada a las *parábolas del reino*. Las que suelen llamarse parábolas del crecimiento señalan con fuerza la promesa de esplendor ligada a los comienzos humildes (p. 41-45). Pero el reino asoma también a través de parábolas «extravagantes», que hacen surgir lo insólito en el marco cotidiano de la gente e incitan al lector a un cambio de perspectiva sobre su realidad (p. 45-52). Otras invitan a la vigilancia: el reino de Dios llegará imprevisible, desconcertante, y su venida derribará las certezas más sólidas (p. 52-53).

La cuarta parte traza el camino que lleva *de Jesús a los evangelios*. Un camino de cambio y de novedad, en donde la parábola se emancipa y se gana un público nuevo (p. 54-57). Sin embargo, en ese camino en que se afirma su poder creativo, la parábola conoce un destino variable según los evangelios (p. 57-61). Se la sigue reconociendo, sin embargo, como una forma irreductible de comunicación del evangelio, cuyo autor, Jesús, fue reconocido progresivamente por los primeros cristianos como «la parábola de Dios» (p. 61-63).

JESUS, NARRADOR DE IMAGENES

Rabí Eliezer, un maestro de finales del siglo 1, enseñaba que había que convertirse un día antes de morir. Sus discípulos le replicaron que el hombre ignora el día de su muerte. El rabino respondió: «Entonces, con mayor razón, que se convierta hoy, ya que quizás morirá mañana; y así pasará todos los días de su vida en el arrepentimiento. Salomón lo dijo también así en su sabiduría: 'Que tus vestidos estén siempre blancos' (Ecl 9, 8)>>».

V Rabí Eliezer prosiguió citando a un gran maestro del judaísmo, Vojanan ben Zakkay, contemporáneo de los evangelistas (vivió la destrucción del templo de Jerusalén en el año 70):

«Parábola de un rey que invitó a sus servidores a un banquete, pero sin fijarles el tiempo. Los que de entre ellos eran prudentes se prepararon y se sentaron a la puerta de la casa del rey diciendo: ¿Acaso falta algo en la casa del rey? Los que de entre ellos eran insensatos se fueron a trabajar diciendo: ¿Acaso hay un banquete sin ajetreo? De pronto el rey hizo venir a sus sirvientes. Los prudentes se presentaron ante él preparados; y los insensatos tal como estaban, sucios. El rey se alegró al ver a los prudentes y se enfadó al ver a los insensatos. Dijo: Los que están preparados para el banquete, que se sienten, coman y beban. Los que no están preparados para el banquete, que se queden de pie mirando» (*Sabbat 153a*).

Esta parábola no es de Jesús. Pero podría serlo. El parentesco con la parábola de la invitación al banquete se percibe con toda claridad (Lc 14, 16-24; Mt 22,2-14). Los protagonistas son los mismos: un rey y sus invitados, figura de la relación Dios-hombres; Vojanan insiste en ello

haciendo de los huéspedes servidores del rey. El mismo cuadro ambiental: las invitaciones al estilo de oriente y su ceremonial. El mismo efecto de sorpresa, que Vojanan sitúa en la indeterminación de la hora del banquete, mientras que Jesús lo fija en el rechazo de todos los invitados. Desde el punto de vista del sentido, está claro que los espíritus son diversos: mientras que la parábola del rabino apunta hacia la necesidad de la conversión, la de Jesús revela que el rechazo priva a los justos de la gracia. Pero en ambas partes la parábola intriga, la parábola crea sorpresas, la parábola hace reflexionar.

Un lenguaje prestado

Esta gran proximidad de dos parábolas no es un fenómeno único. Los parentescos se multiplican en una comparación de los evangelios con las parábolas transmitidas por el Talmud, esa monumental colección de la erudición judía a lo largo de los siglos. Se impone la conclusión: Jesús no fue el inventor de la parábola. Esta forma de lenguaje fue un rasgo distintivo y abundante de su predicación; pero no la creó el Nazareno. La sacó de los maestros de su tiempo, que eran los escribas; en este punto, como en otros, Jesús se inscribe en su herencia.

Al mismo tiempo, si comparamos la parábola de Vojanan ben Zakkay y la parábola de Jesús, vemos que el mismo material narrativo, y por así decirlo el mismo esquema, pueden plegarse a teologías diferentes. El Dios de Vojanan despliega la vida del creyente bajo el horizonte de una conversión indispensable, mientras que el Dios de Jesús, con su ofrecimiento, provoca la ruina de los

LAS PARABOLAS DE LOS EVANGELIOS SINOPTICOS

| Parábolas de Marcos | Mc | Mt | Le |
|---|----------|----------|-----------|
| El remiendo de paño nuevo | 2,21 | 9, 16 | 5,36 |
| El vino nuevo | 2,22 | 9,17 | 5,37-39 |
| El sembrador | 4,3-9 | 13,3-9 | 8,5-8 |
| El grano de mostaza | 4,30-32 | 13,31-32 | 13, 18-19 |
| Los viñadores rebeldes | 12,1-11 | 21,33-44 | 20,9-18 |
| La higuera que anuncia el verano | 13,28-29 | 24,32-33 | 21, 29-31 |
| La semilla que germina sin que se sepa cómo | 4,26-29 | | |
| El portero | 13,34-36 | | |

Parábolas de la fuente de los logia (Mateo-Lucas)*

| | Mt | Le |
|--------------------------------|-----------|-----------|
| En camino hacia el juez | 5,25-26 | 12,58-59 |
| Las dos casas | 7,24-27 | 6,47-49 |
| Los niños en la plaza | 11, 16-19 | 7,31-35 |
| La vuelta del espíritu inmundo | 12,43-45 | 11,24-26 |
| La levadura | 13,33 | 13,20-21 |
| La oveja perdida | 18, 12-14 | 15,4-7 |
| La invitación al banquete | 22,2-14 | 14,16-24 |
| El ladrón | 24,43-44 | 12,39-40 |
| El hombre de confianza | 24,45-51 | 12,42-46 |
| Los talentos / las minas | 25, 14-30 | 19, 12-27 |

Parábolas de Mateo

| | Mt |
|---|----------|
| La cizaña en el campo | 13,24-30 |
| El tesoro oculto | 13,44 |
| La perla | 13,45-46 |
| La red | 13,47-50 |
| El deudor no compasivo | 18,23-35 |
| El salario igual | 20, 1-16 |
| El hijo que dice sí y el hijo que dice no | 21,28-32 |
| Las diez doncellas | 25, 1-13 |

Parábolas de Lucas

| | Le |
|-------------------------------|-----------|
| Los dos deudores | 7,41-43 |
| El samaritano | 10,30-37 |
| El amigo importuno | 11,5-8 |
| El rico y sus graneros | 12, 16-21 |
| Los criados vigilantes | 12,36-38 |
| La higuera estéril | 13,6-9 |
| La puerta cerrada | 13,24-30 |
| El primer sitio en la mesa | 14,8-11 |
| La construcción de la torre | 14,28-30 |
| El rey que marcha a la guerra | 14, 31-32 |
| La dracma perdida | 15,8-10 |
| El hijo perdido | 15, 11-32 |
| El administrador avisado | 16, 1-8 |
| El rico y Lázaro | 16, 19-31 |
| El siervo inútil | 17,7-10 |
| El juez y la viuda | 18,2-8 |
| El fariseo y el publicano | 18, 10-14 |

* La fuente de los logia (llamada también fuente Q, abreviatura del alemán *Quelle* = fuente) es un escrito hoy perdido; comprendía esencialmente algunas palabras de Jesús (o logia), recogidas con vistas a la enseñanza. Los investigadores proponen su utilización por Mateo y por Lucas, lo cual explicaría la abundancia del material común a estos dos evangelios y que falta en Marcos. Se constata la riqueza en parábolas de esta fuente, constituida en Palestina hacia los años 50.

justos y la acogida de unos huéspedes realmente inesperados. Se adivina ya que la parábola, bajo un aire anodino, da acceso al corazón mismo de la experiencia de Dios. Volveremos sobre ello.

De momento conviene que nos interroguemos por la parábola como forma de lenguaje. Jesús la heredó. Pero ¿cuál es su origen? ¿Dónde se la encuentra? Y sobre todo, ¿con qué finalidad la utilizó?

Parábola, lenguaje oculto

Lo mismo que los rabinos en Israel, Jesús fue un narrador cuyas historias intrigan, divertieron, crearon la sorpresa e hicieron reflexionar. Jesús mismo contó muchas historias, si hacemos caso a los evangelios sinópticos (Marcos, Mateo y Lucas); estos evangelios le atribuyen, en total, 43 parábolas diferentes. Y no se incluye en esta cifra la multitud de frases llenas de imágenes que esmaltan su discurso: «Nadie puede servir a dos señores» (Mt 6, 24). «La mies es abundante, pero los obreros pocos» (Lc 10, 2).

Marcos recoge las parábolas de Jesús en su c. 4 y al final del discurso apocalíptico (13, 28-37). Mateo las agrupa, según su costumbre; encontramos parábolas en sus c. 13; 21-22 Y 24-25. Lucas, que es el que tiene más tesoro parabólico, sitúa la mayor parte de las parábolas en la secuencia de la subida a Jerusalén (9, 51-19, 28).

Las parábolas del cuarto evangelio, fuertemente reelaboradas por la tradición joánica, conocen un destino propio. Si echamos una mirada, por ejemplo, sobre Jn 10, 1-18 («Yo soy el buen pastor»), vemos este estrecho entramado entre el lenguaje imaginado y el discurso cristológico que reina en su evangelio. Por eso dejaremos las parábolas de Juan fuera de este cuaderno.

Más de 40 parábolas es mucho, si se piensa además en todas las que se han perdido. Algunas de ellas nos las ha recogido el evangelio copto de Tomás, cuya redacción se remonta a la mitad del siglo II, pero que acoge tradiciones contemporáneas de los evangelios sinópticos. Al menos es lo que opinan muchos autores.

Las parábolas de los rabinos

Jesús utilizó la parábola como los rabinos de su tiempo. Desgraciadamente, no disponemos de ninguna parábola rabínica que sea contemporánea de Jesús. La *Misná*, que es la antología más antigua de la exégesis rabínica, acabada a finales del siglo II, no recoge ningún dicho parabólico anterior al año 70, excepto una comparación atribuida a Hillel (*Lev. Rabbá* 34,3). Las parábolas más antiguas referidas son de Yojanan ben Zakkay (acabamos de ver un ejemplo) y de su alumno Elazar ben Arak; la mayor parte de los parabolistas rabínicos data de los siglos posteriores.

Sin embargo, podemos apoyarnos en la estabilidad de la tradición judía y en la fiabilidad de la tradición oral, y pensar que la práctica parabólica atestiguada en la *Misná* refleja un uso antiguo; las pocas parábolas de finales del siglo I atestiguan realmente, desde el punto de vista de su forma y de su construcción, una etapa de elaboración intensa dentro de la tradición oral.

Pero si Jesús utiliza la parábola al estilo de los rabinos, lo hace considerablemente más que ellos. La comparación es impresionante. En su inmensidad, el Talmud comprende algunos centenares de parábolas; la frecuencia estadística es claramente más débil que en los evangelios. Se puede ciertamente suponer, como se ha hecho con Jesús, que los rabinos pronunciaron más parábolas que las que ha conservado el Talmud. De Rabí Meir (siglo II) se dice que sabía 300 parábolas de animales (*bSane-drin* 35a); pues bien, el Talmud apenas recoge 30.

Esto da qué pensar: la tradición judía retuvo la parábola como una forma de expresión de los rabinos, pero como una forma accesoria, en una enseñanza de natura-

leza esencialmente jurídica. La tradición cristiana, por su parte, la presenta como una práctica privilegiada de Jesús, cuyas huellas ha conservado con profusión. Jesús utilizó gustoso este vector de comunicación que es la parábola; se trata de saber por qué.

Un hecho indiscutible

De esta manera, los primeros cristianos guardaron la memoria de una rica actividad de narrador por parte del maestro de Nazaret. Por el contrario, no se les atribuye ninguna parábola a los apóstoles. En todo el Nuevo Testamento no hay más parábolas que las de Jesús. De aquí hemos de concluir que, a los ojos de los primeros cristianos, la parábola fue un rasgo específico del lenguaje del Maestro. Más aún: de la preocupación que tuvieron por preservar el mayor número de ellas, puede deducirse que vieron en la parábola una forma irreductible de transmisión del evangelio.

Por otro lado, es interesante constatar que, si los investigadores vacilan ante la atribución al Jesús histórico de numerosas palabras o de numerosos actos que le prestan los evangelios, nunca se le ha discutido su actividad de parabolista; según afirma J. Jeremias, las parábolas se consideran como un fragmento de la «roca primordial» sobre la que se edificó la tradición. Interrogar a las parábolas es sondear un elemento especialmente seguro, desde el punto de vista histórico, de la predicación de Jesús.

Hablar en imágenes

¿De dónde viene esta simpatía por la parábola que muestran los rabinos y sobre todo Jesús? En realidad, el uso de la parábola se inscribe en una corriente más vasta, que es la práctica del lenguaje imaginado. Las lenguas semíticas, y más ampliamente el discurso oriental, se complacen en hablar en imágenes. El hebreo no dice simplemente de Dios que es poderoso, sino que «hace morir y hace vivir, bajar a los infiernos y salir de allí» (1 Sm 2, 6). El Señor no liberó simplemente a su pueblo de Egipto, sino que «lo sacó de allí con mano fuerte y brazo tendido» (Ot 5, 15). El Dios creador «asienta los fundamentos de la tierra y cierra el mar con una

puerta» (Job 38, 4.8); su cariño es el de una madre que no puede olvidarse de su pequeño (Is 49, 15).

La lengua bíblica no retrocede ni ante la abundancia ni ante el atrevimiento de las imágenes, que captan la atención e impresionan de paso la imaginación del lector. Ilustran continuamente el discurso de Jesús: «Si la sal pierde su sabor, ¿con qué la salaréis?» (Mc 9, 50). «Mi yugo es llevadero y mi carga ligera» (Mt 11, 30).

El mashal

En hebreo, la frase imaginada se designa con el término *mashal*. Pero esta palabra genérica encierra toda una serie de acepciones. El mashal puede ser un proverbio: «Los padres comieron agraces y los hijos tuvieron dentera» (Ex 18, 2). Puede ser la sentencia de un sabio: «Labios embusteros encubren el odio, quien difunde calumnias es un insensato» (Prov 10, 18). El mashal puede ser también una adivinación o un enigma (Jue 14, 10-16). La parábola forma parte del mashal: «Rabí Jacob decía: este mundo puede compararse con el vestíbulo del mundo futuro; prepárate en el vestíbulo, para poder entrar en el interior del palacio» (*Pirqé Abot* 4, 16). Finalmente, también la alegoría puede calificarse con este término (Is 5, 1-7; Ez 17, 3-24).

En resumen, el mashal comprende una variedad de formas literarias, que tienen en común el hecho de expresar una verdad a través de una imagen, recurriendo de ordinario al estilo cadencioso o rítmico de la poesía hebrea (antítesis, paralelismo de los miembros, aliteración, etc.). Pero no hay que engañarse: el mashal es más que una figura estilística; no es solamente un adorno lingüístico, que basta colocar entre los efectos estéticos. El mashal está revestido de una función muy concreta. ¿Cuál?

Una mecha que no vale más que un céntimo

Unas palabras del *Cántico Rabbá* lo explican de una forma muy bonita:

«Nuestros maestros dijeron: que el mashal no sea una cosa insignificante a tus ojos, ya que gracias a él el hombre puede comprender las palabras de la Torá. Parábola de un

rey que, en su casa, perdió una moneda de oro o una piedra preciosa. ¿No la busca con una mecha que no vale más que un céntimo? Así el mashal tampoco ha de ser una cosa insignificante a tus ojos, ya que gracias a él se pueden penetrar las palabras de la Torá» (1, 7-8).

Bonita ilustración, que consiste en utilizar el procedimiento del mashal para explicar lo que es: es como una mecha cuyo resplandor hace encontrar maravillas. La comparación que utiliza recuerda una de las posibles etimologías del término *mashal*, cuya raíz podría tener el sentido de *semejante, la mitad de una cosa*. El mashal sería originalmente una comparación. Según otra etimología, tendría parentesco con el *juicio pronunciado por un sabio*. Sea de ello lo que fuere, el mashal se perfila como un verdadero procedimiento de enseñanza, que los rabinos introducen en su designio de poner la Torá al alcance de todos. En su simplicidad, y puesto que saca sus imágenes de la vida común de la gente, el mashal habla a todos.

Comentar la ley

Se comprenderá entonces cuál es el contexto en el que ocupa su sitio el mashal rabínico: el comentario de la ley. Aunque procede de los proverbios de la sabiduría de las naciones, su función regular es aquí apoyar la exégesis de los rabinos. Los eruditos judíos del Talmud suponen que en el siglo I el mashal no era necesariamente congénito a la interpretación de la Torá; su vinculación sistemática a una cita de la Escritura sería un hecho tardío de tradición. Esta hipótesis quizás sea correcta, aunque no se puede negar la atracción que tiene hacia la órbita de la Torá.

La parábola de los rabinos «se basa en la Torá que enseña que el hombre es para Dios, y conduce a la Torá indicando el camino que hay que seguir para vivir como criatura de Dios» (*D. de la Maisonneuve*). Es palpable la diferencia de lo que ocurre con Jesús. Jamás los primeros cristianos pusieron ninguna de sus parábolas en relación con una cita de la Escritura; por tanto, tampoco lo hizo Jesús.

Dentro de un uso común de la parábola entre los rabinos y Jesús, habíamos advertido una primera singularidad del hombre de Nazaret: su recurso más frecuente a este modo de discurso. Acabamos de señalar una **según-**

da diferencia: Jesús no integra la parábola en el comentario de la ley. La arranca del marco del debate escolar para convertirla en un medio de comunicación popular. Pero hay que pensar sin duda que la integración de la parábola en la disputa exegética era menos marcada, en tiempos de Jesús, que lo que será más tarde en la tradición rabínica.

La parábola des-pista

En el griego de los evangelios, mashal se dice *parabolé*. Pues bien, el verbo de *donde* está sacado este término, *para-bailó*, puede tener en griego un gran número de significados: *pasar de largo, confiar a uno, arrojar fuera del camino, poner allado de*. La *parabolé* es una comparación, pero puede ser también un encuentro, un choque (en la batalla), una proyección (de los rayos del sol)... En este amplio espacio de sentido se encuentra la idea de comparación, que se percibe en una de las etimologías de *mashal*: la parábola «echa al lado de», pone ante la vista, organiza un encuentro, crea un choc de lenguaje. La parábola «des-pista».

Así, pues, la *parabolé* se ofrece en el evangelio como una palabra figurativa cuyo sentido hay que buscar más allá de ella misma. Se señala como un discurso cuyo alcance supera el sentido inmediatamente perceptible. La parábola es por excelencia un lenguaje que dice más de lo que dice. No tiene su fin en sí misma, ni se agota en el gusto de contar. Su mismo nombre inscribe en ella un poder de sugestión: suscitar, más allá de sí misma, una verdad que es misterio.

El lector de Me 4 presente muy bien, por ejemplo, que la parábola del sembrador intenta ofrecer algo distinto de un curso de agricultura palestina; remite a un sentido ulterior, en la tensión que marca la serie de fracasos de la siembra y el éxito fabuloso del grano que cae en tierra buena (4, 8): el rendimiento del treinta, del sesenta y hasta del ciento por uno es un éxito extraordinario, que viene a subrayar la gradación de las cifras. Pero ¿a qué hay que aplicar este contraste impresionante? ¿Qué realidad nos quiere hacer ver? No se nos da la clave. Al contrario, al final del texto, se pone en alerta al lector: «El que tenga oídos para oír, que oiga» (4, 9). Hay una verdad que oír, pero para abrirse a ella el oyente tiene que afinar el oído.

PARABOLAS POR TODAS PARTES

La fábula de Yotán

Una vez fueron los árboles a elegirse rey, y dijeron al olivo: -Sé nuestro rey. Pero dijo el olivo: -¿Y voy a dejar mi aceite, con el que engordan dioses y hombres, para ir a mecarme sobre los árboles? Entonces dijeron a la higuera: -Ven a ser nuestro rey. Pero dijo la higuera: -¿Y voy a dejar mi dulce fruto sabroso para ir a mecarme sobre los árboles? Entonces dijeron a la vid: -Ven a ser nuestro rey. Pero dijo la vid: -¿Y voy a dejar mi mosto, que alegra a dioses y hombres, para ir a mecarme sobre los árboles? Entonces dijeron todos a la zarza: -Ven a ser nuestro rey. Y les dijo la zarza: Si de veras queréis ungirme rey vuestro, venid a cobijaros bajo mi sombra, y si no, salga fuego de la zarza y devore a los cedros del Líbano.

lue 9, S-15. Esta fábula, donde se critica la institución monárquica, se aplica en el texto que sigue al acceso sangriento de Abimelec a la realeza.

Una parábola del evangelio de Tomás

Jesús dijo: -El reino del Padre se parece a una mujer que llevaba un cántaro lleno de harina y que recorrió un largo camino. El asa del cántaro se rompió, y la harina se derramó detrás de ella por el camino. Ella no lo sabía, ignoró el accidente. Al llegar a su casa, dejó la vasija en tierra; y la encontró vacía.

Desconocida en los evangelios canónicos, esta parábola (*logion* 97) pone en guardia contra la falta de atención a los signos de los tiempos, que supone la pérdida del conocimiento de la salvación.

Una parábola de Epicteto

Uno de sus discípulos que parecía inclinarse hacia la profesión de cínico, le preguntó: -¿Qué clase de hombre ha de ser el cínico y cómo hay que concebir esta profesión? Epicteto le respondió: -Examinaremos la cosa despacio, pero todo lo que puedo decirte es que el que emprende, sin la ayuda de Dios, un asunto tan importante, incurre en la cólera divina y no quiere más que cubrirse de vergüenza a los ojos de todos. Porque nadie entra en una casa bien ordenada diciéndose: «Es preciso que yo la administre». Entonces, cuando llega el amo y le ve dando órdenes con insolencia, lo manda fuera y le da una severa corrección. Lo mismo pasa con esta gran ciudad (*o sea, el mundo*), porque también aquí hay un amo que da en la casa órdenes a todos los seres en particular.

El griego Epicteto, filósofo estoico-cínico del siglo I de nuestra era, prosigue indicando cómo el «amo» determina su función a los astros y a los seres vivos (*Coloquios*, III, 22, 1-4).

Una parábola rabínica

Decía R. Meir: -¿Qué es lo que se enseña en ese texto: «Un colgado es una maldición para Dios» (Dt 21, 23)? Es lo que ocurrió con dos hermanos gemelos totalmente semejantes. Uno era rey del mundo entero, mientras que el otro se dedicaba al bandidaje. Al cabo de cierto tiempo, el que se entregaba al bandidaje fue detenido y crucificado. Los que pasaban por delante decían: -Se diría que el rey ha sido crucificado. Por eso mismo está escrito: «Un colgado es una maldición para Dios».

La comparación rabínica, como de ordinario, explica una frase de la Escritura (*Tosefta Sanedrín* IX, 7).

¡Adivina o muere!

Se ve que la parábola participa de una paradoja. Su primer sentido no encierra ningún problema, al menos para el oyente del siglo 1: un sembrador lanza su grano que no fructifica en **todas** partes, un padre tiene problemas con sus hijos, una mujer amasa el pan con levadura, un pastor pierde una oveja y la encuentra de nuevo lleno de gozo. El primer sentido es limpio; pero ¿qué hay que entender más allá de él?

La parábola coincide, en este aspecto, con un fenómeno más amplio. Tiene que ver con esas múltiples formas del lenguaje retorcido, del que la literatura antigua, y singularmente la literatura religiosa, nos ofrecen abundantes ejemplos: mitos, fábulas, enigmas y sueños. Pensemos en el sueño de Nabucodonosor, que los sabios del reino se ven obligados a descifrar bajo pena de muerte y que sólo Daniel consigue interpretar (Dn 2), o en el enigma de la esfinge con el que tiene que enfrentarse Edipo; la regla es la misma: «¡Adivina o muere!». La parábola invita a buscar, y la búsqueda de sentido a la que invita puede tener una importancia decisiva para el que se lanza a ello.

Guardémonos pues de reducir la parábola-mashal de la tradición bíblica al papel de auxiliar didáctico. En el Antiguo Testamento como entre los rabinos, en las visiones apocalípticas como en Jesús, la palabra-imagen encierra desde su nacimiento una parte de misterio. Intriga. Invita a buscar. No se entrega sin más ni más, sino que obliga a apartarse de la letra para llegar a un más allá que se limita a señalar. Se comprende por -qué la parábola

figura tanto en los métodos de convicción de la retórica greco-romana (influirá en la parábola judía) como en la propaganda de los predicadores estoicos que recorren las ciudades del imperio o en la leyenda de Suda.

Se comprende también por qué esta forma de discurso ha hecho fortuna en el lenguaje religioso. La predestinaban a ello dos razones. Por un lado, invita al interlocutor a un proceso de interrogación personal. Por otra parte, se basa en la conciencia de una imposibilidad de hablar de Dios en la inmediatez. En la línea de la fe de Israel, la palabra figurativa recibe su legitimidad de la incapacidad en que se encuentra el hombre para representarse a Dios.

Dios está más allá

En conclusión. La parábola-mashal procede de la gran tradición del lenguaje figurativo, del que no hay que tener muchas prisas por decir qué es lo que quiere explicar. Porque el lenguaje figurativo, a diferencia del discurso directo, revela y vela al mismo tiempo. La parábola es una forma de discurso oculto. Se la puede definir como una forma indirecta de hablar de Dios, a fin de interpelar al hombre. Por su carácter retorcido, en cierto modo enigmático, da testimonio de un Dios que elude a los que quisieran capturarlo por el lenguaje. A Dios sólo se le puede encontrar en ese más allá adonde conduce la búsqueda arriesgada del sentido de la palabra imaginada.

En esta etapa de nuestra exposición se plantean dos preguntas: ¿con qué signos se identifica una parábola?, ¿cómo puede un simple relato producir un sentido oculto? Las abordaremos a continuación.

La parábola es un relato

En medio de esa afluencia de palabras imaginadas que encierra el evangelio, ¿cómo identificaremos una parábola? ¿Cuáles son sus rasgos característicos? Ocurre que los evangelistas han ido ofreciendo, a lo largo del texto, algunas señales de identificación a la atención del lector.

La señal más explícita es ésta: «Y les enseñaba mu-

chas cosas en parábolas» (Mc 4, 2). «Les propuso otra parábola» (Mt 13, 24). «Jesús dijo a los invitados una parábola, notando que los convidados escogían los primeros puestos» (Lc 14, 7). Estas noticias editoriales introducen en el relato evangélico un dicho que califican de parábola; en sentido estricto, introducen un relato dentro del relato, avisando al lector de que tendrá que descifrarlo. Encontramos estas noticias en seis ocasiones en

Marcos, en diez ocasiones en Mateo y en catorce ocasiones en Lucas. Esto significa que sólo una pequeña parte de las parábolas se anuncia en estos términos, encontrándonos entonces tanto con una frase lapidaria (Mc 7, 15) como con un relato desarrollado (Lc 19, 11-27).

Una fórmula introductoria

La segunda señal es la fórmula introductoria con que comienzan varias parábolas: «¿Con qué compararemos

entonces el reino de Dios o con qué parábola lo representaremos? Es como un grano de mostaza...», leemos en Mc 4, 30. Y para introducir la parábola de los niños en la plaza: «¿Con qué vaya comparar a los hombres de esta generación? ¿Con qué pueden compararse? Pueden compararse con unos niños sentados en la plaza...» (Lc 7, 31-32; Mt 11, 16). Estos giros interrogativos están calcados de las fórmulas rabínicas (véase el recuadro).

El lector de los evangelios recuerda seguramente la redacción, repetida como un estereotipo en Mateo y que también le gusta mucho al evangelio de Tomás: «El reino de los cielos puede (o podrá) compararse con...» (Mt 13, 24.31.33.44.45.47; 18, 23; 20, 1; 22, 2; 25, 1; cf. Lc 13, 18s.21). De forma análoga se introduce la parábola de las dos casas (Mt 7, 24.26; Lc 6, 48-49). A veces la introducción se reduce a un simple adverbio: *como, lo mismo que* (Mc 13, 34; Mt 25, 14); también aquí sirve de modelo una fórmula abreviada de los rabinos.

Pues bien, una observación atenta hace aparecer un hecho curioso: sólo una minoría de las parábolas tiene una cláusula introductoria. En total se cuentan catorce; y de estas catorce, siete son propias de la tradición de Mateo; es muy probable que el evangelista, que utiliza con predilección este tipo de aviso al lector, haya multiplicado la fórmula para dotar de ella a las parábolas procedentes de su tesoro tradicional. Así, pues, sólo un tercio de las parábolas se ve afectado por una introducción. La mayor parte de ellas empieza de pronto, sobre todo en Lucas: «un hombre tenía dos hijos» (Lc 15, 11); «un hombre bajaba de Jerusalén a Jericó» (Lc 10,30); «había en una ciudad un juez» (Lc 18, 2); «salió el sembrador a sembrar su semilla» (Mc 4, 3).

Tanto en la primera señal, que anuncia la parábola nombrándola, como en la segunda, que le añade una cláusula introductoria, se ve que estas designaciones iniciales no tocan más que a un fragmento de toda la masa de parábolas. Por consiguiente, hemos de recurrir a un criterio más operativo para establecer distinciones en la amplia corriente del lenguaje figurativo; este criterio será de orden formal.

LA INTRODUCCION DE LAS PARABOLAS

Como las parábolas judías, las de Jesús pueden ser introducidas de tres maneras:

1. *La parábola comienza de pronto*: «Un hombre plantó una viña...» (Mc 12, 1). Esta forma se encuentra sobre todo en Lucas (7, 41; 10, 30; 12, 16; 13,6; 14, 16; 15, 11; 16, 1.19; 18,2.10; 19, 12).

2. *La parábola tiene una introducción formal*: «¿Con qué compararemos entonces el reino de Dios, o con qué parábola lo representaremos? Es como un grano de mostaza...» (Mc 4, 30-31; cf. Lc 13, 20). Este giro es una copia de una fórmula rabínica: «Voy a decirte una parábola, dijo Rabí Aqiba a Rabí Pappos ben Yehudá: ¿Con qué puede compararse esto? Con un zorro...» (*Berakot* 61b). El reino no se compara con el objeto (el grano de mostaza o el zorro), sino con el acontecimiento que narra la parábola sobre él.

3. *La parábola es interrogativa*: «¿Quién de vosotros? ¿Qué hombre? ¿Acaso? ¿Qué os parece?». «Quién de vosotros, cuando quiere construir una torre...» (Lc 14, 28). Más rara entre los rabinos, la fórmula interrogativa obliga al lector a tomar posición.

Palabra-imagen y parábola

Se pueden distinguir dos grandes categorías dentro del lenguaje figurativo: por un lado la palabra-imagen, por otro la parábola. Por una parte y por otra, el discurso invita al lector mediante un recurso a la imagen; lo que diferencia a las dos es que la primera categoría pone la imagen, mientras que la segunda la despliega en un relato.

Lc 6, 41 es una palabra-imagen: «¿Por qué te fijas en la mota que tiene tu hermano en el ojo y no reparas en la viga que llevas en el tuyo?». Jesús juega con la oposición entre la paja y la viga, vista en su relación con el ojo en donde puede incrustarse una motita de paja, pero no **construye** ninguna historia con estos dos elementos.

Mc 2, 21 es una parábola: «Nadie le pone una pieza de paño sin estrenar a un manto pasado, porque el remiendo tira del manto -lo nuevo de lo viejo- y deja un roto peop». La imagen aquí se ha transformado en un relato. ¿Qué es un relato? Según las ciencias del lenguaje, el relato se define por la transformación que narra entre un estado inicial y un estado final; para que haya relato, es preciso que se produzca un cambio entre el comienzo y el fin. El narrador de Mc 2, 21 no se limita a constatar que nadie pone una pieza de paño nuevo sobre el paño viejo; saca las consecuencias de ese error: el desgarrón se hace mayor. Y con esta regla de prudencia en el obrar construye una historieta.

Proponemos que se reserve a esta segunda categoría el nombre de parábola. Se define formalmente por su carácter de relato o, si se prefiere, por el hecho de que, a diferencia de la palabra-imagen, aquí se despliega una intriga. La lista de las 43 parábolas de los evangelios sinópticos que figura en la página 7 utiliza esta definición y no recoge las palabras-imágenes.

Se habrá constatado que la distribución en las dos categorías no es necesariamente una cuestión de mayor o menor amplitud. La parábola del candil debajo del perol (Mc 4, 21) no es más breve que la parábola de la levadura (Lc 13, 21), que cuenta cómo una mujer toma un poco de levadura, la mete en la harina y hace que fermente la masa. Pero en este caso se ve a un personaje y una acción que se desarrolla en el tiempo; estos ingredientes son suficientes para componer un micro-relato.

Comparación y metáfora

Pero hay que afinar más aún esta primera división del lenguaje figurado en dos categorías. Para ello hay que plantearse la cuestión de su funcionamiento: ¿cómo opera el lenguaje imaginado para producir un sentido oculto? Hay que matizar bien la respuesta, ya que resulta que hay dos funcionamientos que pueden dirigir este proceso. La confrontación de dos palabras-imágenes hará ver la diferencia.

La primera: «Sed cautos como serpientes e ingenuos como palomas» (Mt 10, 16).

La segunda: «Vosotros sois la luz del mundo» (Mt 5, 14).

En el primer caso, la imagen funciona por comparación, tal como señala expresamente la partícula *como*. La relación no es de identidad, sino de semejanza. No se exhorta a los discípulos a hacerse serpientes o palomas, sino a mostrarse cautos como son las serpientes, e ingenuos como son las palomas. La comparación presupone una analogía entre los dos términos que reconocen a la vez el locutor y los destinatarios; en una cultura donde la serpiente no tuviera la fama de cauta, ni la paloma de ingenua, la semejanza se vendría abajo. Su fuerza de lenguaje la saca la comparación de la analogía reconocida entre los dos términos que relaciona, en este caso entre la cautela y la reputación de la serpiente, la ingenuidad y la fama de las palomas.

No ocurre lo mismo con la segunda palabra-imagen. Ha desaparecido la partícula comparativa: *vosotros sois* la luz del mundo. Todo ocurre como si los dos miembros de la comparación se hubieran proyectado para formar uno solo: la metáfora. Desde el punto de vista retórico, la metáfora es un giro de estilo (un tropo), que consiste en sustituir una palabra por otra, que procede de un campo de significación distinto, sin que se recurra a una fórmula comparativa. Aquí, un término que proviene de la física (la luz) se aplica a unos hombres; también se dice de una actriz que es una estrella o de un político que es un viejo zorro. Hay una diferencia entre el campo de realidad de donde se ha sacado la metáfora y la realidad a la que se aplica; el *quid* de la metáfora consiste precisamente en esta diferencia.

La metáfora choca

La relación de identidad que asienta la metáfora no está más que en el plano figurativo. En sentido estricto, los discípulos no son un fenómeno óptico, como tampoco la actriz es un cuerpo celestial; puede decirse que los discípulos *son* y al mismo tiempo *no son* una luz, que la actriz *es* y *no es* una estrella.

La metáfora no saca su fuerza de lenguaje, lo mismo que la comparación, de la evidencia de una analogía reconocida por todos. Al contrario, la metáfora impresiona por su efecto de sorpresa. La metáfora choca. Cuanto más inesperada es, más llama la atención. Por eso el filósofo Paul Ricoeur ha propuesto distinguir entre las metáforas «muertas», aclimatadas en el lenguaje corriente (decir de una mesa que tiene patas o de una planta que bebe agua) y la metáfora «viva». Esta es el resultado de una creación; es una innovación que lleva al lenguaje algo nuevo o, en cualquier caso, algo que no se había expresado hasta entonces.

Según la presencia o la ausencia de la partícula comparativa, las palabras-imágenes del evangelio pueden distribuirse en comparaciones o en metáforas. Entre las comparaciones: "Yo estoy en medio de vosotros *como* el que sirve" (Lc 22, 27); "Si tenéis fe *como* un grano de mostaza, diréis a esa montaña: Ven acá..." (Mt 17,20). Y entre las metáforas: «Cuidado con la levadura de los fariseos" (Mc 8, 15); "Yo soy el buen pastor» (Jn 10, 11).

Los relatos-parábolas

Si el grupo de palabras-imágenes se subdivide en dos categorías, ¿qué ocurre con los relatos-parábolas? ¿Se impone esta misma división interna entre ellas? La respuesta es afirmativa.

Algunas parábolas relatan un hecho de experiencia. Es lógico que un pastor se alegre de encontrar una oveja perdida de su rebaño, ya que es responsable de cada una de ellas ante su propietario (Lc 15, 4-7). O que un grano minúsculo de mostaza dé origen a una planta inmensa (Mc 4, 30-32). O que una pequeña cantidad de levadura haga fermentar toda una gran masa (Mt 13, 33). O también que la germinación del grano se haga ella sola sin

FUERZA DE LA METAFORA

«La metáfora es el poder más extraordinario de que dispone el hombre, pues roza la magia y es como un instrumento de creación que Dios habría dejado olvidado en sus criaturas».

J. Ortega y Gasset

«La metáfora que, según se cree, no expresa más que una comparación sin segundas intenciones, introduce de hecho una comunicación subterránea, un movimiento de simpatía (o de antipatía), que es su verdadera razón de ser. Porque, como comparación, es casi siempre una comparación inútil, ya que no aporta nada nuevo a la descripción. ¿Qué perdería un lugar con decir de él solamente que está «situado» en lo hondo del valle? La palabra 'agazapado' no nos da ninguna indicación suplementaria. En cambio, transporta al lector (siguiendo al autor) al alma supuesta del lugar: si yo acepto la palabra 'agazapado', no soy ya mero espectador, sino que me convierto yo mismo en ese lugar mientras dura la frase".

Alain Robbe-Grillet

que el campesino tenga que ver nada con eso (Mc 4, 26-29). Eso lo sabían todos los que rodeaban a Jesús.

Lo mismo que la comparación, estas parábolas citan un hecho conocido, un fenómeno corriente, una ley universal que tiene que ver con la sabiduría popular. Aquí el parabolista se apoya en la aceptación inmediata que está seguro de obtener de sus oyentes. En esta primera categoría, la parábola ha de considerarse como una comparación desarrollada; piensa encontrar en el oyente un asentimiento inmediato. Ocurre que una interrogación subraya la evidencia de este asentimiento requerido: «Si uno de vosotros quiere construir una torre, ¿no se sienta primero a calcular los gastos, a ver si tiene para terminarla?» (Lc 14,28).

Surge lo insólito

No ocurre lo mismo con una segunda categoría de relatos-parábolas, en donde la evidencia da lugar a lo insólito. La intriga se instala al principio sin sorpresa: todos los días el patrono va a contratar a los parados para que cuiden de la cosecha (Mt 20, 1-16); todos los días explota un conflicto entre un padre y sus hijos (Lc 15, 11-32); todos los días un propietario tiene problemas con sus colonos (Mc 12, 1-11). Pero de pronto, en vez del escenario clásico que pronostica el oyente, hay una iniciativa que rompe el desarrollo previsto: el padre, el patrono, el propietario hacen lo contrario de lo que se esperaba. La justicia pediría que los obreros de la última hora fueran pagados por una hora de trabajo solamente. El derecho exigiría que el hijo pródigo encontrase cerradas las puertas de la casa paterna. La prudencia aconsejaría que el propietario no enviase su hijo a los colonos rebeldes, después de haber visto maltratados a sus criados. Pero ocurre todo lo contrario.

Se comprende que, si la parábola del primer tipo tiene mucho que ver con la comparación, adhiriéndose como ella a la fuerza de la evidencia, la parábola del tipo «insólito» tiene que relacionarse con la metáfora. No se alimenta de la sabiduría de las naciones, sino que apunta hacia la «extravagancia». Lo mismo que la metáfora, intriga. Lo mismo que la metáfora, impresiona al lector con una diferencia; pero esta diferencia se da en el interior mismo del relato, mediante una intriga que comienza normalmente, pero que luego se sale del camino trillado. Esta parábola del segundo tipo no actúa como una comparación desarrollada; actúa como una metáfora prolongada en un relato.

Sugerencia de trabajo

Leer las parábolas de Lc 12, 42-46 Y de Mc 12, 1-11.

- Observar cómo se presenta la evidencia y cómo se presenta lo insólito en estos relatos.
- Describir el funcionamiento parabólico en cada uno de los relatos.

Cuatro grupos

Recapitemos en el cuadro de abajo los resultados del análisis, que nos ha llevado a repartir en 4 sub-grupos la masa de palabras-imágenes y de relatos-parábolas.

Se observará que, si la ausencia o la presencia de la partícula *como* basta para establecer la diferencia entre comparación y metáfora, no ocurre lo mismo en el caso de la parábola. La fórmula mateana «el reino de los cielos puede compararse» pone en escena tanto una parábola «evidente» -el tesoro oculto (Mt 13, 44)-, como una parábola «extravagante» -la invitación al banquete real (Mt 22,2-14). Esta ausencia de sistemática se desprende de un hecho que ya hemos señalado: la cláusula introductoria, rara en la parábola de Jesús, se multiplicó a lo largo de la tradición, sobre todo en el primer evangelio; de pronto, toda una serie de parábolas mateanas se encontró dotada de una introducción comparativa, sin que se hiciera la distinción entre un relato del tipo «comparación» y un relato del tipo «metáfora».

Dicho esto, tanto si obedecen al mecanismo de evidencia como si se hunden en la anomalía, las parábolas mantienen entre sí grandes afinidades, desde el punto de vista formal. De una a otra se observan rasgos comunes que afectan a la estructura de la acción, a la presentación de los personajes; en una palabra, hay una misma gestión del relato que prueba que las parábolas obedecen a un verdadero arte de contar.

| | | |
|-----------------|--|---|
| Parábola-imagen | comparación (con la partícula <i>como</i>) | metáfora (sin la partícula <i>como</i>) |
| Relato-parábola | parábola-comparación (evidencia, familiar) | parábola-metáfora (insólita, extravagante) |

El arte de contar

La parábola es sencilla. Mejor dicho: la parábola vive de su misma sencillez.

Esta sencillez participa de su poder persuasivo: el interlocutor se siente impresionado por una historia cuyo efecto no está filtrado por la complejidad. Esta misma sencillez ayuda a su memorización. Destinada al gran público, inscrita en un registro de comunicación popular, la parábola no cultiva ni la búsqueda estética, ni la muestra de erudición.

Pero que nadie se engañe con esta sencillez de sus medios: contar es todo un arte. Vista de cerca, la construcción de la parábola guarda cierto parentesco con las

miniaturas japonesas: cuanto menos se dice, más hay que pensar en la composición del tema. Hasta el rasgo más pequeño tiene su valor. La composición de las parábolas indica la actuación de una verdadera estrategia narrativa, según unas leyes que pueden observarse en otras producciones de la literatura popular: los cuentos y las leyendas, las fábulas, los acertijos, las adivinanzas.

Esopo y Jesús

Las constantes de la narración popular a las que obedece la parábola se verán mejor en una comparación.

Una fábula de Esopo

EL LEON, EL ASNO Y EL ZORRO

El león, el asno y el zorro formaron una sociedad y salieron a cazar. Tras una caza abundante, el león ordenó al asno que hiciera el reparto. El asno hizo tres partes iguales y le dijo al león que escogiera. El león indignado saltó sobre él y lo devoró. Luego ordenó al zorro que hiciera el reparto. El zorro lo puso todo en un lote, reservándose sólo algunas migajas; luego, rogó al león que escogiera. Este le preguntó quién le había enseñado a repartir así: «La desgracia del asno», le replicó.

Esta fábula muestra que uno aprende viendo la desgracia de su prójimo.

Fábula 209

Una parábola de Jesús

EL ADMINISTRADOR AVISPADO

Un hombre rico tenía un administrador, y le fueron con el cuento de que éste derrochaba sus bienes. Entonces le llamó y le dijo: -¿Qué es eso que oigo decir de ti? Dame cuenta de tu gestión, porque quedas despedido. El administrador se puso a echar cálculos: -¿Qué vaya hacer ahora que mi amo me quita el empleo? Para cavar no tengo fuerza; mendigar, me da vergüenza. Ya sé lo que vaya hacer para que, cuando me echen de la administración, haya quien me reciba en su casa. Fue llamando uno por uno a los deudores de su amo, y preguntó al primero: -¿Cuánto debes a mi amo? Aquél respondió: -Cien barriles de aceite. El le dijo: -Aquí está tu recibo: date prisa, siéntate y escribe «cincuenta». Luego preguntó a otro: -y tú, ¿cuánto le debes? Este contestó: -Cien fanegas de trigo. Le dijo: -Aquí está tu recibo: escribe «ochenta».

El amo felicitó a aquel administrador de lo injusto por la sagacidad con que había procedido, pues los que pertenecen a este mundo son más sagaces con su gente que los que pertenecen a la luz.

Lc 16, 1-8

Comparemos, pues, la parábola del administrador avisado (Lc 16, 1-8) con una fábula de Esopo: *El león, el asno y el zorro* (fábula 209). El texto está en el recuadro. Esopo es el padre semilegendario de la fábula; vivió en Delfos (Grecia) en el siglo VI a. C., quizás en tiempos de Pisístrato; a él apelan todos los fabulistas antiguos y clásicos: Fedro, Plutarco, La Fontaine y los demás.

La fábula de Esopo es un modelo de concisión: no sobra ni una sola palabra. La intriga se desarrolla en tres tiempos (acción - crisis - resolución); este guión ternario es típico de los micro-relatos. La acción consiste en la caza común y la acumulación del botín. La crisis la provoca el fracaso del asno en la cuestión del reparto. La decisión del zorro, en reacción a la crisis, conduce a la resolución. La dramática del relato, provocada por la muerte del asno, se resuelve en la respuesta del zorro hacia la que tiende todo el relato: «La desgracia del asno».

La parábola de Jesús obedece a la misma estructura. La acción: un administrador resulta sospechoso de despilfarro en la gestión de los bienes de su amo. La crisis: se ve obligado a rendir cuentas y a encontrar un nuevo medio de *existencia, distinto* de los trabajos pesados y de la mendicidad. Resolución: convoca a los deudores de su amo y les rebaja la cifra de Su deuda a fin de obtener su agradecimiento. Se alcanza la cima en la reacción del amo, que aprueba la resolución adoptada «por la sagacidad con que había procedido». Al final se anuncia una lección generalizante, que corresponde a la moraleja de la fábula de Esopo.

Breve, clara, creíble

Una comparación bien apoyada permite multiplicar las analogías formales entre la fábula y la parábola. En esto no hay nada extraño: el fabulista y el parabolista obedecen a un arte de contar, cuyas reglas se encargó de formalizar la retórica antigua. Quintiliano, el teórico de la retórica antigua, se apoya en Isócrates (siglo IV a. C.) para formular las tres virtudes de la narración: *brevitas, luciditas, credibilitas*- o sea, brevedad, claridad, credibilidad- (*Instit. Oratoriae*, IV, 2, 31). Sigamos con la comparación de la fábula y de la parábola con ayuda de estos tres criterios.

• **Brevedad**

En primer lugar, el relato debe ser breve. Ya lo hemos constatado.

La extraordinaria economía de medios que dan vida a la parábola significa que no se detiene en ningún detalle superfluo. Nada de florituras ni de ornamentos; ni siquiera la indicación de que el amo del administrador de Lc 16 oyó los rumores en ausencia de su empleado (por eso el lector no sabrá si la acusación es infundada), ni la de que el administrador convocó a los deudores «uno por uno» (de este modo, la rebaja desigual que se propone no provocará envidia entre ellos). Cada uno de los detalles tiene su sentido.

Pero, en cierto modo, la brevedad participa del carácter enigmático del relato. Si el parabolista se sirve de todo lo que dice, también juega con maestría con lo que no dice. En efecto, sucede que el lector se ve asociado al debate interior de un personaje; se entera de lo que el administrador se dice a sí mismo «haciendo sus cálculos» (Lc 16, 3), Y asiste al monólogo del hijo perdido (Lc 15, 17-19); comulga de su angustia. Pero lo ordinario es que el parabolista juegue hábilmente con el silencio.

No nos informa de por qué ese hijo reclama una parte de la herencia ni por qué el sacerdote y el levita no ayudan al herido, a pesar de haberlo «visto» a la orilla del camino (Lc 10, 31-32), ni por qué el propietario de Mt 20 tiene tanta necesidad de obreros que acude cada tres horas a la plaza a contratar otros nuevos. Tampoco el lector de la fábula de Esopo ignora si el reparto del zorro está guiado por el fatalismo o por el cálculo. La estrategia del narrador se sirve tanto de lo dicho como de lo no dicho; los silencios de la historia abren al lector un espacio que su imaginación se encarga de rellenar, penetrando de pronto, a través de esos resquicios, en el interior del mundo narrado.

• **Claridad**

En segundo lugar, para tener éxito, la narración tiene que ser clara.

La intriga del relato es uniforme y rectilínea: ni digresión, ni personajes superfluos. El guión acción-crisis-re-

solución puede desembocar en la desgracia: entonces se llama «trágico». Es lo que pasa en la fábula de Esopo, pero también en la parábola de los talentos, de las diez doncellas, de los viñadores rebeldes, del deudor inmisericorde y de la invitación al banquete en la versión mateana (Mt 22,2-14). Pero el guión puede dar pie también a un resultado alegre; entonces se **dice** «cómico», y caracteriza a la parábola del administrador avisado, a la de la cizaña en el campo, al salario igual y al samaritano.

Todo reside en el desenlace. Una vieja ley retórica quiere, en efecto, que el acento se ponga al final del discurso. Así se comprueba en la fábula y en la parábola, hasta el punto de que los detalles del relato se ordenan por completo a su final. En la historia de los talentos, se alcanza la cima en la condenación del criado que no ha sabido sacar fruto del bien recibido (Mt 25, 24-30). En Lc 18, 10-14, se describe al publicano después del fariseo. En Mt 7, 24-27, se menciona en segundo lugar la casa que se derrumba. La parábola del hijo perdido (Lc 15, 11-32) apunta al final hacia la figura del hijo mayor. En la historia del rico y de Lázaro, el relato se centra en la desdicha del rico. En cada ocasión es el fin lo que se acentúa. Pero, ¡cuidado! El desenlace puede ser una sorpresa. Lo ilustra bien la parábola de Lc 16, ya que tiene valor por lo inesperado de su final: la alabanza del amo; toda la narración iba preparando al lector para una reacción contraria.

Otra regla de claridad en la narración: la dualidad escénica. Nunca hablan o actúan simultáneamente más de dos personajes. La abundancia de personajes se registra sucesivamente: el reparto del botín afecta sucesivamente al asno y luego al zorro (Esopo); el administrador avisado trata con su amo, luego con dos deudores uno tras otro.

De aquí se ha deducido una estructura dual de la parábola: cinco doncellas prudentes y cinco necias, un hijo menor y un hijo mayor, el criado fiel y el infiel (Lc 12, 42-46), etc. Es evidente que aquí juega una polarización en dos cuadros opuestos, muy común en la literatura sapiencial y que ha contribuido a construir más de una parábola. Pero hay que observar que esta dualidad de actitudes reacciona ante una crisis venida de fuera; por eso, más que una estructura dual, la parábola establece muchas veces un *triángulo dramático*: las diez doncellas

de Mt 25 se enfrentan con el retraso del esposo, los dos hijos reaccionan ante la iniciativa del padre, los dos constructores ven venir la tempestad sobre su casa. En el triángulo dramático, el primer polo establece la crisis; los otros dos son la ilustración emblemática de dos reacciones opuestas, una catastrófica y otra benéfica.

• **Credibilidad**

En tercer lugar, la narración debe ser creíble.

Quintiliano define la credibilidad como el hecho de «no decir nada en contra de la naturaleza de las cosas», de hacer «preceder la exposición de los hechos por el de las causas y motivos, no de todos los hechos, sino de los que son objeto del asunto»; se trata de «compaginar los caracteres con los hechos que queremos que se admitan» (*Inst. Grat.*, IV, 2, 52). También importa que las cosas se sigan y se encadenen tan naturalmente que, una vez contadas las primeras, el oyente «aguarde lo que va a contarse luego» (IV, 2, 53). Para ello, la narración presentará «pasajes que encanten, que extrañen, que dejen en suspenso, con salidas inesperadas, diálogos y toda clase de emociones» (IV, 2, 107).

La credibilidad de la fábula esópica juega con un simbolismo conocido: nadie se extraña de que el asno actúe sin pensar y de que el zorro sea astuto. Del mismo modo, la parábola de Jesús juega con un código metafórico que ya había forjado antes la parábola judía: la pareja rey-servidores o amo-criados sirve para expresar la relación entre Dios y sus criaturas; la rendición de cuentas (Lc 16, 2) evoca la retribución en el último día; la cosecha alude al juicio escatológico; la viña hace pensar en el pueblo de Israel, etc. Esto no significa que el parabolista quiera *describir* a Dios bajo la figura del rey o del amo; describe a un personaje imaginario que, en su relación con sus criados, hace pensar en lo que es el obrar de Dios con los humanos.

Otro medio de dar credibilidad al relato es prestar a los personajes las reacciones posibles del auditorio. Los animales de la fábula, como los protagonistas de la parábola, encarnan opiniones latentes en los oyentes. Veremos cómo Jesús utiliza de forma refinada el procedimiento de

poner en escena la posición de sus interlocutores (véase p.36-39).

Establecer la credibilidad de la narración pasa también por la emoción, dice Quintiliano. Sucesivamente, el destinatario de la fábula o el de la parábola se siente intrigado, conmovido, molesto, indignado, lleno de compasión. Dos procedimientos, típicos de la literatura popular, aumentan las reacciones emocionales: la repetición y la exageración.

La repetición construye el suspense narrativo. Tras la propuesta hecha al asno de repartir el botín, con el resultado que ya sabemos, esa misma petición hecha al zorro suscita el interrogante del lector; del mismo modo, las dos rebajas de la deuda suscitan la curiosidad sobre la reacción del amo estafado por el administrador (Lc 16, 5-7). Recordemos también las excusas repetidas de los invitados al banquete (Lc 14, 18-20) o la comparecencia de dos criados, felicitados con los mismos términos, antes de que aparezca el que no hizo fructificar su talento (Mt 25, 20-23).

En cuanto a la ley de la exageración, la parábola del deudor inmisericorde (Mt 18, 23-35) nos ofrece un buen ejemplo: aquella deuda tan enorme (equivalente a 60 millones de jornadas de trabajo)...; aquel contraste entre la súplica servil que el criado presenta al rey y su violencia con su compañero de servicio, que le debe tan poco, pero al que le «agarra del cuello» para estrangularlo y obligarle a pagar...; aquella implacable dureza en el castigo final que se le inflige (la cárcel hasta que pague)... El gusto por la caricatura no está ausente en estas exageraciones. Pero sirven para provocar la emoción del lector, a fin de hacerle obrar.

Un juicio que hay que dar

Finalmente, la fábula de Esopo termina con la explicación del zorro; la moraleja guía la interpretación, enunciando la lección que hay que sacar: «uno aprende viendo la desgracia del prójimo». La parábola del administrador avisado concluye con el elogio del amo y su motivación: los hijos de este mundo son más sagaces que los hijos de la luz (Lc 16, 8): estamos cerca de la conclusión generalizante de la fábula. En ambos casos, la interrup-

ción brusca del relato está al servicio de la interpelación del lector.

El lector está llamado aquí a dar un juicio: ¿qué pensar de ese amo que justifica la amoralidad de su administrador? En otros lugares, la historia queda en suspenso: ¿se unirá a la fiesta el hijo mayor, enfadado por la acogida que el padre le ha dado a su hermano (Lc 15, 32)? A veces el lector se ve abandonado en su perplejidad: ¿por qué cuidar tanto una higuera, hasta cavarla y echarle estiércol, siendo así que la higuera es un árbol tan común (Lc 13, 8)? Otras veces se escandalizará de que un conflicto con el propietario acabe de una forma tan sangrienta (Mc 12, 5-8). Así, pues, habrá que estar atento a la manera como la parábola organiza su salida, sabiendo que el final apunta necesariamente a producir un efecto en el lector. La variedad de parábolas corresponde a una variedad en los efectos que se buscan.

Un efecto de realidad

Así, usando las reglas narrativas propias del arte de contar, la parábola despliega ante los ojos del lector una porción de mundo, un fragmento de vida. Este mundo ficticio está privado de los matices que componen lo cotidiano. Pero precisamente, en este mundo de ficción esbozado en miniatura, unos cuantos detalles bastan para crear un efecto de realidad, que conduce al lector a encontrar allí su propio mundo, configurado.

Resulta así que Jesús utilizó la parábola con un dominio impresionante. Su brio se debe a la vez a unas dotes de observación que le permiten trazar con pocas palabras un personaje, a una técnica probada de la composición narrativa y, finalmente, a una capacidad de comunicar con fuerza su experiencia de Dios.

Sugerencia de trabajo

Leer Lc 18, 2-8.

- Verificar cómo la parábola responde a los tres criterios de la narración: brevedad, claridad, credibilidad.
- ¿Qué juicio está llamado el lector a dar al final del relato?

Veinte siglos escuchando parábolas

Ya hemos dicho que la parábola no es un fin en sí misma. Es una invitación a buscar. Abre a una verdad más allá de ella. En esto la parábola es fiel a su nombre: es *para-balé*, palabra "lanzada fuera», palabra que lleva más allá de sí misma. ¿Cómo ha actuado la parábola sobre sus lectores, a lo largo de los siglos? ¿Cómo los ha llevado más allá? ¿Por qué caminos se ha organizado, con el correr el tiempo, la búsqueda de su sentido oculto?

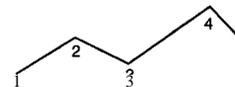
Al comienzo, la alegoresis

La primera exégesis de la parábola fue alegórica. El comentador más antiguo del cuarto evangelio, el gnóstico Heracleón, comenta en el siglo II las palabras de Cristo: "ya están los campos dorados para la siega» y "ya el segador recibe su salario y recoge fruto para la vida eterna» (Jn 4, 35-36). Heracleón ve aquí la descripción de los creyentes "preparados para la siega y ya aptos para reunirse en el granero, (o sea), por la fe en el descanso, aptos para la salvación y para la recepción de la palabra» (Orígenes, *Comm.in Joh.*, 13,44, §294).

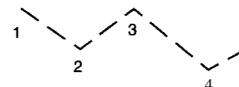
Heracleón tiene su fundamento. Se inscribe en la serie de la primera interpretación que se dio de la parábola del sembrador (Mc 4, 13-20) o de la cizaña en el campo (Mt 13, 36-43), Y que se puso en labios de Jesús. Esta lectura le indicaba la marcha a seguir: se descodifica cada uno de los elementos del texto parabólico para recibir un equivalente en el plano espiritual o religioso. Así se descifra la historia del sembrador haciendo ver la palabra en los granos de la semilla, a Satanás en la figura de las aves que los pican, las preocupaciones mundanas en la figura de las espinas, etc.

Técnicamente, se ve el texto como una superficie significante plagada de metáforas, cada una de las cuales oculta una equivalencia que hay que encontrar en el plano de lo significado; mediante un juego de superposición, se lee una historia significativa (la parábola) a la luz de otra, significada.

SIGNIFICANTE
(la parábola)



SIGNIFICADO
(la realidad buscada)



De esta manera, la lectura se organiza -juego sutil, pedagógico- como una desconstrucción de la parábola, aislando sus metáforas; luego, por un efecto de transposición, se recompone otro texto, lo más fiel posible al modelo narrativo. La elección de la lectura alegórica (llamada también alegoresis) traduce la conciencia serena de los primeros cristianos de que el lenguaje metafórico está preñado de una dimensión espiritual que ha de manifestarse, y sólo la equivalencia entre término y término permite alcanzar ese nivel profundo de significación.

La alegoresis, conocida por los rabinos, practicada por el apóstol Pablo en su lectura de la Escritura (1 Cor 10, 3-4; Gál 4, 21-29), indispensable para interpretar las visiones del Apocalipsis, ¿no gozará también de la aprobación del Maestro?

Un origen griego

Hay que decir que los griegos, en su lectura de los mitos homéricos, hacía ya mucho tiempo que aplicaban la alegoresis. Su nacimiento se le suele atribuir a Teágenes de Rhégion, un rétor contemporáneo de Esopo (siglo VI a. C.). Esta lectura nació del embarazo en que se encontraban los filósofos griegos ante esas sagas mitológicas plagadas de torpezas de dioses, de gigantescas teomaquias y de proezas titánicas. La alegoresis permite salvar la autoridad del texto de Homero buscando en él un *sentido oculto*: los dioses pasan a ser la personificación o la cifra de los elementos físicos primordiales.

Para los espíritus racionales se había hecho inaceptable pensar que el mundo hubiera nacido del emparejamiento de unas divinidades míticas; al contrario, gracias a la alegoresis, su nacimiento puede concebirse como la combinación del aire (Zeus), del agua (Poseidón) y del fuego (Ares). El término *alegoría* nace en el siglo I a. C. Se impone rápidamente para designar la interpretación de los textos religiosos, concretamente de la Biblia hebrea: el judaísmo alejandrino, dirigido por Filón de Alejandría, recibió de buena gana esta posibilidad de transfigurar los antropomorfismos de la Escritura que se consideraban chocantes (hablar de la mano, del corazón, de las entrañas de Dios). Se descodificaba la Escritura lo

mismo que se descifran los sueños: basándose en la existencia de un doble sentido.

La consigna: ¡buscad!

De allí pasará la alegoría a los padres alejandrinos. Orígenes (185-254) indica tres sentidos en la Escritura: el sentido literal, el sentido moral y el sentido espiritual; este último se deduce por la vía de la alegoría. «El Señor-dice Orígenes- habló en parábolas y en enigmas para que nosotros busquemos una significación más profunda»

LA PARABOLA DEL SAMARITANO EN LECTURA ALEGORICA

Orígenes (185-254): Según el comentario de un autor antiguo que quería interpretar la parábola, el hombre que bajaba representa a Adán, Jerusalén el paraíso, Jericó el mundo, los bandidos las potencias enemigas, el sacerdote la ley, el levita los profetas, y el samaritano a Cristo. Las heridas son las desobediencias, la cabalgadura el cuerpo del Señor, el «pandochium» (o sea, la posada abierta a todos los que quieren entrar en ella) representa a la Iglesia. Además, los dos denarios representan al Padre y al Hijo; el posadero al jefe de la Iglesia encargado de administrarla; la promesa hecha por el samaritano de volver figuraba la segunda llegada del salvador (*Hom. in Luc.*, 34, 3).

San Agustín (354-430): Un hombre (Adán) bajaba de Jerusalén (la ciudad celestial) a Jericó (nuestra mortalidad). Unos bandidos (el diablo y sus ángeles) lo despojaron (de la inmortalidad) y apaleándolo (convenciéndole para que pecase) lo dejaron medio muerto (pues por un lado conoce a Dios y por otra se entrega al pecado). Pues bien, un sacerdote y un levita (el ministerio del Antiguo Testamento) pasaron de lado; el samaritano (Cristo) vendó sus heridas (oprimiendo el pecado), lo ungió de aceite (la esperanza) y de vino (la exhortación a obrar con fervor de espíritu). Lo puso

(invitación a creer) en su cabalgadura (la encarnación). La posada es la Iglesia. Al día siguiente (tras la resurrección del Señor), dio dos denarios (los dos preceptos del amor, o bien la promesa de la vida presente y de la vida futura) al posadero (el apóstol Pablo) (según *Quaest. evangeliorum*, 11, 19).

Para Martín Lutero (1483-1546), el hombre que cayó en manos de los bandidos ilustra la caída de Adán. El sacerdote y el levita (la historia de la salvación en el Antiguo Testamento) no vienen en su ayuda. El samaritano (Cristo) cumple sin que nadie se lo pida el mandamiento del amor; se encarga del hombre medio muerto, lo cuida con aceite (la gracia) y con vino (la cruz y el sufrimiento), lo carga en su montura (él mismo en cuanto ofrenda sacrificial), lo conduce a la posada (la Iglesia), se lo entrega al posadero (los predicadores) y deja antes de marcharse (la ascensión) dos monedas de plata (el Antiguo y el Nuevo Testamento) con la promesa de su regreso (la parusía) (*Obras*, ed. de Weimar, según 11, 171-173; 20, 487-488; 29, 536-538; 45, 131-132).

Véase también C. Manhes-J. P. Deremble, *Le vitrail du Bon Samaritain, Chartres, Sens, Bourges* (Coll. L'art de visiter, Notre Histoire). Le Centurion, París 1986.

(Hom.in Ezech., 11, 1). Así, pues, la consigna es: ¡buscad! Debido a su lenguaje figurado, que pide una transposición, la parábola ofrecía a la libertad de la búsqueda alegórica el campo más fértil, el material más dócil para una incesante actualización.

La alegoresis se impondrá como la lectura normativa de las parábolas durante toda la Edad Media y hasta finales del siglo XIX. Es verdad que se levantaron algunas voces contra esa dispersión de sentido que produce la alegoresis: los padres de la escuela de Antioquía (Juan Crisóstomo, Teodoro Mopsuesteno); en el siglo XVI, Juan Calvino y el jesuita Juan de Maldonado prefieren atenerse al sentido literal. Pero estas voces no tuvieron mucho eco. La impresionante estabilidad de la lectura se demuestra con toda claridad en la explicación que dan de la parábola del samaritano, a trece siglos de distancia, tres teólogos: Orígenes, Agustín y Martín Lutero. Sus lecturas, que consisten en señalar en la parábola las etapas decisivas de la historia de la salvación, varían tan poco que se dirían calçadas unas sobre otras (véase el recuadro).

El giro clamoroso que ha conocido la interpretación de las parábolas se produjo tan sólo hace un siglo. Fue obra del exégeta alemán Adolf Jülicher, cuya investigación, publicada en 1888 y 1892, revolucionó la consideración de las parábolas. Jülicher opone una **repulsa** decidida a la lectura alegórica, reprochándole la arbitrariedad más completa. Su constatación, asentada en una retrospectiva de la interpretación de las parábolas, es demoledora:

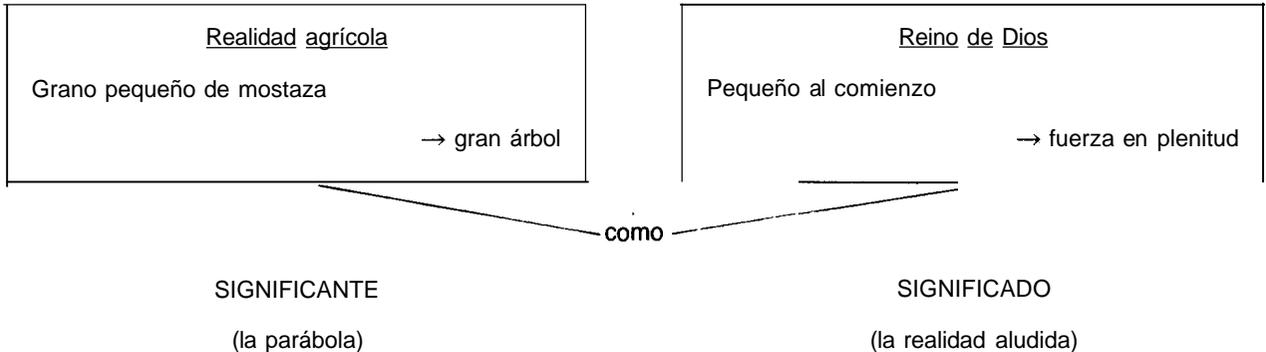
demuestra que, a lo largo de los siglos, la parábola se ha convertido en juego de todas las demostraciones y en recurso de todas las dogmáticas. Hay que liberar a la parábola de la violencia de la alegoresis, dice Jülicher, que plantea entonces tres principios de lectura.

Tres principios de Jülicher

1. Jesús no fue un alegorista. Sus parábolas no constituyen un discurso cifrado, que habría que someter a un sabio desciframiento, sino una historia limpia y sencilla. A la complejidad sabia de la alegoresis, producto tardío de la cristiandad, Jülicher opone la pura simplicidad de la parábola, «hija del instante», nacida en la espontaneidad de un encuentro.

2. Si la alegoría tiene que ver con la metáfora, la parábola es más bien una comparación; exige ser comprendida en su totalidad y no ser dividida en otras tantas metáforas posibles. La comparación funciona trasladando una evidencia del plano material al plano religioso o moral: *como* el grano de mostaza, la más pequeña de todas las semillas, se convierte en un árbol grande, *así* el reino, diminuto y ridículo al comienzo, se hará pujante y magnífico (Mt 13, 31-32).

3. La parábola de Jesús es un medio de enseñar, que demuestra el genio pedagógico del maestro de Nazaret,



LO QUE HAN DICHO DE LA PARABOLA

«La parábola es la manera de enseñar que Sócrates utilizaba de ordinario. Si uno quería mostrar que 'no hay que sacar los magistrados a suerte', diría: 'Es como si se escogieran los atletas por suerte, no a los que tienen aptitudes físicas para concurrir, sino a los que hubiera favorecido la suerte»: Aristóteles, filósofo griego, siglo IV a. C. (*Retórica*, 11, 20).

La parábola: «Acción de apartarse de! camino recto»: Plutarco, historiador griego, 46-125 d. C. (*Aratos*, 22).

«Yo defino la parábola como aquella forma de discurso en la que el efecto de un enunciado (un pensamiento) tiene que quedar asegurado por la yuxtaposición de un enunciado análogo, que procede de otro terreno y que tiene un efecto cierto». Lo mismo que la fábula, la parábola ilustra «un pensamiento importante, una ley general» (A. Jüticher, *Die Gleichnisreden Jesu*, 1, 1886, 80.107).

«La parábola es una metáfora o comparación tomada de la naturaleza o de la vida diaria que atrae al oyente por su viveza o singularidad y deja la mente con cierta duda sobre su aplicación exacta, de modo que la estimula a una reflexión activa» (C. H. Dodd, *Las parábolas del reino*. Cristiandad, Madrid 1974, 25).

«Las parábolas de Jesús son acontecimientos de palabra, que hacen totalmente presente lo que ellas llevan al lenguaje, pero haciéndolo presente en cuanto parábolas» (E. Jünger, *Paulus und Jesus*, 1962, 138).

Cada una de las parábolas «fue pronunciada en una situación concreta de la vida de Jesús, en unas circunstancias únicas, a menudo imprevistas. Además, se trata preferentemente de situaciones de lucha; se trata también de justificación, de defensa, de ataque, incluso de desafío: las parábolas son -no exclusivamente, pero sí en gran parte- armas de combate» (J. Jeremias, *Las parábolas de Jesús*. Verbo Divino, Estella 1991, 26).

capaz de hacer que las gentes captaran las realidades espirituales a partir de la observación de los hechos de cada día. Su modelo es la fábula, que Aristóteles define en su *Retórica* como un instrumento de persuasión. La parábola persuade, bien apoyándose en un fenómeno reconocido (el grano de mostaza), bien contando una anécdota (los viñadores rebeldes), bien proponiendo un relato ejemplar (el samaritano).

Una sacudida colosal

La sacudida provocada por el estudio de Jülicher fue colosal, ya que acabó bruscamente con diecinueve siglos de lectura alegórica de las parábolas. Un giro por el estilo no tiene precedentes en la historia de la interpretación del Nuevo Testamento. Hay que decir que, de un solo golpe, quedaba abierto el camino para saborear la parábola tal como fue en su origen, para apreciar la consistencia de su argumento y para sentir su poder de historia narrada.

Del genio y de la sutileza de la alegoresis, Jülicher no ha conservado -injustamente- más que la arbitrariedad. Pero es preciso constatar que, con él, ya no se considera la parábola como un filme opaco lleno de metáforas que hay que releer *detrás* del relato. La parábola no es ya ese velo narrativo en el trasfondo de un guión que es el único que capta el interés. El relato tiene sentido en cuanto tal, y no ya como soporte de una estructura oculta. La lectura moderna le debe a Jülicher la posibilidad de reconocer en la parábola un género literario en sí mismo. Le debe poder acoger la historia narrada como un mensaje abierto a todos, y no ya como un jeroglífico para iniciados.

Cuatro aperturas

El impulso que adquirió la investigación sobre las parábolas ha abierto una era de fecundidad extraordinaria. El estudio ha ido prosiguiendo, afinándose, ajustándose en cuatro direcciones.

Primera apertura (C. H. Dodd): su *relación con Cristo*. Las parábolas están ligadas a un acontecimiento y a una persona: irrupción del reino en la obra de Jesús. No transmiten verdades intemporales sobre Dios, siempre

verdaderas, sino que hacen captar lo increíble: cómo se ha acercado Dios en las palabras y en los gestos del hombre de Nazaret.

Segunda apertura (J. Jeremías): *la investigación histórica*. Las parábolas, releídas por los primeros cristianos, se fueron sobrecargando realmente de rasgos alegorizantes. Meticulosamente limpiadas de esos añadidos, asentadas en el terreno palestino que las vio nacer, se muestran como instrumentos por los que Jesús se explicó y se defendió contra sus adversarios.

Tercera apertura (E. Jünger): *una teología de la palabra*. No hemos de creer que la parábola sea tan sólo un instrumento pedagógico; es una palabra con poder. La opción de hablar en parábolas señala que, para Jesús, el reino se manifiesta a través de una palabra, y esa palabra lo hace surgir en el mundo de cada día. La parábola es la lengua del reino.

Cuarta apertura (R. W. Funk): *la aportación de las ciencias del lenguaje*. La parábola, por ser insólita, por jugar con sus extravagancias, ¿no se dirige más a la imaginación y a la afectividad que al entendimiento? A diferencia de un enunciado teológico, que argumenta, difiere en su favor la fuerza del relato. La parábola debería situarse entonces no ya en el orden retórico, sino en el orden poético. Debería verse no ya en la órbita de la comparación (que argumenta), sino en la órbita de la metáfora (que convence).

Intentaremos, a lo largo de este cuaderno, resaltar los descubrimientos de estos autores: el papel de la parábola en la aparición del reino, su utilidad en los conflictos que tuvo que arrostrar Jesús, su fuerza intacta de lenguaje, su poder de desconcertar al interlocutor. Gracias a estas investigaciones, que se basan tanto en la historia como en la poética y en las ciencias del lenguaje, la parábola puede ahora examinarse desde todos sus ángulos. Así lo intentaremos a continuación.

Plasticidad de la parábola

¿Qué balance se puede hacer de los veinte siglos de lectura de la parábola? Se imponen de todas formas dos conclusiones.

Primera: la parábola no obedece a un modelo único. La extraordinaria variedad que vimos anteriormente en las formas literarias del *mashal* se verifica también en el tesoro parabólico de los evangelios: es tan múltiple en sus formas, tan variado en sus efectos, tan diferente en su funcionamiento, que la parábola evangélica no puede reducirse a una propiedad uniforme. El efecto-parábola no es simple, sino múltiple. La exégesis, desde Jülicher, ha puesto de relieve una plasticidad de la parábola que la lectura alegórica había mantenido oculta durante mucho tiempo.

Cuatro efectos

En segundo lugar: la parábola con cuatro efectos. Los lectores que se han ido sucediendo a lo largo de la historia atestiguan que toda parábola se presta a varias lecturas o, si se prefiere, que cada parábola encierra unas virtualidades que la lectura podrá ir deduciendo en cada ocasión. Este amplio potencial de la parábola puede reducirse a cuatro efectos, que concretaremos con el ejemplo de la historia del samaritano:

1) El *efecto demostrativo* o *argumentativo*: la parábola persuade y convence al interlocutor con la claridad de su lógica narrativa. Instruye. Su lenguaje es informativo.

La parábola del samaritano se integra en un diálogo (Lc 10, 25-37), en donde Jesús responde a una pregunta del legista: ¿Y quién es mi prójimo? El relato-parábola permite invertir la problemática, mostrando que el prójimo no es la persona a la que hay que ayudar, sino el que se acerca al otro para socorrerle (10, 36).

2) El *efecto revelador*: la palabra sorprende, capta la atención y provoca. Convierte. Su lenguaje es eficaz.

El modelo de amor al prójimo que ofrece la parábola es a la vez inesperado y chocante: un samaritano, objeto de desconfianza social y de odio religioso (cf. Lc 9, 52-55), permite el acontecimiento del amor.

3) El *efecto ejemplar*: la parábola ofrece un modelo de comportamiento que imitar. Pone en movimiento. Su lenguaje es prescriptivo.

La historia del samaritano se inscribe en un discurso

exhortativo. El diálogo con el legista termina con la orden de Jesús: «Vete y haz tú lo mismo» (10,37).

4) El *efecto alegórico*: la parábola fascina por su capacidad de transmitir, bajo el velo de la narración, un mensaje que detecta por el juego de la superposición. La parábola edifica. Su lenguaje es esotérico.

El recuadro de la página 22 señala algunas pistas que se siguieron en el pasado. Fuera de todo contexto, el episodio del hombre herido entre Jerusalén y Jericó se ve como el disfraz narrativo de otra historia conocida: la historia de la salvación.

¿Tiene toda parábola estos cuatro efectos? ¿Se presta toda parábola a estas cuatro lecturas, desde el origen? Veremos a continuación que Jesús da la prioridad al

efecto argumentativo y revelador. Los primeros cristianos, sin embargo, por razones que veremos, subrayan fuertemente el efecto ejemplar y el efecto alegórico, hasta intervenir en el texto de la parábola para que se preste mejor a ello (véanse p. 54-57).

Sugerencia de trabajo

Leer Mt 25, 1-13.

- Señalar los cuatro efectos posibles de la parábola (argumentativo, revelador, ejemplar y alegórico).
- Determinar cuál de estas lecturas respeta mejor la totalidad de los elementos del texto.

EL JUEGO DE LA COMUNICACION

Las parábolas no aparecen de ordinario en la Biblia hebrea. Se encuentran allí algunos géneros parecidos. Por ejemplo, los actos proféticos, impresionantes por su fuerza de gesto-palabra: el matrimonio de Oseas con la mujer adúltera es una simbolización violenta del amor de Dios a su pueblo infiel (Os 3, 1-5). O bien las visiones y los sueños, descodificados al estilo de las alegorías en Zacarías o en Ezequiel (Zac 1-6; Ez 37-44).

Pero parábolas se encuentran pocas y dispersas por la Escritura: la fábula de Yotán (Jue 9,7-15), la oveja del pobre (2 Sm 12, 1-4), el cardo y el cedro (2 Re 14, 9), el canto de la viña (Is 5, 1-6), el labrador (Is 28, 23-29), la vid inútil (Ez 15, 1-8), el águila y el cedro (Ez 17, 1-10), la leona y la vid (Ez 19, 2-14), la olla herrumbrada (Ez 24, 3-14).

En contraposición, la imaginación narrativa se desplegará con mayor amplitud en la literatura llamada intertestamentaria. En comparación con el Antiguo Testamento, los relatos-parábolas afluyen desde la mitad del siglo II a. C., en el surco del libro de Daniel, con el libro de los sueños de 1 Henoc (c. 83-90), el Apocalipsis siríaco de Baruc (36-40; 53), el libro 4 de Esdras (4; 11; 13), las Antigüedades bíblicas del Pseudo-Filón. A este número se añadirán naturalmente los escritos de la tradición fariseo-rabínica, de los que ya hemos hablado.

El profeta y el rey

Aquí nos interesa una de esas parábolas, la oveja del pobre, debido a la situación en que interviene: el profeta Natán acusa al rey David (2 Sm 12, 1-15). David se enamoró de Betsabé, la mujer de Urías; la sedujo y,

cuando ella quedó encinta, se desembarazó de Urías enviándolo a morir poniéndolo en la primera línea de combate. La estratagema tuvo éxito. David se casó con Betsabé, pero el comportamiento del rey «disgustó al Señor" (2 Sm 11, 27). Natán tiene la misión de mostrarle ese disgusto del Señor. ¿Cómo hacerlo?

Natán le cuenta a David la historia del pobre, a quien un rico despoja de su única oveja para atender a un huésped de paso. David tiene motivos para irritarse ante el caso jurídico que se le somete: «¡Vive Dios, que el que ha hecho eso es reo de muerte! No quiso respetar lo del otro, pues pagará cuatro veces el valor de la cordera" (12, 5-6). David se enfada porque, muy hábilmente, Natán ha subrayado el afecto exagerado del pobre a aquella única oveja que comía de su pan, bebía de su vaso y dormía en su regazo: «era como una hija".

Pero la habilidad de Natán como parabolista no se limita a programar, por la orientación del relato, la reacción de David. Después de que el rey ha dejado listo para sentencia el caso ficticio, Natán procede a la aplicación: «Ese hombre eres tú" (12, 7). Y el profeta denuncia claramente el doble crimen de David.

Un arsenal de astucia

El efecto de la parábola surge aquí palpablemente. Natán no creyó adecuado o no se atrevió a acusar directamente al rey de asesino y de adúltero. Al contrario, proponiéndole un caso ejemplar, obtiene de él un veredicto que se volverá contra el culpable. El temor de Natán no era exagerado, si pensamos en las estratagemas análogas utilizadas con Ajab por el profeta disfrazado (1 Re 20,

35-43), o contra el mismo David por Joab, que envía a una mujer para que finja estar de luto a fin de obtener que vuelva del destierro Absalón el proscrito (2 Sm 14, 4-21). En cada ocasión, la denuncia de un delito del rey, que podría costarle la vida al denunciante, se lleva a cabo a través de una ficción. La parábola ocupa un lugar en este arsenal de astucia.

Como permite un discurso disimulado, la parábola se presenta aquí como un instrumento adecuado para solucionar las situaciones críticas. Participa de un juego muy serio, que es el juego de la comunicación. Un banquete de Jesús en casa de Simón el fariseo, relatado por Lucas en su c. 7, nos hace contemplar un mecanismo semejante.

Escándalo en casa de Simón el fariseo

Lc 7,36-50. La escena tiene lugar en casa de Simón, un fariseo; entre los convidados está Jesús. ¿Por qué lo ha invitado Simón? ¿Por curiosidad? ¿Porque quería discutir sobre algún punto de la Escritura con aquel rabino que se mostraba muy instruido en la ley? ¿Simple conmiseración con aquel profeta nómada que vivía de la hospitalidad de la gente? Quizás lo invitó por todas estas razones juntamente.

Lo que no había previsto Simón era el incidente que provocó una mujer. Que entrara en la sala del banquete: las casas palestinas estaban abiertas a la gente de paso. Que llorara conmovida por una fuerte emoción. Que impregnara de perfume los pies de Jesús y los seicara con sus cabellos. Una mujer de esa clase. El evangelista nos dice de ella que no la esperaban, y que era *pecadora* (7, 39). Para la tradición cristiana, es lógico que se trataba de una prostituta, por ser una mujer de la ciudad y que gozaba de una buena situación financiera (7, 37); pero no saquemos demasiado pronto esa conclusión, porque podía ser también la esposa de un publicano o una mujer lisiada, y por eso mismo incapaz de cumplir con las reglas estrictas del código de pureza.

La cualidad del gesto

De todas formas, es interesante el gesto que realiza. En Israel se ungía ritualmente a los reyes, a los sacerdotes, a veces a los profetas, o también -aunque no era un gesto litúrgico- a los invitados al entrar en casa. La unción de los pies ocupa un lugar entre las atenciones de una esposa a su marido o en el respeto de una hija a su

padre; ofrecerlo fuera de ese marco indica una moral ligera.

La mujer llora. Está conmovida, pero su gesto resulta inconveniente: se introduce en un banquete, que es asunto de hombres; derrama perfume de un frasco precioso (¿de dónde lo habrá sacado?); unge los pies de Jesús, los besa y los seca, cumpliendo a la vista de todos un acto más bien íntimo. Los cabellos sueltos tienen para la mentalidad judía un efecto altamente erótico.

Lucas nos introduce en la reflexión escandalizada de Simón: «Este, si fuera profeta, sabría quién es y qué clase de mujer la que lo está tocando: una pecadora» (7, 39). Simón, como fariseo escrupuloso, se indigna. Pero su indignación no va contra la mujer, sino contra su invitado: si Jesús fuera ese profeta que dicen -piensa en su interior-, sabría que esa mujer rompe la separación entre lo puro y lo impuro. Pues bien, la piedad farisea exige precisamente proteger la pureza del justo, que puede mancharse con un contacto, pero también con una mala acción. ¿No pone en ridículo a Jesús esa mujer, cuyo contacto lo contamina a él y a los demás invitados?

Magia del relato

Con un gran tino, Lucas opone a las sospechas de Simón la actuación efectiva del saber profético de Jesús: sin que sea preciso que se lo digan, él ya sabe lo que el fariseo piensa en su interior. ¿Cómo podía Jesús reaccionar frente a esta acusación? ¿Rechazando a la mujer? Eso sería negar al Dios de amor. ¿Pidiendo tolerancia a

Simón? Eso sería soslayar el problema, pues seguiría en pie el miedo a ser contaminado. ¿Argumentando sobre la cuestión de los ritos de pureza? Sería inútil: la dialéctica en que se metería entonces no le daba ninguna posibilidad de éxito.

¿Qué es lo que hace? Cuenta una historia que, aparentemente, no tiene nada que ver con el conflicto que allí se está cocinando (7, 40-43):

«Jesús tomó la palabra y le dijo: -Simón, tengo algo que decirte. El respondió: -Dímelo, Maestro. -Un prestamista tenía dos deudores: uno le debía veinte mil duros y el otro dos mil. Como no tenían con qué pagar, se lo perdonó a los dos. ¿Cuál de los dos le estará más agradecido? Simón le contestó: -Supongo que aquel a quien le perdonó más. Jesús le dijo: -Has acertado».

¿Veis lo que ocurrió? Simón entró en el juego de la parábola. Hay que decir que el tema estaba bien escogido: a los fariseos les repugnan las deudas en dinero y no pueden menos de ser sensibles a su condonación. De este modo, Jesús se buscó, a través de la parábola, un espacio en donde poder estar de acuerdo con su interlocutor: el amor y el agradecimiento más fuertes vienen de la mayor deuda perdonada.

Un juego sutil

y entonces deja el terreno de la ficción y vuelve a la situación presente, diciéndole sustancialmente a Simón: los gestos de esta mujer son una manifestación de amor, un amor mucho más fuerte que el que tú *no* tuviste conmigo: «Cuando yo entré en tu casa, no me ofreciste agua para los pies...» (7, 44-47). Ese amor es el efecto de una deuda perdonada. Dios le da el nombre de perdón, y designa como fe la libertad de la mujer: «Tu fe te ha salvado, vete en paz» (7, 50).

Hay que observar el éxito alcanzado: Jesús ha evitado verse bloqueado en un conflicto de opiniones. Lo mismo que Natán a David, cuenta una historia cuyos protagonistas y cuya intriga no revelan ningún vínculo con la cuestión en litigio. David no está implicado en ningún robo de ovejas, ni Simón está endeudado. El arte del parabolista consiste en introducir al interlocutor en el más allá de una historia ficticia, para construir entonces un acuerdo con

él. La parábola de los dos deudores utiliza entonces un juego sutil, que consiste en mantener una comunicación que corre el peligro de cortarse. El enfrentamiento directo de las dos partes es algo que hay que evitar; no es posible la comunicación directa: entonces la parábola mantiene el diálogo proponiendo el rodeo de una historia; el acuerdo sellado en el plano de la historia contada puede trasladarse al problema en litigio.

Insistamos en la estrategia del parabolista. Consiste en conseguir la aprobación del interlocutor a propósito de un caso ejemplar. La limpieza del caso de los dos deudores (obsérvese: ni florituras, ni detalles) fuerza la adhesión de Simón. Pero detrás de esta limpieza se vislumbra la voluntad de trasladar la atención del fariseo hacia el punto en cuestión, apenas se ha conseguido su acuerdo.

Construir un acuerdo

La ficción del relato parabólico o, si se quiere, su carácter pseudoreal llama directamente la atención, porque la ficción pone al destinatario ante unas experiencias inesperadas, o suscita en él una opinión, sin que parezca que haya que sacar ninguna consecuencia en favor de su propia posición. La evasión que permite la ficción encierra inevitablemente un aspecto lúdico; y en esto la parábola no es una excepción. Más aún, el parabolista cuenta con este aspecto lúdico para construir con el interlocutor un consenso que aplicará inmediatamente a su realidad, a base de un rodeo. Para que salga bien la operación, es una condición necesaria que la parábola sea evidente, que promueva la respuesta correcta; y en segundo lugar, que la analogía entre la ficción y la cuestión discutida asegure la legitimidad de la transferencia.

En este caso, se invita a Simón a «ver» a la mujer (7, 44), cuyo gesto maravilloso se reducía en su opinión a un delito: «lo está tocando». La parábola vuelve a dirigir la mirada de Simón hacia la situación, sugiriéndole que considere el comportamiento de la mujer, no ya como una transgresión del código de pureza, sino como un testimonio del perdón recibido. De pronto, se invita a Simón a aceptar la proximidad que lo une a aquella mujer, por el hecho de su identidad común de deudores perdonados, en lugar de ahondar más la separación.

La opción de Simón

La aplicación de la parábola a la realidad supone para Simón un doble resultado. En primer lugar, la historia de los deudores consigue reconstruir, en nombre del amor, una visión de la realidad estructurada por la defensa de su propia pureza; con el rodeo de la parábola, Jesús ha situado su fe en un Dios que prefiere el amor al miedo.

En segundo lugar, la parábola introduce a Simón ante una alternativa: o bien mantener las prescripciones de pureza y dudar del perdón de Dios, o bien consentir en ese perdón y poner en discusión la Torá ritual. No cabe otra elección. Por tanto, la parábola no culmina en la enunciación de una doctrina, sino en la invitación de una

llamada; transforma la mirada sobre la realidad y obliga a reaccionar, mediante la aceptación o el rechazo, ante la nueva mirada que propone. Invita a pasar de un universo del creer a otro en donde la estructuración diferente de los valores decide de una manera muy distinta de la relación con los demás.

Como vemos, con ocasión del incidente surgido en casa de Simón el fariseo, el encanto del relato y su capacidad de arrastrar al auditorio a un mundo imaginario, buscan un efecto pragmático: salvaguardar, mediante un juego de descentramiento, una comunicación a punto de romperse. La parábola de Jesús la salva. Se inscribe en una estrategia de diálogo. Veamos si puede extenderse esta constatación.

Una estrategia de diálogo

La exposición detallada del contexto de comunicación de la parábola, con su inserción en el diálogo de Jesús con un interlocutor, representa una excepción en el evangelio. A pesar de este carácter ocasional, vemos que Lc 7,36-50 ilustra ejemplarmente el empleo de la parábola como medio de diálogo. Así lo prueban también otros dos casos muy parecidos: Mt 21,28-46 Y Lc 10, 25-37.

EL HIJO QUE DICE SÍ Y EL HIJO QUE DICE NO

La parábola del hijo que dice sí y del hijo que dice no (Mt 21, 28-32) ocupa su sitio en un enfrentamiento de Jesús con los sumos sacerdotes y los ancianos del pueblo. Estos reaccionan contra el escándalo de las mesas derribadas en el templo: «¿Con qué autoridad actúas así?, ¿quién te ha dado esa autoridad?» (21, 23). Después de haberles recordado que tuvieron esa misma duda ante el Bautista, Jesús cuenta la historia del hijo que dijo no a su padre, pero que finalmente se dirigió a la viña, mientras que el otro hijo dijo que iría, pero no fue. Se empieza pidiendo la opinión de los jefes judíos: «¿Qué os

parece?» (21, 28). La pregunta final es sobre «cuál de los dos cumplió la voluntad del padre» (21, 31).

La prioridad de la obra sobre la palabra, que reconoce constantemente la tradición judía, dictaba la única respuesta posible: la historia de los dos hijos se reduce a la paradoja según la cual la auténtica fidelidad ha de buscarse en el que dice no, pero que acaba de todas formas obedeciendo. La evidencia es ley: la última instancia, en materia ética, no reside en el deseo, ni en decir que puede quedar desmentido, sino en el obrar. La aplicación a la situación puede tomar entonces la forma de un veredicto: «Os aseguro que los recaudadores y las prostitutas os llevan la delantera para entrar en el reino de Dios. Porque Juan os enseñó el camino para ser justos y no le creísteis; en cambio, los recaudadores y las prostitutas le creyeron» (21, 31-32a).

Se observará de pasada que la aplicación a la obediencia religiosa se insinuaba en la formulación misma del texto. Porque la pregunta final («¿Cuál de los dos cumplió la voluntad del padre?»), si bien formula adecuadamente la opción ética ante la que se encontraron los dos hermanos, designa al mismo tiempo, por lo menos en Mateo, la obediencia del creyente (Mt 12, 50; véase 6, 10;

7, 21; 18, 14; 26, 42). Detrás de la relación padre-hijo de la parábola se perfila ya, en filigrana, la relación que une a Dios con los suyos. Por debajo del relato se prepara su aplicación.

La parábola de los viñadores rebeldes (21, 33-44), que viene a continuación, encierra también, en su versión mateana, los elementos de un diálogo. Después de haber maltratado a los enviados que habían venido a reclamar la parte del amo al rendimiento de la viña, según la norma del contrato de arrendamiento, los amotinados matan al hijo para hacerse con la herencia. Se invita a los jefes judíos a ponerse en lugar del propietario: «-Vamos a ver, cuando vuelva el dueño de la viña, ¿qué hará con aquellos ladrones? Le contestaron: -Hará morir de mala muerte a esos malvados y arrendará su viña a otros que le entreguen los frutos a su tiempo» (21, 40-41). A imagen de la parábola de Natán, el juicio (correcto) que pronuncian las autoridades resuena como una auto-condenación; se darán cuenta enseguida (21, 45).

LA PARABOLA DEL SAMARITANO

La secuencia de Mt 21, 28-46 era un primer ejemplo de contextualización de las parábolas. El segundo es más conocido: la parábola del samaritano, pieza argumentativa esencial de un debate abierto entre Jesús y un legista (Lc 10, 25-37). La cuestión que se discute es la interpretación de la Torá, que el legista resume en el doble mandamiento del amor, con la aprobación plena de Jesús (10, 28). Pero el interrogante vuelve a surgir con la cuestión: «¿Y quién es mi prójimo?» (10,29). Jesús responde con la parábola. Su inserción en el diálogo demuestra que ofrece algo mucho más allá de una consigna edificante o un ejemplo que seguir.

En efecto, el relato se orienta de tal manera que el interlocutor se identifica con el herido, el único personaje sin identidad ni razón social. Asiste con él al desfile de los transeúntes, que se muestran lejanos (el sacerdote y el levita) o próximos (el samaritano). Entonces, la pregunta final: «¿Qué te parece? ¿Cuál de estos tres se hizo próximo del que cayó en manos de los bandidos?» (10, 36) no tiene vuelta de hoja. Hay que observar que el

resultado final, que es un vuelco en la definición acostumbrada del prójimo, se realiza por medio de la ficción; ésta, al ofrecer de manera inesperada comulgar con el herido más bien que con el salvador, desplaza el punto de vista del legista e introduce un fallo en su definición usual del prójimo como «aquel a quien hay que ayudar». La orden que cierra el diálogo: «Pues anda, haz tú lo mismo» (10, 37) hace pasar el discurso sobre el prójimo del definir al devenir, del decir al obrar.

Encuadramiento de las parábolas

Fuera de estas dos secuencias, se constata que las parábolas están integradas muchas veces por los evangelistas en el hilo del discurso, pero sin interacción alguna con los interlocutores. La higuera que anuncia el verano y el portero (Mc 13, 28-29.34-36) están incluidas en una serie de *logia* con los que se cierra el largo discurso de Mc 13 sobre los fines últimos. El deudor sin misericordia viene a concluir la enseñanza comunitaria de Mt 18 Y concreta la exhortación al perdón sin límite (Mt 18, 22). Las parábolas del administrador avisado y la del rico y Lázaro sirven para puntuar una enseñanza consagrada al dinero (Lc 16).

Pues bien, no tenemos ninguna garantía de que estos contextos evangélicos coincidan con la localización de las parábolas en el ministerio de Jesús. El análisis literario demuestra, por el contrario, que el encuadramiento actual de las parábolas se deriva de la decisión de los redactores de los evangelios. Por ejemplo, Mateo indica que la parábola de los talentos se dirige a los discípulos (Mt 25, 14), mientras que Lucas la destina a la gente (Lc 19,11); Lucas sitúa la invitación al banquete en el curso de una comida (Lc 14, 15), mientras que Mateo, como acabamos de ver, la integra en una controversia en el templo de Jerusalén (Mt 21, 23).

Por otra parte, para las necesidades de la memorización, muchas de las parábolas se han aglutinado en cadena (Mc 4; Mt 13; Lc 15). La trama redaccional, la estructura dialogal que las vio nacer -mejor dicho, que las hizo nacer- se perdió a lo largo de la tradición; volveremos sobre estas circunstancias, ligadas a la reutilización de las parábolas después de la muerte de Jesús, en la cuarta parte de este cuaderno (p. 54-63).

Sugerencia de trabajo

Comparar Lc 14, 16-24 YMt 22, 1-14.

- ¿Cómo repercuten en cada relato los contextos respectivos en los que Mt y Lc insertaron la parábola?
- ¿En qué puntos culmina cada uno de los dos relatos? (Obsérvese Lc 14, 21-24 YMt 22, 7-14).

Micro-contextos

La reconstrucción de micro-contextos para situar las parábolas es esencialmente obra de los evangelistas. Esta preocupación por asegurar a las parábolas un encuadramiento biográfico en la vida de Jesús es especialmente sensible en Lucas, que precisa que la historia del Juez y de la viuda ilustra para los discípulos la «necesidad de orar constantemente y de no desanimarse» (18, 1), o que la del fariseo y el publicano alude a «algunos que estaban convencidos de que eran justos y despreciaban a los demás» (18, 9).

No saquemos demasiado pronto la conclusión de que estos micro-contextos son ficticios. Preservaron la memoria de la función dialogal de las parábolas, y en más de una ocasión nos restituyen el que pudo ser el entorno primero de la parábola. Tal es el caso de las tres parábolas de Lc 15 (la oveja perdida, la dracma perdida, el hijo perdido). Las introduce una noticia del evangelista, que pone en escena la reacción negativa de los fariseos y de los escribas: «Ese hombre acoge a los pecadores y come con ellos ...Entonces les dijo esta parábola...» (15,2-3). Los autores opinan que esta formulación, literariamente secundaria porque procede de la mano de Lucas, tiene todas las posibilidades de reflejar correctamente el contexto polémico de la enunciación de estas parábolas en el ministerio de Jesús.

Puede destacarse, por otra parte, otro hecho. Si no se registra ninguna reacción de los adversarios, la "murmuración" de los **fariseos** y de los escribas (15, 2) repercute, por el contrario, como un eco en la «cólera» del hijo mayor ante la acogida reservada a su hermano (15, 28). Todo ocurre como si el diálogo entre Jesús y sus interlocutores, ausente en el exterior de la parábola, se implantase en el mismo interior del relato.

Palabras en situación

En **resumen**, a pesar de su carácter de excepción, Lc 7, 36-50 refleja de manera ejemplar el papel interactivo que se da a la parábola en el cuadro de una estrategia de diálogo. Las parábolas son palabras en situación. Suponen **unas** circunstancias en las que Jesús se explica con sus Interlocutores, a fin de modificar su punto de vista. Pues bien, la mayor parte de las veces -y aquí está la dificultad- la tradición nos las ha transmitido lejos de su contexto de enunciación, y son los evangelistas los que las dotan de circunstancias reconstruidas.

¿Qué hacer entonces de una situación de diálogo, **reconocida** como la matriz de la parábola, pero cuyos parámetros se nos escapan? ¿Se puede mantener el **carácter** intrínsecamente dialogal de la parábola, si se renuncia a exhumar las circunstancias y a los que participan en el diálogo?

Es verdad que nuestra ignorancia de las circunstancias en que nacieron las parábolas de Jesús es bastante **grande**. En **efecto**, después de pascua las parábolas **tuvieron** un público nuevo. Es el signo de una vitalidad **intacta**. Pero en contrapartida, este cambio de auditorio borró (¿para siempre?) la identidad de los primeros destinatarios de las parábolas. Desaparecieron del texto el lugar, el tiempo y cualquier marca que pudiera sellar el uso único de la parábola.

. Sin **embargo**, aunque se haya perdido el cuadro, si bien la **identidad** de los destinatarios originales ha quedado **arrinconada** en el pasado, la función dialogal sigue estando **incrustada** en el propio texto. Ha dejado en él unas huella,s que, permiten a veces descubrir en qué puntos quena Jesús entrar en debate con sus interlocutores. Las huellas de este intercambio se presentan bajo dos formas: la presencia de una introducción interrogativa (como en Mt 21, 28) Y la implantación de un diálogo dentro del relato (como en Lc 15, 28-32).

. Los dos capítulos siguientes intentarán explorar sucesivamente estas dos formas.

La fuerza persuasiva de la experiencia

Las cuatro parábolas que nos refieren los evangelistas dotadas de un encuadramiento dialogal terminan todas ellas, sin excepción, con una interrogación. La parábola de los dos deudores suscita la pregunta a Simón el fariseo: «¿Cuál de los dos le estará más agradecido?» (Lc 7, 42). Después de la historia del hijo que dice sí y del hijo que dice no, Jesús pregunta cuál de los dos cumplió la voluntad del padre (Mt 21, 31). Después de la parábola de los viñadores rebeldes, pregunta: «Cuando venga el dueño de la viña, ¿qué hará con esos viñadores?» (Mt 21, 40). Después de la historia del samaritano, se pregunta «cuál de los tres demostró ser prójimo del hombre que había caído en manos de los bandidos» (Lc 10, 36).

La pregunta final es una invitación a tomar partido. Como en la parábola de Natán, puede tomar el carácter de una amenaza. Es evidentemente el caso de la parábola de los viñadores rebeldes, en donde se invita a los jefes judíos a formular la sanción que pronunciará el dueño contra los asesinos (Mt 21, 40), haciéndose así sin saberlo los jueces de ellos mismos.

Pero la invitación a tomar partido puede estar subyacente en el texto en vez de ser su conclusión. La encontramos en diez parábolas, que tienen el rasgo común de actuar según el modelo de la evidencia; son una comparación desarrollada, que se apoya en la fuerza persuasiva de lo ya sabido. No se le invita al oyente a ser juez, sino que se le remite a lo que sabe. Es una pregunta retórica.

La llamada al sentido común

El parabolista apela a la experiencia de los oyentes. «A ver, ¿qué os parece? Suponed que un hombre tiene cien ovejas y que una se le extravía; ¿no deja las noventa y nueve en el monte para ir en busca de la extraviada?» (Mt 18, 12). «Y si una mujer tiene diez monedas y se le pierde una, ¿no enciende un candil, barre la casa y busca con cuidado hasta encontrarla?» (Lc 15, 8).

El parabolista recurre a las costumbres de todos conocidas: «Suponed que un criado vuestro trabaja de labrador o de pastor. Cuando vuelve del campo, ¿quién de vosotros le dice: 'Pasa corriendo a la mesa?'» (Lc 17, 7). «Suponed que uno de vosotros tiene un amigo que llega a mitad de la noche diciendo: 'Amigo, préstame tres panes...» (Lc 11, 5).

El parabolista apela finalmente al sentido común. «Si uno de vosotros quiere construir una torre, ¿no se sienta primero a calcular los gastos, a ver si tiene para terminarla?» (Lc 14, 28). «Y si un rey va a dar batalla a otro, ¿no se sienta primero a deliberar si le bastarán diez mil hombres para hacer frente al que viene contra él con veinte mil?» (Lc 14, 31). «¿Dónde está ese empleado fiel y cuidadoso, encargado por el amo de dar a su servidumbre la comida a sus horas?» (Mt 24, 45).

Sería absurdo negar

La pregunta es puramente retórica: sería absurdo negar. La evidencia de la aceptación se ve ilustrada por el giro negativo de la cláusula: «Nadie le pone una pieza de paño sin estrenar a un manto pasado, porque el remiendo tira del manto... Nadie echa tampoco vino nuevo en odres viejos...» (Mc 2, 21.22).

El estilo de la pregunta retórica desborda el caso de las parábolas, puesto que introduce numerosas palabras-imágenes. «¿O es que si a uno de vosotros le pide su hijo pan, le va a ofrecer una piedra? ¿O si le pide un pescado, le va a ofrecer una serpiente?» (Mt 7,9-10). Véase también Mt 7, 16; 12, 11; Mc 4, 21; Lc 6, 39; 12, 25; etc.

Estamos aquí en presencia de una fórmula muy apreciada por la literatura sapiencial. La vemos aparecer en el Antiguo Testamento: «¿Corren los caballos por los peñascos? ¿Se puede arar con toros?» (Am 6, 12). La encontramos también en la filosofía popular griega: «¿Quién de vosotros, si quiere ir al baño, se va en vez de él al molino?» (Epicteto, *Dis.*, 1, 27).

La encontramos en un erudito como Filón de Alejandría, cuando critica la responsabilidad hereditaria: «¿Hay algún maestro que, irritado por el poco interés de sus alumnos, piense en ir a castigar en su lugar a los miembros de su familia? No lo habrá. Y si un médico se pone a practicar un cauterio o una incisión en el hijo sano en vez del padre o de la madre enfermos, ¿no se pensará evidentemente que está equivocado o que está maquinando proyectos criminales?» (*De Providentia*, 11, 7).

Presentada junto a otras, la pregunta retórica alcanza un efecto más intenso. Es lo que ocurre con la pluma del apóstol Pablo, cuando reivindica el derecho del apóstol al salario: «¿Cuándo se ha visto que un militar corra con sus gastos?; ¿quién planta una viña y no come de sus fru-

tos?; ¿qué pastor no se alimenta de la leche de su rebaño?» (1 Cor 9, 7).

Llamada a la emoción

Al utilizar la pregunta retórica para introducir un hecho de experiencia, Jesús apela entonces a una amplia corriente de la sabiduría popular, en la que se alimentaron igualmente los filósofos, rabinos y moralistas antiguos. ¿De dónde viene este privilegio concedido a la argumentación experiencial? ¿De qué se fabrica un poder persuasivo tan apreciado?

Su impacto se debe al hecho de que la experiencia

La parábola de Elisá

De Cía Elisá ben Abuyá: -¿Con quién comparar a un hombre que hace buenas acciones y ha estudiado mucho la Torá? Con un hombre que construye primero con piedras y luego con adobes; aunque vengan las aguas por todas partes, no lo destruirán.

. Pero ¿con quién comparar a un hombre en quien no se hallan buenas acciones, aunque haya estudiado la Torá? Con un hombre que construye primero con adobes y luego con piedras. Aunque las aguas vengan en poca cantidad, pronto derribarán todo el edificio.

Abot de R. Natán 24

Con la ayuda de un material narrativo muy parecido, la parábola rabínica y la parábola de Jesús desarrollan ambas el tema de la práctica, indispensable para el estudio. Pero mientras que Elisá utiliza la imagen de la inundación para defender la obediencia a la Torá, Jesús hace de la tempestad la imagen del juicio final, que aniquilará al que no pone en práctica su enseñanza.

Se encontrarán otras parábolas rabínicas en *Parábolas rabínicas* (Documentos en torno a la Biblia, 12) (Estella 1985, presentación y traducción de D. de la Maisonneuve), de donde hemos sacado ésta.

La parábola de Jesús

En resumen. Todo aquel que escucha estas palabras mías y las pone por obra se parece al hombre sensato que edificó su casa sobre roca. Cayó la lluvia, vino la riada, soplaron los vientos y arremetieron contra la casa; pero no se hundió, porque estaba cimentada en la roca.

y todo aquel que escucha estas palabras mías y no las pone por obra se parece al necio que edificó su casa sobre arena. Cayó la lluvia, vino la riada, soplaron los vientos, embistieron contra la casa y se hundió. ¡Y qué hundimiento tan grande!

Mt 7, 24-27

práctica no consiste ante todo en una convicción intelectual, sino que se arraiga en la vida. El parabolista, cuando suscita la memoria de la persona, ahonda en un stock hecho de observaciones, de aciertos, de emociones y de lecciones oídas. La invitación a la experiencia se apoya a la vez en el saber y en la emoción: de ahí la fuerza que tiene.

Encontrar una dracma perdida (el valor de una jornada de trabajo), después de haberla buscado por toda la casa, es una experiencia que le dice algo a todos; el oyente se asocia así a la alegría de la mujer (Lc 15, 9). Y de este modo participa de la parábola. La participación emocional del oyente se requiere también cuando un amigo en apuros tiene que molestar a otro durante la noche, cuando un pastor recobra a su oveja, cuando un administrador oprime a los criados, pero también cuando un padre encuentra de nuevo a su hijo, cuando se invita a unos pobres a un buen banquete, cuando un patrono contrata a unos parados en el último minuto. Para atraer a su interlocutor, el parabolista despierta en él tanto el afecto como la inteligencia.

La aplicación

La forma normal de la comparación desarrollada prevé que la parábola termine con una aplicación, en donde la evidencia adquirida sobre el terreno de la experiencia recaiga sobre el tema que intenta presentar el parabolista. La parábola se relaciona entonces con el ejemplo o la ilustración; ejerce una función paradigmática, según el principio de la analogía, puesto que se invita al destinatario a realizar un cambio de juicio. Apenas ha percibido el punto de comparación, es decir, el elemento que vincula a la imagen con el tema, la solución inducida por la imagen puede desplegar todo su efecto.

Al no tener más remedio que admitir la evidencia, el destinatario se ve conducido entonces a la aplicación. Señalemos de paso el mecanismo: es la propia experiencia del destinatario, activada por la imagen, la que se convierte por obra del parabolista en motor de la parábola. La aplicación se anuncia normalmente con la fórmula *así como* o *lo mismo que*. Es ella evidentemente la que suscita el interés. Porque si la imagen recurre a la manera ordinaria de ver, la aplicación que hace el parabolista

crea la novedad. En la parábola de Jesús, lo que sorprende es la aplicación al terreno religioso.

La historia de la oveja perdida, tal como la cuenta Mateo (18,12-14), respeta perfectamente este esquema:

1) *una pregunta inicial*: «A ver, ¿qué os parece?».

2) *un hecho de experiencia*: el hombre que tiene cien ovejas, si se le pierde una, dejará todas las demás para ir a buscarla, y su gozo al encontrarla será mayor que por todas las demás.

3) *una aplicación*: «Es voluntad de vuestro Padre celestial que no se pierda ni uno de esos pequeños».

El punto de comparación reside en el valor superior que se concede a la oveja perdida frente a las otras 99. También Dios reconoce ese precio al más pequeño de los suyos extraviado.

En suspenso

A veces la aplicación se deja como en suspenso. En la doble parábola del vestido remendado y del vino nuevo (Mc 2, 21-22), es el contexto precedente el que nos da la clave, cristalizando en torno a la negativa del ayuno la dialéctica antiguo-nuevo que impregna la imagen: hay una ruptura entre el orden viejo (simbolizado por el ayuno del que participan los discípulos de Juan) y el orden nuevo (concretado por la presencia de Jesús).

Con la curiosa historia del amigo importuno (Lc 11, 5-8), por el contrario, es el texto que sigue el que hace aplicar a la oración el éxito de la petición insistente del amigo. Lo que no obtiene la amistad, acaba consiguiéndolo la insistencia obstinada. "Por mi parte, os digo yo: Pedid y se os dará» (11, 9). El "se os dará» traduce en realidad un giro en pasiva, en donde se oculta la referencia a Dios, según la costumbre judía de evitar pronunciar su nombre. Con esta imagen absurda, se sugiere la necesidad de que la oración sea perseverante, al menos en el texto de Lucas.

Sugerencia de trabajo

Leer Le 18, 10-14.

- ¿Sobre qué punto concreto recae la oposición de las dos oraciones?

- ¿Se trata en cada caso de una caricatura o de una descripción de la piedad real?
- ¿Qué evidencia pone en obra la parábola?

CRIADOS INUTILES

A veces sucede que la experiencia del oyente palestino del siglo I no coincide con la del lector moderno de los evangelios. La historia del criado inútil (Lc 17, 7-10) ilustra bien esta diferencia. Jesús empieza citando la experiencia común: «Suponed que un criado vuestro trabaja de labrador o de pastor. Cuando vuelve del campo, ¿quién de vosotros le dice: 'Pasa corriendo a la mesa?'». Prosigue constatando que lo lógico es que el amo se haga servir el primero, sin manifestar ninguna consideración especial con un criado que no ha hecho más que cumplir con su deber; después de que haya comido y bebido el amo, podrá comer el criado.

Si se indigna de esto el lector de hoy, comete un anacronismo. Porque la evidencia nos la ofrecen aquí las relaciones de servidumbre que se daban en la antigüedad en el Próximo Oriente, aunque desconcierten a una mentalidad moderna, sensible al respeto a las personas. En la antigüedad, la jerarquía dueño-esclavo no se basaba en el agradecimiento mutuo, sino en la sumisión a la autoridad, que recibe sin más problemas las prestaciones normales del servicio. «¿Tenéis que estarle agradecidos porque hace lo que se le manda?» (17, 9). Contando con una respuesta evidentemente negativa, el parabolista puede entonces aplicar la imagen a las relaciones entre el hombre y Dios: «Pues vosotros haced lo mismo: cuando hayáis hecho todo lo mandado, decid: 'No somos más que unos criados inútiles, hemos hecho lo que teníamos que hacer''. Sutil desplazamiento: una vez que el oyente se ha instalado en el punto de vista del amo, la aplicación le da la vuelta a los papeles, y conduce a apropiarse del punto de vista del criado.

La transferencia al plano religioso está guiada por la relación amo-criado, que en la parábola judía es una designación metafórica usual de la relación entre Dios y los suyos. Pero ¿qué pensar de ello? La expresión «cria-

dos inútiles" resulta problemática desde el mismo punto de vista de la traducción. Está hecha para chocar. El adjetivo *achreios* significa etimológicamente «sin utilidad», «sin valor», «que no vale para nada»; se le aplica a los esclavos en el imperio romano para indicar su insignificancia social, que califica al estatuto jurídico de aquel al que no se le debe nada (sin matiz de depreciación moral). En la parábola no señala la holgazanería (el criado ha cumplido con lo mandado), sino la ausencia de todo *derecho* ligado a ese trabajo.

Imputada a los *creyentes*, la expresión «criados inútiles» no niega su esfuerzo. Lo hace ver como el cumplimiento de una obligación, de un cumplimiento de una deuda («lo que debemos hacer»), sin que pueda apoyar ninguna pretensión ante Dios. La obediencia creyente resulta entonces incondicional; no adquiere ningún derecho sobre Dios, sino que pertenece al orden de la gratuidad.

• *Elogio de la gratuidad*

Jesús no es el único que combate la idea de una obediencia interesada. También los rabinos desconfían de ella. El tratado *Pirqé Abot*, el más antiguo de la Misná, contiene dos sentencias sobre un tema que coincide con la parábola de Jesús. La primera se le atribuye a Antígono de Soco (siglo III a. C.): «No seáis como esclavos que sirven a su amo por obtener una recompensa, sino sed como esclavos que sirven a su amo con la condición de no recibir recompensa, y que el temor del cielo sea sobre vosotros» (1, 2). La segunda procede de Yojanan ben Zakkay (siglo I): «Si has trabajado mucho la Torá, no reclames ningún mérito; porque para eso has sido creado» (2,8).

Es interesante la proximidad de pensamiento, aunque las ideas de los rabinos no tienen la radicalidad de la parábola de Jesús («criados inútiles»); por otra parte, la Misná abunda en pasajes que subrayan el «salario» con que se recompensa la práctica de la Torá. La diferencia está entonces en la radicalidad subversiva del pensamiento de Jesús: delante de Dios, lo humano carece de todo mérito. Lc 14, 16-24 Y Lc 18, 10-14 lo dicen en un tono más polémico.

Una palabra en la parábola

Hemos señalado (p. 33) que la función dialogal de la parábola ha dejado en el texto dos tipos de huellas. La primera huella es la pregunta inicial, que apela a la experiencia del oyente; acabamos de examinar este mecanismo. Veamos ahora la segunda huella.

Sucede que, dentro mismo de la parábola, tiene lugar un intercambio de palabras; nace entonces la sospecha de que el diálogo narrado no obedece simplemente a la voluntad del parabolista de animar su narración, sino que refleja el coloquio deseado con los interlocutores. Todo pasa como si, al no poder discutir directamente con sus oyentes, y para evitar un choque frontal, Jesús hubiera escogido trasladar al relato ese intercambio que deseaba. Pues bien, para muchas parábolas, las cosas debieron ocurrir realmente así.

Se comprende que se trata de una operación delicada. Si el relato es demasiado transparente, los interlocutores se reconocerán inmediatamente en él. Pero si el coloquio está suficientemente disimulado, la magia del relato puede conseguir su objetivo. A través de ello, volvemos a encontrarnos con lo que se dijo del «rodeo» mediante la ficción que ofrece la parábola; su carácter de discurso indirecto permite proseguir una comunicación perturbada.

Un diálogo escenificado

Este procedimiento, que inserta el intercambio de palabras dentro de la parábola, aparece en la historia del salario igual, de la cizaña en el campo, del hijo perdido, de los talentos o las minas y de la invitación al banquete. En cada ocasión, el relato es el teatro de un enfrentamiento entre dos sistemas de valores, que luchan para convencer o para derribar al otro. El personaje principal debe considerarse como el portavoz de Jesús, mientras que los personajes secundarios concretan el punto de vista de los interlocutores, al menos tal como el parabolista lo quiere presentar.

La parábola del salario igual (Mt 20, 1-16) opone dos sistemas de retribución o, si se prefiere, dos conceptos divergentes de la justicia: uno calcado en la prestación cumplida (y personificada por los obreros de la primera hora), el otro puesto por la bondad del propietario (y concretada en el salario de los obreros de la hora undécima). La pregunta con que se interrumpe la parábola se les hace a los obreros de la primera hora: «¿Acaso es malo tu ojo porque yo soy bueno?». Se sugiere ver en ello la posición de los interlocutores.

LA CIZAÑA EN EL CAMPO

La parábola de la cizaña en el campo (Mt 13, 24-30) pone en escena a un campesino cuyo terreno, sembrado de trigo, fue invadido por la cizaña que sembró por la noche su enemigo. El espectáculo de los campos mezclados de trigo y de cizaña (una mala hierba) es corriente en Palestina, pero no lo es la explicación que se da; la figura del enemigo es una metáfora clásica para designar al diablo. Al enterarse de la fechoría, los criados proponen una solución para aquella crisis: ir a quitar la cizaña; pero el dueño se niega: se dañaría con ello al trigo; será en la cosecha cuando se separe el trigo de la cizaña.

Independientemente de la explicación alegórica que recibe en 13, 36-43, no es fácil determinar a qué realidad alude la parábola en la vida de Jesús y de los discípulos. ¿Es la impaciencia por arrancar el mal, provocada por una efervescencia mesiánica? ¿Es un intento de realizar una comunidad de puros, a imagen de la secta de Qumrán o del separatismo farisaico? ¿Es la experiencia de la hostilidad de Israel contra la predicación de Jesús? Sea de ello lo que fuere, el claro rechazo opuesto por el dueño niega la oportunidad de esa posición. Le opone al mismo tiempo un mandato para que tengan paciencia y la promesa de que habrá una separación entre buenos y malos en el juicio.

EL HIJO PERDIDO

La organización narrativa aparece aún más refinada en la parábola del hijo perdido (Le 15, 11-32), en donde el punto de vista de los interlocutores se presenta en dos ocasiones en el relato.

La participación emocional del oyente se solicita ya desde el principio (15, 11-16). Exigir la emancipación mientras vive aún su padre es ya un atentado contra la autoridad patriarcal; pero, sobre todo, partir a un país lejano (y por tanto pagano) y malgastar la herencia en una vida disoluta es sumergirse en la impiedad. El hambre que azota al país y encuentra al hijo desamparado suena como una sanción a su inmoralidad; verse reducido a la ocupación sumamente impura de guardián de cerdos es un signo de su fracaso total.

Pues bien, esta situación de extrema miseria conduce al hijo menor a una reflexión sobre sí mismo, cuya lucidez despierta necesariamente la simpatía del oyente. La motivación de) hijo es utilitarista: volver adonde pueda comer. Pero mide con realismo el precio de esa vuelta: su emancipación y su comportamiento libertino lo han hecho culpable ante Dios y ante su padre («he pecado contra el cielo y contra ti»); lo más que puede esperar, después de haber perdido su condición de hijo, es verse contratado como obrero en la casa familiar.

La súplica que prepara (15, 18-19) se parece a esas plegarias penitenciales que abundan en la espiritualidad judía después del destierro. La oración del publicano en Lc 18, 13 nos ofrece un ejemplo de ella. El libro de José y Asenet nos ofrece otro: «He pecado, Señor, he pecado; he cometido la impiedad y la iniquidad y he dicho malas palabras ante ti... No soy digno de abrir la boca ante ti; ¡soy un miserable!» (12, 5-6). El hijo menor se inscribe en los cánones de una piedad de arrepentimiento, que no podía menos de obtener la aprobación de los fariseos. Gracias a esta conversión, deja su papel de figura negativa para convertirse en una figura de identificación. Desde entonces, el oyente se prepara para desear un feliz resultado en la confrontación con el padre.

• Celebrar el gozo de Dios

El relato del encuentro (15, 20-24) desborda ampliamente esas esperanzas. No solamente el padre, al verlo de lejos, se llena de piedad y se precipita a su encuentro; no solamente le corta la palabra al hijo que le pide ser contratado como obrero, sino que además le reviste con tres emblemas que lo reintegran en todos los derechos de hijo: la túnica, el anillo y las sandalias. La invitación a matar el ternero cebado y a celebrar su vuelta está de acuerdo con el gozo que el parabolista desea despertar en sus oyentes: ¿cómo no sentirse entusiasmado con ese padre que concede mucho más de lo que le pide el hijo? Hay por tanto un camino que, por la confesión del pecado y de la indignidad personal, conduce a la reinversión del hijo -mejor dicho: que conduce de la **muerte** a la vida- (15, 24). La invitación: «celebremos un banquete» (15, 23) engloba, por así decirlo, al auditorio: es la única exhortación en el texto que se dirige a los que le rodean; tendremos que recordar este detalle.

La crisis abierta por la inmoralidad del hijo encuentra de este modo una resolución, esperada ciertamente por el oyente, pero con una amplitud que supera sus previsiones. Pues bien, esta resolución, inscrita como un reflejo de alegría en el esquema del hijo menor, desencadena otra crisis en el hermano mayor. ¿Ante qué reacciona? Ante el ruido de la fiesta y ante los informes que recibe de uno de los criados, que provocan su cólera y su negativa a entrar. Una vez más es el padre el que toma la iniciativa. Se observará que la información que ha recibido el hijo mayor, puramente factual, omite la mención del arrepentimiento de su hermano y de su reinversión como hijo.

El reproche que dirige a su padre es claramente significativo: la fiesta recompensa la inmoralidad, sin que el respeto a las normas, encarnado en el hijo mayor, haya obtenido nunca una recompensa. La respuesta del padre (15, 31-32) muestra que este análisis está equivocado en un punto: los festejos no recompensan la inmoralidad, sino que celebran el renacimiento del hijo perdido, por lo que «había que hacer fiesta y alegrarse». La injusticia que se imagina el hijo mayor es errónea: alegrarse del regreso del hermano menor no lesiona sus derechos, puesto que su obediencia encuentra su recompensa en la proximidad del padre y en la participación en su propie-

dad. Asoma aquí el vocabulario teológico para evocar la comunión del justo con Dios y la participación en su herencia. El padre no niega ni la obediencia del mayor, ni su recompensa; pero niega que la acogida del menor sea un perjuicio para su justicia.

- **Conflicto con los fariseos**

¿Quiénes eran los interlocutores de Jesús? La primera parte del relato, como hemos visto, está hecha para suscitar la simpatía de los creyentes sensibles a una

oración penitencial: el que confiesa su pecado y apela a la misericordia de Dios es escuchado. La piedad farisea era sensible precisamente a esta promesa. ¿Quién puede estar detrás de la cólera del hijo mayor? También los fariseos. Porque el mayor, recordémoslo, se subleva ante el banquete festivo. Pues bien, la fe farisea, como sabemos muy bien por Lc 7, 36-50, aplica escrupulosamente la Torá de pureza a la comunión en la mesa. Se trataba de una singularidad de los fariseos, que el pueblo fuera del fariseísmo no compartía. Las comidas de Jesús con los pecadores (Mc 2, 16; Lc 15, 2) están entonces en el punto de mira: no chocan con un pequeño detalle de la

¿COMO INTERPRETAR LA PARABOLA-DIALOGO?

La parábola se presenta así como un diálogo disfrazado en el que el narrador se preocupa de expresar de forma válida el punto de vista de su interlocutor, pero para llevarlo a darse cuenta de la razón por la que es preferible otro punto de vista, evidentemente el del parabolista.

Si se admite la exactitud de esta observación, no se pueden ignorar las consecuencias que eso supone para la interpretación. Un diálogo no puede interpretarse como si se tratase de un monólogo. O también, la respuesta a una cuestión tiene que comprenderse respecto a la cuestión a la que se responde. Las parábolas que se han compuesto pensando en unos oyentes bien determinados y en función de unas dificultades muy concretas no adquieren su verdadero sentido más que si se las coloca en la situación que les dio origen. No se puede menos de falsear su significación si se abstraen de esa situación y se les pide unas enseñanzas generales e intemporales.

Pero la objeción sigue en pie: ¿no van a limitar esos principios la significación de las parábolas de Jesús a sus primeros destinatarios? ¿No suponen la negación de su valor permanente y de su posibilidad de seguir

teniendo todavía alguna importancia para los hombres de hoy? Está claro que es una preocupación por la actualidad lo que hace que algunos autores juzguen necesario cortar los vínculos que ligan las parábolas de Jesús con su situación original.

La búsqueda de actualidad es ciertamente legítima, pero el medio mejor de satisfacer esta búsqueda no es el camino de la abstracción -abstracción conceptual, existencial, o de otro tipo-. Si es verdad que una parábola de Jesús está tan estrechamente ligada a una situación histórica como puede una respuesta estar ligada a la pregunta que la provocó, la pregunta sobre la actualidad tiene que recaer igualmente sobre ese vínculo. Si el punto de vista preconizado por Jesús en una parábola sigue siendo actual, no lo es independientemente del punto de vista de su interlocutor; y la primera cuestión que hay que plantear hoyes sin duda la de saber en qué y cómo ese punto de vista del interlocutor sigue siendo todavía el nuestro, en qué y cómo la pregunta hecha a Jesús sigue siendo una pregunta para nosotros, a pesar de la diferencia de tiempos y de situaciones.

J. Dupont, *Pourquoi des paraboles? La méthode parabolique de Jésus*. París 1977, 74-76.

convicción farisaica, sino con su mismo centro. En efecto, el fariseo vive de proteger su pureza de la contaminación del pecado. La cuestión era demasiado sensible para abordarla de frente. Jesús escogió por eso el rodeo de la parábola.

y entonces es cuando adquiere todo su sentido la estrategia narrativa. Es en la invitación a celebrar una fiesta donde culmina la acogida del hijo perdido, y es de ella (no de la reintegración del hijo) de la que se indigna el hermano mayor. Jesús, por medio de la parábola, invita a ver esas comidas como el lugar en donde se celebra la alegría de Dios por la vuelta de los pecadores.

El análisis de la parábola hace ver con qué brío sabía Jesús trasponer a la ficción parabólica el debate que no podía entablar directamente con sus adversarios. La técnica del diálogo interrumpido demuestra aquí su valor: se le da la palabra al hijo mayor. La parábola invita a cambiar. Pero si Jesús hubiera seguido poniendo en el guión el rechazo repetido del hijo mayor, se habría convertido en condenación. Si Jesús hubiera proseguido mostrando al hijo mayor convencido por su padre, se habría convertido en un relato ejemplar. Tal como está, ofrece un amplio terreno por donde poder avanzar.

- **Una invitación a cambiar**

Con esta parábola, Jesús esperaba desarmar la oposición de los fariseos ante su conducta con 105 pecadores. Pensaba que, al recordar que 105 dos hijos tenían el

mismo padre y que el padre recibía la súplica de penitencia del pecador, podría superarse la protesta farisaica. Pensaba demostrar que la acogida de 105 pecadores no suprime el derecho de 105 justos. ¿Lo consiguió? Cabe dudar de ello, aun cuando 105 evangelios no mencionan ninguna participación de 105 fariseos en el proceso y en la condenación de Jesús.

La parábola es una invitación a cambiar. Pero ¿en nombre de qué invita Jesús a cambiar? ¿En nombre de quién derriba la imagen farisaica de Dios? Jesús sabe que está participando de un acontecimiento que le urge y del que vamos a hablar a continuación: Dios está cerca. Su reino está llegando.

Sugerencia de trabajo

Leer Lc 19, 12-27.

- ¿De qué actitud espiritual es portavoz cada uno de los criados?
- ¿Sobre qué recae exactamente el desacuerdo entre el rey y el tercer empleado? (Fijarse en la repetición de los v. 20-21 en el v. 22).
- ¿Qué relación puede establecerse entre el comienzo de la parábola (19, 12-14) Y el relato siguiente (19, 28-38)? (Prestar atención al v. 38).

PARABOLAS DEL REINO

Jesús no fue el primero en contar historias. En Israel y fuera de Israel, otros contaron historias antes de él, al mismo tiempo que él y después de él. Jesús es un hijo de su tiempo. Pero además los evangelios dan testimonio del lugar tan importante que Jesús concedió a la parábola en su enseñanza.

El capítulo anterior nos ha hecho pasar revista a sus virtudes dialogales. La parábola pertenece también al río milenario de la narración, que comprende el cuento y la fábula. Pues bien, la narración posee desde siempre unas cualidades que explican el favor que le concedió Jesús.

Primera cualidad: la narración afecta a la totalidad de la persona, entendimiento y afectividad. Enseña algo, pero a través de una intriga que reactiva en el oyente unas experiencias y unas emociones pasadas. La libertad que da la ficción permite al narrador convocar a la imaginación y, con ella, todo un mundo de fantasía, de intuiciones, de creatividad, de sentimientos. Se dice que el oyente se ve «atrapado» por la historia, que le «cautiva». También la parábola capta a toda la persona; abre una puerta de vida.

Segunda cualidad: la narración se presta mejor a la comunicación de una experiencia personal, de una convicción, que de un saber. El conocimiento puede haber conseguido tan sólo un magro provecho al final de una historia, pero ésta, por el contrario, puede haber transmitido al oyente toda la fuerza de convicción que emana del narrador. Escoger la parábola es para Jesús escoger un canal por donde comunicar su experiencia de Dios.

Tercera cualidad: la narración es imposible de tradu-

cir. Intentad resumir un cuento en una frase y sentiréis la incapacidad del lenguaje argumentativo para obtener el mismo efecto. No se puede sustituir una pintura de Van Gogh por su análisis, ni una parábola por su exégesis. Hay cosas que no pueden más que contarse. ¿Cuáles? Digamos: los acontecimientos que, de una forma o de otra, engloban a la vez al oyente y al narrador. Por eso la parábola es el lenguaje del reino.

Cuarta cualidad: contar es un acontecimiento; y también escuchar. La narración despliega una intriga que hace pasar al oyente por la sorpresa, la cólera, la compasión, la admiración, el miedo. La historia contada suscita la reflexión, en vez de calmarla. Hace vivir al oyente sentimientos variados y lo conduce a un sitio en donde lo deja solo, enfrentado consigo mismo: ¿qué va a hacer con lo que ha oído? La parábola hace pensar; sitúa al oyente ante la necesidad de tomar posiciones, pero no le dicta cuál ha de ser su reacción.

Quinta cualidad: la narración no hace más que hablar de la realidad; en cierto modo, la instala. Su poder radica precisamente en que establece aquello de lo que habla, en el momento en que habla. Se puede explicar esta propiedad de dos maneras, una erudita y otra narrativa:

- de una manera *erudita*: Los lingüistas distinguen entre una palabra constatativa (que describe) y una palabra performativa (que hace). Decir que el cielo es azul es una constatación. Llamar a uno «...mío» es una expresión performativa, ya que establece la relación de amistad en la medida en que se declara. La parábola es de tipo performativo y establece el reino de Dios diciéndolo.

- de una forma *narrativa*: Le pidieron a un rabino, cuyo abuelo había sido discípulo de Baal-sem (fundador del hasidismo), que contara una historia. Dijo:

«Hay que contar una historia de tal manera que sea una ayuda. Y contó: estaba enfermo mi abuelo. Un día le pidieron que contara una historia de su maestro. Entonces él contó cómo Baal-sem tenía la costumbre, cuando rezaba, de dar saltos y de bailar. Mi abuelo estaba de pie contando esta historia y se dejaba arrebatar por ella, de forma que tuvo que mostrar cómo su maestro saltaba y bailaba mientras rezaba. Desde aquel momento, se curó. Así es como hay que contar las historias».

La parábola moviliza a toda la persona. Jesús hace de ella el vehículo de su experiencia de Dios. Es la imagen

que conviene al reino. Conduce al oyente a tomar posición. Establece lo que dice, diciendo. En resumen, la parábola no es una historia vacía, sino que crea un acontecimiento.

Aplicaremos estas propiedades que tiene la parábola por su carácter de relato a la lectura de las parábolas del reino. En primer lugar, las parábolas de crecimiento. Luego las parábolas *extravagantes*, por ejemplo la historia del salario igual (Mt 20, 1-16), después de la cual haremos una reflexión sobre el lenguaje del cambio. Finalmente, hablaremos de las parábolas que piden una reacción frente a la crisis.

La pregunta que subyace en todo este análisis es la siguiente: ¿de qué manera (múltiple) llevan las parábolas al lenguaje el reino de Dios?

Las parábolas de crecimiento

Se llaman «parábolas de crecimiento» un grupo de parábolas que tienen en común el tema de la maduración: el grano de mostaza (Mc 4,30-32; Mt 13, 31-32; Lc 13, 18-19), la de la levadura (Mt 13, 33; Lc 13, 20-21), la de la semilla que brota sin saber cómo (Mc 4, 26-29), la del sembrador (Mc 4, 3-9 par). Con la excepción de la del sembrador, las demás están dotadas de una cláusula introductoria que indica su tema: el reino de Dios. Todas son comparaciones desarrolladas, lo cual quiere decir que se apoyan en una constatación de evidencia.

Parábolas de crecimiento. Evitemos, a propósito de ellas, un error de interpretación que podría hacernos cometer nuestra ciencia biológica. Los antiguos ignoran el proceso orgánico, inmanente al grano, que conduce de la germinación a la producción del fruto. Conocen por el contrario su fuerza y sus efectos, que consideran como una acción del Dios creador y un signo de su bendición (Gn 8, 22; Jr 5,24; 1 Henoc 2-5; 4 Esdras 4). «Es Dios el que hace crecer», dice Pablo en 1 Cor 3, 7. En ningún caso, estas parábolas hablan del reino de Dios como de un proceso evolutivo interno al mundo, y destinado a progresar irresistiblemente.

EL GRANO DE MOSTAZA Y LA LEVADURA

Las parábolas del grano de mostaza y de la levadura van unidas en la fuente de los *logia* (Mt 13, 31-33; Lc 13, 18-21). Actúan de forma concertada y se completan.

La atención del observador recae sobre un granito de mostaza, proverbialmente pequeño entre los rabinos, y sobre la levadura, proverbialmente pujante en su efecto. El parabolista hace observar entonces el acontecimiento de que son instrumentos: el grano de mostaza se convierte en un gran arbusto (el mostacero puede alcanzar en Galilea hasta 3 m de alto); la levadura, mezclada con una enorme cantidad de harina (cerca de 50 kg), hace fermentar toda la masa. ¡Qué gran fuerza actúa para hacer que crezca el grano! ¡Qué energía hay en la levadura para llegar a ese resultado!

¿Con qué fin invita Jesús a maravillarse de este proceso natural? La clave se nos da al final, en donde se presentan dos rasgos excesivos que fuerzan el cuadro. El grano se convierte en un árbol, «de forma que los pájaros del cielo vinieron a anidar en sus ramas», aunque el

mostacero no es un cedro. Pero desde Ezequiel (31, 6) Y desde Daniel (4, 18), esta expresión designa a la multitud de pueblos paganos a los que el reino prestará refugio al final de los tiempos. Del mismo modo, la inmensa cantidad de harina, que hace fermentar «toda entera» la levadura, connota una abundancia escatológica.

- **Dos planos superpuestos**

El efecto-parábola nace aquí de la superposición de dos planos. Por un lado, se refiere un hecho de experiencia: constatar el *enorme* poder que actúa en el *grano* y en la levadura. Por otro lado, a través de las metáforas finales, se evoca el reino en su magnificencia. En el primer plano, Jesús apela a la experiencia de sus oyentes; en el segundo, hace circular su experiencia de Dios.

La superposición de los dos planos carga la experiencia religiosa de la fuerza persuasiva de la experiencia práctica: el reino en su esplendor surgirá de estos pequeños comienzos, con la misma certeza con que el árbol nace del grano y la harina queda fermentada por la levadura.

Pero fijaos bien en que, por ambas partes, la convicción se aplica a la acción del Dios creador: en virtud de Dios, el grano puede ser visto como una promesa de árbol, y los comienzos mediocres como una promesa del reino.

- **Lo dicho y lo no dicho**

El final de las dos parábolas no reserva ninguna sorpresa al oyente: en el Israel del siglo I, la venida gloriosa del reino era esperada por todos, a veces febrilmente. La sorpresa no viene del fin, sino más bien del comienzo: a nadie se le habría ocurrido comparar el reino con la historia de un grano minúsculo de mostaza. Por consiguiente, la atención se dirige a la pequeñez del comienzo. ¿Por qué?

Señalemos en primer lugar lo que la parábola *no dice*. Constata un impulso irresistible que percibe el hombre en su campo o la mujer en su artesa, sin ser ellos los autores, sino solamente los espectadores, y afirma que lo mismo sucede con el reino. Pero la parábola no dice *cómo* el comienzo humilde se convierte en el reino. Ni dice *a qué* se parece el reino. Ni dice *cuándo* viene el reino.

¿DONDE APRENDIO JESUS LA PARABOLA?

Jesús de Nazaret fue un brillante parabolista. ¿Dónde aprendió a serlo?

Aun de los mayores talentos se sabe que su competencia se arraiga en una educación recibida, cuya herencia han administrado con libertad. También Jesús es un hijo de su pueblo. ¿Dónde aprendió a usar tan bien de la historia contada en su enseñanza?

Esta cuestión, ligada a la educación religiosa de Jesús, no ha obtenido aún una respuesta satisfactoria. Se presentan tres respuestas:

1. *Jesús aprendió de los rabinos*: habría adquirido la técnica de la parábola aprendiendo las reglas de la disputa rabínica. Pero lo cierto es que Jesús no fue un rabino de escuela; su conocimiento de la Escritura corresponde a la del laico instruido en la sinagoga.

2. *Jesús aprendió de los fariseos*: también éstos practicaban la parábola, sin integrarla como los rabinos en la exégesis de la Torá. Jesús, muy cerca de los fariseos por su comprensión de la ley, usó la parábola para enfrentarse con su protesta ante la acogida que brindaba a los pecadores (Lc 7, 41-43, 15, 4-7.11-32; Mt 20, 1-15; 21, 28-31; etc.). Cabe pensar que Jesús utilizó en el debate los medios familiares a sus antagonistas, y que había aprendido de ellos.

3. *Jesús aprendió de Juan Bautista*, del que es quizás un antiguo discípulo. Lo poco que se sabe de la predicación del Bautista indica un lenguaje muy rico en imágenes (Lc 3, 7-9.16-17). Jesús, por su parte, continúa su mensaje del juicio, pero sustituyendo al Dios de la cólera por el Dios del amor. ¿Se desarrollaban también parábolas en el círculo de los discípulos de Juan?

La parábola transmite una convicción, la de Jesús, de que una necesidad imperiosa y una promesa inquebrantable (inquebrantable, por ser de Dios) conduce desde los comienzos pequeños al esplendor del cumplimiento. De este modo, la parábola oculta tanto como revela. Manifiesta tanto con sus silencios como revela con su elocuencia. El reino no se transmite con claridad, y sus modalidades se dejan para el misterio de Dios. En compensación, comunica sin rodeos la creencia de Jesús de que ahora se está preparando el reino.

- **El alba del reino**

¿Qué hay que entender por «comienzos pequeños»? Jesús se explicó por otra parte de forma suficiente para que sepamos que no se trata de un fenómeno difuso, sino de él. Jesús tiene conciencia de haber venido a echar fuego a la tierra (Lc 12, 49). En él es donde comienza el reino de Dios. La prueba de ello son los milagros, signos del Dios que viene (Mt 11, 3-6). La prueba son también los exorcismos: «Si yo echo los demonios con el dedo de Dios, señal que el reinado de Dios os ha dado alcance» (Lc 11, 20). Y lo son sus maneras de comportarse, cuyo inconformismo prefigura la reunión de todo Israel en el reino. Y lo son finalmente sus comidas con los pecadores, preludio de la acogida de Dios en el banquete escatológico.

La comparación de la higuera que anuncia el verano es instructiva desde este punto de vista (Mc 13, 28-29 par). A diferencia del almendro, que florece al comienzo de la primavera, la higuera tarda en dar signos de vida; finalmente, cuando sus ramas se llenan de savia y apuntan las nuevas hojas, se puede deducir de ello que el verano está cerca. La actividad de Jesús, lo mismo que el brote de las yemas, tiene, por tanto, valor de signo precursor.

Las parábolas del grano de mostaza y de la levadura concretan esa aguda conciencia que Jesús tiene de vivir el alba del reino. Jesús quiere compartirla con los demás. Pero el esplendor escatológico venidero no puede percibirse más que en el orden de lo mediocre, de lo discutible y de lo discutido. El aspecto poco brillante de la actividad de Jesús responde a esta etiqueta.

LA SEMILLA QUE BROTA SOLA

La parábola de la semilla que brota sola (Mc 4, 26-29) se sitúa en el mismo registro de convicción: el reino viene con toda seguridad. Pero la imagen subraya el ritmo del crecimiento: el grano da origen a la hierba, luego a la espiga, después el grano va engordando y la cosecha llega tan pronto como el trigo está maduro. Una reminiscencia de Jl 4, 13 circula tras la evocación de la hoz dispuesta para la siega escatológica (4, 29). El mismo ritmo va marcando la espera del campesino: "El duerme de noche y se levanta por la mañana, y la semilla germina y va creciendo, sin que él sepa cómo» (4, 27).

Visiblemente, la parábola responde a los interlocutores que tienen prisas por ver llegar el final y creen que lo pueden acelerar, bien con su acción violenta (los zelotes), bien por una fidelidad escrupulosa (los fariseos). Pues bien, el calendario del reino es el calendario de Dios. El hombre no tiene acceso a él, a no ser para ver cómo llega el plazo, cómo madura el trigo. De alguna manera, el parabalista alude en esta comparación al mensaje de la cizaña en el campo (Mt 13, 24-30).

PARABOLA DEL SEMBRADOR

La parábola del sembrador, la única que no remite al reino por medio de una cláusula introductoria (Mc 4, 3-9 Y par), fue comprendida muy pronto por los primeros cristianos como la ilustración de los buenos y de los malos momentos de la palabra. La interpretación alegórica, que refieren los tres evangelistas (Mc 4, 13-20 Y par), es una comprobación de ello: los cuatro terrenos en donde cae la semilla: en la vereda, en terreno rocoso, entre zarzas y en tierra buena, se leen según una tipología de la recepción de la palabra frente a la presión del mal, de la persecución o de los cuidados del mundo. Es necesario constatar que, si bien esta lectura no es la única posible, se adecua perfectamente a la parábola. Pero la historia del sembrador ¿fue desde su origen esa mediación metafórica sobre el éxito diferenciado de la palabra de Dios en los creyentes?

Si se examina la relación entre la parábola y la interpretación alegórica, se constata que la interpretación es

exacta cuando ve en el grano, más bien que en el sembrador, al verdadero héroe de la historia. No se trata del éxito o del fracaso del campesino que, dicho sea de paso, sembraba así, a voleo, en el suelo desigual del campo galileo. Se trata del éxito o del fracaso del grano, que es el sujeto constante en el texto.

- **La semilla, como la palabra**

Tras esta personificación se encuentra una metáfora conocida ya desde Isaías:

«Como bajan la lluvia y la nieve del cielo,
y no vuelven allá sino después de empapar la tierra,
de fecundarla y hacerla germinar,
para que dé semilla al sembrador y pan al que come,
así será mi palabra, que sale de mi boca:
no volverá a mí vacía,
sino que hará mi voluntad y cumplirá mi encargo».
(55,10-11)

El libro IV de Esdras dirá más tarde de Dios que «siembra» su ley en el hombre (9, 31). Por tanto, es probable que, de antemano, el parabolista haya contado con esta resonancia metafórica; la semilla evoca la palabra de Dios, tal como resuena en la predicación de Jesús. Es la palabra del reino (Mc 1, 14-15). Detrás de la figura del sembrador, hay que pensar en el papel de Jesús.

- **El contraste**

Pero si se sigue examinando la relación entre la parábola y su interpretación alegórica, se da uno cuenta de que la división en cuatro terrenos fuerza la lectura. La parábola opone más bien la larga enumeración de los fracasos de la semilla, en los que resulta inútil, con el éxito favorable de «todo el resto» de los granos (4, 8).

Que la enumeración espectacular de los fracasos no haga olvidar el éxito de una parte importante de la semilla: ésta es la conclusión que se invita a sacar al lector. Lo mismo que la palabra de Dios, la palabra del reino «no volverá a mí vacía». La siembra es promesa de cosecha.

Un shock intencionado

Recojamos para terminar los tres puntos comunes a las parábolas de crecimiento:

1. Hablar del reino a partir de fenómenos minúsculos es un shock buscado por el parabolista: el reino viene, irresistiblemente, pero su venida se prepara en pequeños comienzos.

2. No se trata de instruir al oyente de las parábolas con una información, sino de invitarle a compartir una convicción fundamental de Jesús: la proximidad de Dios se concreta en su actividad. La palabra invita a ver el comienzo del reino en sus gestos y en su palabra (el sembrador).

3. Las imágenes de crecimiento preservan el misterio del reino, cuya irrupción no está en manos de la trama de la historia, ni sus modalidades dependen del saber humano. Su venida sigue siendo una sorpresa maravillosa.

Sugerencia de trabajo

Leer Mt 13, 47-50.

- ¿Qué contraste pone de relieve la parábola?
- ¿Qué aspecto del reino pone de manifiesto la parábola?
- ¿Cómo el futuro hace apreciar el presente?

Conflicto salarial en la viña

Las parábolas de crecimiento invitan a descubrir en lo infinitamente pequeño la promesa de un esplendor que viene: el reino de Dios. Las parábolas de crecimiento son

comparaciones desarrolladas. El shock que provocan no reside en la llamada a la experiencia (todo el mundo ve lo que ellas dicen), sino en la aplicación de la imagen al

reino. ¿Comparar el reino con el crecimiento de un grano de mostaza? Ningún rabino se había atrevido a ello.

Al lado de la parábola-comparación, está la parábola metáfora (véase p. 14). Esta se singulariza por lo contrario de la evidencia: es insólita, sorprendente. Extravagante. Provoca un shock, pero por lo que cuenta.

LA PARABOLA DEL SALARIO IGUAL

Jesús utilizó también la parábola-metáfora para significar el reino. Lo vemos, por ejemplo, en la parábola del salario igual (Mt 20, 1-16). La historia restituye un episodio cotidiano de la vida palestina: un patrono contrata obreros para su viña. La repetición del reclutamiento resulta ya curiosa, puesto que se produce incluso una hora antes de ponerse el sol. Pero el golpe teatral se produce en el momento de arreglar las cuentas: el salario es igual para todos, lo cual desencadena la indignación de los primeros contratados. Pero veamos en detalle cómo va orquestando el narrador el desarrollo de la historia. Una parábola de Franz Kafka presenta un mecanismo similar; será instructivo hacer una comparación con ella (véase el recuadro).

La acción comienza con la iniciativa del propietario, que sale de sus tierras al amanecer a contratar jornaleros para su viña (Mt 20, 1). La naturaleza del trabajo no interesa al narrador. Tan sólo entran en consideración el tiempo de la faena (20, 2-7) y el pago del jornal, al *acabar* el día (20, 8-15).

El relato comienza de una forma parecida a la de un informe oficial, que notifica una sucesión de contratos a lo largo de toda la jornada (20, 2-7). Contratar jornaleros era una práctica corriente, que regulaba la legislación judía sobre el trabajo. El oyente tiene que verificar que fue respetada escrupulosamente con los primeros contratados (20, 2): hubo un contrato oral, que estipulaba la duración del trabajo (la jornada de doce horas) y el jornal de un denario (era la tarifa usual). Tres horas más tarde, o sea, a las nueve de la mañana, se desarrolla la misma escena en la plaza. El contrato se formula lacónicamente: «Id también vosotros a mi viña, y os pagaré lo que es justo» (20,4). Aquí comienza la sutileza del relato. Porque

UNA PARABOLA DE KAFKA

«Era muy temprano; las calles estaban limpias y vacías; me dirigía a la estación. Comparando la hora del reloj público con la de mi reloj de bolsillo, vi que era mucho más tarde de lo que había creído. Había que darse prisa. El susto que me causó aquel descubrimiento me hizo vacilar en mi camino. No me movía aún muy bien por aquella ciudad.

Por fortuna, había cerca un policía. Corrí a él y le pregunté ansioso por el camino. Sonrió y me dijo: -¿Quieres que te enseñe yo el camino? -Sí -le dije;- porque no puedo encontrarlo yo solo.

-«Abandona, abandona, me dijo; y se apartó de mí con un gesto parecido al de las personas que tienen ganas de reírse con toda libertad».

F. Kafka, *Oeuvres completes*.
Pléiade, París 1980, **n**, 727.

Se observa que el procedimiento parabólico es idéntico al de las parábolas extravagantes de Jesús. Se pone un marco cotidiano, pero el guión cae de pronto en lo inverosímil; aquí es el policía el que crea la ruptura y conduce a darle a aquel suceso una dimensión simbólica. Pero ¿cuál? Se provoca al lector a reaccionar, sin que se le dicte el sentido de la parábola.

se trata de una fórmula completamente ambigua: ¿qué es «lo justo»? Todo el drama del relato se desarrolla en torno a esta cuestión.

Nueva salida a contratar a mediodía, y luego a las tres de la tarde. No se menciona ningún contrato salarial. El único hecho destacado es la indicación de las horas, para señalar que los jornaleros harán prestaciones de duración desigual. Las seis de la tarde: una última salida del patrono (20, 6-7), con un diálogo en donde se constata que el interés se centra ya en los dos grupos extremos (20,2 Y 20,6-7). Esta contratación sorprendente, a punto

de terminar la jornada, está motivada tan sólo por la voluntad del patrono, que contrata una fuerza de trabajo que nadie había querido contratar. No es solamente cuestión de salario.

• **La indignación**

Cuando oscureció, el dueño de la viña ordenó al encargado pagar a los jornaleros (20, 8-10). También en este punto se observa el derecho del trabajo (Lv 19, 13; Dt 24, 15). Adoptar para el pago de jornales el orden contrario al del contrato, empezando por los últimos para acabar con los primeros, manifiesta una preferencia por los últimos; pero este efecto está guiado esencialmente por la dirección del relato: el espectáculo de la generosidad del amo hace nacer, en el grupo de la primera hora, la esperanza de «recibir más» (20, 10). La igualdad del salario es lo que hace explotar su indignación.

Nos damos cuenta de hasta qué punto el olvido progresivo del contrato salarial a lo largo de la jornada sirve a la estrategia del narrador. En efecto, el oyente se ve alentado por lo que considera como lógico: el salario está en proporción con el trabajo. Cuanto más se trabaja, más se gana. Esta concepción de la justicia retributiva se la habían ido atribuyendo los oyentes al amo, interpretando dentro de sus concepciones la expresión ambigua: «os daré lo que es justo» (20, 4). Y entonces, la igualdad del salario que se les paga deja asombrado al oyente, junto con los obreros de la primera hora. Pero, ¿qué entendía el patrono por «lo que es justo»?

• **El diálogo**

El diálogo final recoge los dos puntos de vista (20, 12-15). La indignación de los primeros jornaleros se basa en la flagrante desproporción entre las doce horas de trabajo que han realizado en medio del bochorno del día y la única hora que los otros han pasado bajo la brisa del atardecer. «Los has tratado igual que a nosotros» (20, 12): es aquí dónde ha de situarse su protesta. Se suscita un problema de equidad: el reproche contra el patrono es que ha establecido una desigualdad en el trato, al pagar a todos el mismo jornal.

La puntualización del patrono se lleva a cabo en dos

tiempos. Descarta primero la acusación de injusticia (20, 13-14a): «Amigo mío, no te hago ninguna injusticia». El patrono ha cumplido con el contrato establecido: no ha retirado al jornalero el salario pactado. Luego el tono se endurece (20, 14b-15): no se niega la desigualdad en el trato, sino que se la fundamenta en el derecho del patrono de administrar sus bienes a su gusto. Esta libertad, sin embargo, no tiene nada que ver con el capricho del potentado, ya que va ordenada al amor: «¿acaso tu ojo es malo porque yo soy bueno?». La cuestión apunta hacia la bondad del patrono; con ella el relato ha alcanzado su cima.

• **Desacuerdo sobre la justicia**

Tenemos la suerte de poseer un paralelo muy estrecho de Mt 20,1-16: una parábola contada por Rabí Zeira en su elogio fúnebre de Rabí Bun, muerto prematuramente en el 325. Véase el texto en el recuadro (p. 48). Es raro disponer de un texto con un parentesco tan fascinante con la parábola evangélica y al mismo tiempo que ilustre tan claramente la distancia que separa a Jesús de la ortodoxia rabínica. En ambas partes, la paga del salario designa metafóricamente la retribución divina en el último día. En la historia de Rabí Zeira no se revoca la relación proporcional prestación-retribución, sino que se la pondera cualitativamente. La parábola de Jesús destruye esa relación en nombre del amor.

Pero hay que precisar aún qué es lo que motiva el litigio que opone al patrono y a los obreros indignados. El conflicto no se da, como parece a primera vista, entre un mundo de amor gratuito y el mundo de la justicia contable. El cuidado con que el parabolista va señalando, a lo largo de todo el relato, la observancia escrupulosa del derecho del trabajo intenta proteger al patrono de la sospecha de falta de equidad. El conflicto se refiere a dos concepciones divergentes de la justicia: una excluye la bondad gratuita, la otra vincula de forma imprevisible la justicia y la bondad.

En otro lugar (p. 39-40) hemos constatado que esta conflagración de los modelos de justicia traslada al plano parabólico la diferencia que opone a Jesús y a sus interlocutores, quizás los fariseos. Su protesta (20, 11) se expresa con el mismo término que Lucas utiliza para hablar de la crítica farisea ante la acogida de los pecadores (Lc

LA PARABOLA DE RABI ZEIRA

Cuando R. Bun, el hijo de R. Hiyyá, murió, vino R. Zeíra y tuvo este discurso de despedida:

«Serenos es el sueño del obrero, haya comido poco o mucho» (Ecl 5, 11).

¿Con qué puede compararse esto? Con un rey que había contratado muchos obreros. Había uno que se esforzó mucho en su trabajo. ¿Qué hizo el rey? Se lo llevó a pasear cien pasos con él. Cuando llegó la tarde, los obreros fueron a recibir su salario, y el rey le pagó también un salario completo a aquel obrero (que se había estado paseando). Los otros se quejaron diciendo: -Nosotros hemos trabajado durante todo el día mientras que ése sólo trabajó dos horas, y él le da un salario completo como a nosotros. El rey les dijo: -Ese trabajó en dos horas más que vosotros durante toda la jornada.

Así, en 28 años, R. Bun se esforzó en el estudio de la Torá más que otro discípulo sagaz hubiera podido hacerlo hasta la edad de cien años.

Esta parábola es muy posterior a la parábola de Jesús, ya que R. Bun murió en el 325. Su parecido con la historia de Jesús es tan fascinante, que los autores se han planteado la cuestión de si no estará calcada de ella. De hecho, el parentesco se explica más bien por la gran estabilidad de los temas tradicionales de donde beben los parabolistas judíos.

La cuestión de la justicia retributiva se plantea en términos similares, pero R. Zeíra le ofrece una resolución contraria. La injusticia constatada es sólo aparente: el valor del trabajo del obrero diligente es mayor que el de sus compañeros. Por tanto, queda a salvo el principio cardinal: «A tal trabajo, tal salario» (*Pirqué Abot* 5, 23), pero con la reserva de una ponderación cualitativa. Hay que reconocer que esta manera de ver las cosas corresponde totalmente a la de los que se quejan en la parábola de Jesús de que el Maestro se ponga contra ellos, al negar la relación obligada de la recompensa con el mérito.

15, 2). Jesús pasa por el relato ficticio para intentar quebrantar su sistema, concretado en la posición de los jornaleros que se quejan, espolcados por la interpelación final del patrono. Es el mismo procedimiento empleado en Le 15, 11-32 Y en Mc 12, 1-9.

Lo ordinario y lo extraordinario

Volvamos a la *extravagancia* de la parábola. ¡Qué mezcla tan singular de lo real y de lo extraordinario! El relato, haciendo que la banalidad inicial desemboque en la sorpresa, hace chocar entre sí dos concepciones de la realidad. La una, regida por una justicia retributiva que da a cada uno según sus prestaciones, entra en colisión con otra forma de regular las relaciones humanas, en donde la gratuidad del amor hace volar por los aires la justicia retributiva.

Esta mezcla de lo verosímil con lo inverosímil hace pensar en la implicación que se da en los cuentos de hadas entre lo real y lo maravilloso. Pero aquí el papel de lo maravilloso está ocupado por el reino. La proyección de lo ordinario mezclado con lo extraordinario, que realiza la parábola, representa el cuestionario de la realidad por obra del reino que viene. El reino viene cuando, en un mundo endurecido por la relación prestación-gratificación, la bondad de Dios viene a reclamar para otros el derecho a la salvación. En otro lugar viene cuando un padre restituye en todos sus derechos al hijo pródigo. O cuando un rey perdona una deuda imposible de saldar. O cuando un samaritano encarna la compasión que niegan el sacerdote y el levita. O cuando un patrono envía su hijo a sus viñadores rebeldes.

Sugerencia de trabajo

Leer Mt 18, 23-25.

- ¿Dónde se da la ruptura entre lo cotidiano y la extravagancia?
- ¿Cómo indica esta parábola el reino de los cielos?

El efecto metafórico

Desde el punto de vista del funcionamiento parabólico, recordemos lo que se dijo de la metáfora (p. 14). La

metáfora es un giro de lenguaje que resulta disonante por la aproximación de dos registros semánticos distintos (decir de un *hombre* que es un *zorro*). La parábola extravagante funciona como una metáfora: siendo un relato, organiza la disonancia en el nivel del relato. La tensión entre el orden de la realidad y el orden del reino, que produce la parábola extravagante, equivale en el plano del relato a la tensión constitutiva de la metáfora. Por eso, a diferencia de las parábolas de crecimiento, las parábolas

las extravagantes deben relacionarse con la metáfora más bien que con la comparación.

Lo que cuenta la parábola extravagante es la penetración en el mundo cotidiano de otro mundo distinto, y el parabolista hace ver en esta penetración la aparición del reino. Esta prioridad corresponde a la definición de un lenguaje de cambio.

El lenguaje del cambio

¿Cuál es el «mundo» de la parábola? Lo hemos señalado en varias ocasiones: la parábola evangélica presenta el cuadro de sus primeros destinatarios, el de una sociedad media y rural de Palestina por los años 30.

Pues bien, precisamente en este punto las parábolas de Jesús rompen tajantemente con las parábolas de los rabinos. La parábola rabínica ofrece una variación infinita sobre unos tópicos estereotipados: el rey y sus servidores, el rey y sus administradores, el rey y sus hijos, el rey que pierde una joya, el patrono y sus obreros. A veces, fábulas animales como las de Esopo.

De Jesús no se refiere ninguna fábula. El material narrativo de sus parábolas es considerablemente más variado, y sobre todo más cotidiano. A veces se habla de reyes. También de amos y de criados. Pero se habla igualmente del grano y de las semillas, de los niños que juegan en la plaza, de los mantos que hay que remendar, de una oveja que se ha perdido, de una despensa vacía cuando llega a casa un amigo, de una disputa que puede originar un proceso, de una red tirada en la orilla... El mundo de las parábolas de Jesús no es un mundo cortesano, sino una sociedad de campesinos y pescadores, de pastores y aparceros, de esclavos y de administradores, de parados y endeudados. ¿A qué se debe esta diferencia con el mundo de la parábola rabínica, más marcado por las metáforas palaciegas?

Podría hablarse del origen pueblerino de Jesús. Pero eso sería olvidar que algunos rabinos eran tan hijos del pueblo como el carpintero de Nazaret.

Podría hablarse del talento pedagógico de un Jesús que sabía sacar del mundo de sus interlocutores el material narrativo de sus historias. Pero tampoco los rabinos eran malos pedagogos.

ESCOGER ENTRE DOS MUNDOS

«La parábola introduce al lector en un mundo extraño, en donde todo es familiar, y sin embargo radicalmente distinto». Las parábolas entonces «le piden una decisión. Presentan un mundo que el oyente identifica, que reconoce. Se ve cogido por eso en el dilema de la metáfora: después de todo, ése no es su mundo. ¿Deberá seguir adelante en esa aventura extraña, o apartarse de ella? Tiene que escoger: o bien se dejará desplazar por el desarrollo de la historia y la luz de la metáfora, o bien rechazará la invitación y se quedará en su mundo acostumbrado. No basta decir de las parábolas, como de las metáforas, que enseñan unos principios; son eso, pero mucho más. Son acontecimientos lingüísticos en donde el oyente tiene que escoger entre dos mundos. Si escoge el mundo de la parábola, se le invita a comprometerse en la realidad concreta, tal como la parábola la estructura, y a aventurarse en el futuro, sin puntos que lo orienten, sino sólo bajo la autoridad de la parábola».

R. W. Funk, *Language, Hermeneutic, and World of God*. Nueva York 1966, 161-162.

La práctica de Jesús

Podría observarse que, en más de una ocasión, las parábolas reflejan la práctica de Jesús. Sus comidas con los pecadores (Mc 2, 15; Lc 15, 2; 19, 5) subyacen en la parábola del hijo perdido y en la de la invitación al banquete. Su ofrecimiento de perdón (Mc 2,5) aparece en la historia del deudor inmisericorde. Su apertura a los marginales religiosos se asoma en la parábola del samaritano y en la del fariseo y el publicano. El patrono de la parábola del salario igual legitima su aparente desprecio de la ley. De este modo, la materia narrativa de las parábolas de Jesús está sacada ciertamente de la cultura judía; es también el fruto de su libre imaginación; pero empapada a la vez en su vida, en sus gestos, en sus encuentros y en sus conflictos. Verbaliza sus experiencias y denota una dimensión claramente autobiográfica.

Esta observación es importante. Confirma que la parábola de Jesús no remite a un arsenal de verdades religiosas, sino que comenta estrechamente la acción del hombre de Nazaret. O mejor dicho, la relación es doble: el comportamiento de Jesús concreta lo que la parábola trae al lenguaje, mientras que a su vez la parábola ilumina el significado de los gestos de Jesús. Él mismo constituye el verdadero comentario de las parábolas.

¿Será ésta la razón de que sus parábolas sean más populares y más cotidianas? La respuesta podría ser ésta, pero hay que buscarla más hondo, en el nivel teológico.

La parábola es una ventana

¿Por qué esta diferencia entre el mundo de la parábola rabínica y el mundo de la parábola de Jesús? La razón, de tipo teológico, radica en lo que constituye el nervio mismo de la convicción de Jesús: el tiempo apremia. El reino de Dios está cerca (Mc 1, 15). Los gestos de Jesús lo inscriben ya en el presente (Lc 11, 20). Se trata de abrir los ojos y ver (Mt 11, 4; 13, 16-17). El mundo cotidiano ofrece el marco de la parábola por la sencilla razón de que es el mundo en donde Dios ha penetrado ya.

De este modo, la parábola no despliega el reino lo mismo que lo hace la utopía de los apocalipsis. No relega a Dios en la lejanía de un más allá, sino que inscribe su

intervención dentro del mundo del hombre y de la mujer. Este mundo nuevo, propuesto como un mundo posible, no es una quimera; no flota en una atmósfera ideal de un más allá mítico; es el mundo cotidiano, recompuesto por la parábola. La parábola, ha dicho un exégeta, «es una ventana por la que podemos mirar el mundo de nuevo» (D. O. *Viajo*)

El realismo de las parábolas -lo que se ha llamado su secularidad- procede entonces, finalmente, de una opción teológica de Jesús: hacer ver, en la cotidianidad de sus interlocutores, el impacto del reino. Jesús no mira el mundo como una cifra alegórica de otro mundo, que sería el lugar de Dios. En este sentido, es posible que no fuera un alegorista. Jesús devuelve al hombre al mundo de cada día, el mundo creado, como el lugar de Dios y de su palabra. Ya, en las parábolas de crecimiento, la fe en la promesa del reino se apoyaba indefectiblemente en la fe en el Dios creador (véanse p. 42-43).

Un lenguaje de cambio

Tal como la acabamos de describir, en su capacidad de hacernos echar una mirada nueva a la realidad, la parábola extravagante responde a la definición del lenguaje de cambio.

Esta apelación ha sido forjada por la escuela de Palo Alto como pragmática de la comunicación. Se califica así a un discurso que intenta persuadir al interlocutor cambiando su sistema de valores, mediante un re-encuadramiento de la realidad, mientras que el discurso más frecuente y ordinario busca el cambio sin tocar el modo de pensar, sino más bien reforzándolo. El re-encuadramiento consiste en romper la imagen que el otro se hace de la realidad y ~~en~~ modificar la relación que mantiene con ella, invistiendo a dicha realidad de un sentido nuevo. Para los jornaleros de la primera hora (Mt 20, 10-15), la bondad del patrono viene a romper la imagen de un mundo regido por un sistema retributivo sin fallos. El padre hace saber al hijo mayor (Lc 15, 25-32) que la acogida del pecador no va en contra del derecho del justo.

Es muy interesante observar además un punto de la reflexión de la escuela de Palo Alto. ¿Cuál es -se han preguntado estos investigadores- el lenguaje más ade-

cuado para promover un cambio que **toca** al sistema de pensamiento? Respuesta: este lenguaje debe ser más emocional que argumentativo. O, si se **prefiere**, un lenguaje de tipo analógico (que engloba lo **afectivo**) resulta más eficaz en esta situación que un lenguaje de **tipo** digital (puramente informativo). El aforismo, la broma, el enigma, la metáfora (y la parábola-metáfora) entran perfectamente en la definición.

El lenguaje de lo posible

La parábola extravagante, por la **competencia** (*tensión metafórica*) que establece dentro de la parábola entre dos miradas sobre el mundo, se convierte en el resorte de un lenguaje de cambio. Porque en el mismo **momento** en que pone en crisis la realidad de cada día, **rompiendo** la imagen del mundo antiguo, anuncia la aparición de nuevas posibilidades. La parábola del banquete hace surgir la libertad inaudita de Dios; la del salario igual echa por tierra la justicia contable y la sustituye por el amor; la del hijo perdido restaura la esperanza que había desaparecido.

La parábola extravagante, con su efecto de re-encuadramiento de la realidad cotidiana, hace explotar alternativas insospechadas. El efecto-parábola está provocado por el empuje del reino. Puesto que Dios está **cerca**, es posible una mirada **nueva**. La parábola, por ser parábola del reino, habla el lenguaje de lo posible.

La parábola, acontecimiento de palabra

Se comprende mejor por qué la **parábola es el lenguaje** que conviene tan adecuadamente al reino, y por qué ni Jesús ni los primeros cristianos **utilizaron** otra **forma** de discurso para hablar de él. Porque el **reino** de Dios viene como la parábola: velado, enigmático, movilizante. El reino viene como un misterio que penetrar, como un trastorno que acoger, como una libertad que aferrar. La elección de la parábola para significar el reino se impone, por tanto, por la naturaleza misma del **reino**. De la parábola se ha podido decir que es un «**acontecimiento-palabra**» por el que el reino se hace presente en el mundo (E. Jünger).

Como *toda* palabra performativa, la parábola sitúa al interlocutor en una situación nueva. Su oyente se ve

RE-ENCUADRAMIENTO

La escuela de Palo Alto distingue entre dos tipos de cambio:

El *cambio* 1 designa una modificación, pero dentro de un sistema que no cambia (para adelgazar, como un poco menos, sin preguntarme por mi tipo de alimentación o por mi forma de vivir).

El *cambio* 2 modifica los datos del sistema. Reencuadrar significa «modificar el concepto y/o emocional de una situación o el punto de vista desde el que se la vive, situándola en otro marco, que corresponde igualmente bien, e incluso mejor, a los 'hechos' de esa situación concreta cuyo sentido, por consiguiente, cambia por completo» (P. Watzlawick, J. Weakland, R. Fisch, *Changements, paradoxes et psychothérapie*. París 1975, 116).

Las controversias mateanas sobre la ley son una ilustración de un *cambio* 1: Cristo discute con los fariseos y defiende su exégesis del mandamiento, pero sin poner en discusión el «sistema» de la Torá.

En las parábolas se concreta un *cambio* 2; también se percibe esto en 2 Cor 10-13, en donde Pablo no niega la debilidad que le reprochan sus adversarios, sino que la erige en signo de la autenticidad cristiana (2 Cor 11, 23-30; 12, 1-10).

colocado ante una alternativa: o bien comprender la parábola y acoger esta nueva mirada por la que la palabra recompone la realidad, o bien rechazar la parábola, cerrándose así al reino de Dios.

Decisión necesaria

La necesidad de tomar partido, de decidirse por el reino, impregna muchas de las parábolas de Jesús. La estructura misma en dos modelos opuestos es ya un mandato para que reaccionemos. Entre los jornaleros de la primera hora y la postura del patrono no hay compromiso posible (*Mt* 20, 10-15). Hay que saber quién *tiene* razón: el amo o los viñadores (*Mc* 12, 1-9), los dos prime-

ros o el tercer criado en la historia de los talentos (Mt 25, 14-30), las doncellas prudentes o las necias (Mt 25, 1-13). Hay que saber si se adopta la oración del fariseo o la del publicano (Le 18,10-14). La decisión del oyente entra en un proceso de identificación de sí mismo.

EL TESORO Y LA PERLA

Hay dos pequeñas parábolas del reino que tienen por tema la necesidad de decidirse: el tesoro oculto y la perla (Mt 13, 44-46). Uno es inmediatamente sensible al tema escogido: ¿no es el encuentro de un tesoro escondido el objeto de todos los sueños fantásticos? El hombre que lo descubre, en un campo (¿que él está trabajando?), no necesariamente lo andaba buscando; por el contrario, el mercader anda buscando perlas finas y descubre una de gran valor. El uno y el otro, llenos de gozo, adoptan las

medidas pertinentes: el primero compra el campo, el segundo vende todo lo que tiene para adquirir aquella rareza.

Esta doble parábola muestra seguramente el compromiso total que exige el descubrimiento del reino, pero no hay que perder de vista dónde se origina la decisión: en un descubrimiento. Frente al gozo que proporciona, las medidas radicales se imponen por sí mismas. Mejor dicho: la suerte está ya preñada de la decisión que hay que tomar, o deja de ser una suerte. En el descubrimiento, la decisión está ya ahí.

Jesús comprendió el reino como un descubrimiento cuyo gozo acaba con cualquier tipo de vacilación. El compromiso radical que exigía a sus discípulos llegaba hasta la renuncia de todos los bienes (Mc 6, 7-9; 10, 21) Y hasta la ruptura de las relaciones más intocables (Lc 9, 57-62; 14, 26). Este compromiso no es facultativo. Hay que tomarlo enseguida. Es urgente. Las parábolas de crisis se encargan de hacérselo saber.

Las parábolas de crisis

Hasta ahora, con las parábolas de crecimiento, el reino se presentaba como el resplandor esperado de unos comienzos humildes. Las parábolas extravagantes lo mostraron ya en plan de derrumbar todo el orden de lo cotidiano. Un tercer grupo de parábolas manifiesta el reino como una crisis repentina, violenta, imprevisible, para la que se trata de estar dispuesto. Aquí, el reino se perfila bajo el aspecto del juicio de Dios.

Una amenaza que se cierne sobre el presente

Hay que acechar el futuro. La parábola del portero (Mc 13, 34-36) ilustra la necesidad de *esta* vigilancia *constante*: el portero tiene que estar despierto para cuando regrese su amo, sea cual fuere la hora de la noche en que vuelva (la parábola menciona las cuatro vigiliias en que se dividía la noche según la costumbre romana). Se percibe la misma nota de imprevisibilidad de cuando se comparaba la llegada del reino con la visita de un ladrón (Lc 12, 39-40; Mt 24, 43-44).

El tiempo presente es el espacio de un último plazo antes del juicio. Los dos litigantes que se encaminan al juez tienen poco tiempo para poder reconciliarse (Lc 12, 58-59; Mt 5, 25-26). La higuera estéril, cuyo arranque se suspende por un efecto de bondad incomprensible, sigue estando bajo la amenaza de ser cortada si no da fruto el año próximo (Lc 13, 6-9).

El administrador de Lc 16, 1-8, denunciado por malversación de fondos, tiene que apresurarse a arreglar las cuentas. Si él consigue salir airoso de la empresa, hay otras parábolas que llaman la atención sobre el resultado *trágico* del juicio: será como una puerta con la que se da en las narices a los que se imaginaban seguros (Lc 13, 25-27; Mt 25, 12), como un encarcelamiento (Mt 5, 26; 18, 34), como un rechazo (Mt 25, 30). La falta de previsión se convierte en una trampa mortal.

Las parábolas de crisis, por consiguiente, tienen su lugar dentro del anuncio de la proximidad del juicio. Hacen comprender que, para Jesús, el plazo del juicio se cierne sobre el presente, aun cuando la amenaza ofrezca todavía un resquicio de gracia. El juicio de Dios precede al reino, lo mismo que la comparencia ante Dios precede

de a la entrada en el gozo del señor (Mt 25, 21.23). Las parábolas de crisis ponen de manifiesto tres temas: la irrupción del juicio en la vida cotidiana, la intensidad del anuncio y la sorpresa del juicio.

El juicio en la vida cotidiana

Las parábolas de crisis ponen ante todo en evidencia cómo llega hasta el hombre el juicio en su vida cotidiana. Para el rico que da por descontada la buena cosecha y proyecta la construcción de graneros que le aseguren una vida buena por muchos años (Lc 12, 16-21), el juicio toma el aspecto de una muerte repentina; por una ironía trágica, el hombre muere en el mismo momento en que pensaba haber triunfado de su fragilidad. Se denuncia igualmente la seguridad ilusoria que procura el dinero en la historia del rico y de Lázaro (Lc 16, 19-31).

La parábola del hombre de confianza (Lc 12, 42-46; Mt 24,45-51) ilustra muy bien el error que señalan las parábolas de crisis: el administrador que, bajo el pretexto de la ausencia prolongada del amo, abusa de su responsabilidad y maltrata a los domésticos, usurpa la autoridad del propietario. Lo mismo que el rico con sus graneros, se ha creído que era dueño del tiempo. Pues bien, al haber hecho del hombre un ser responsable, Dios lo llama a responder de sus actos; la inminencia del juicio recuerda el límite imperioso frente al que se constituye la responsabilidad.

Las parábolas de crisis, al recurrir al marco cotidiano de la vida, inscriben el plazo del juicio en el seno de la existencia concreta, como un límite que fundamenta la responsabilidad humana.

Sugerencia de trabajo

Leer Mc 13, 28-37.

- ¿Qué sentido tiene para Marcos la vigilancia cristiana? ¿Qué es lo que sabe el creyente y qué es lo que ignora?
- Comparar esta secuencia con Lc 12, 35-48. ¿En qué se concreta para Lucas la vigilancia cristiana? Atender a los vv. 41-48.
- Mt 25, 14-30 ofrece también otra concreción de la vigilancia, que ilustra 25, 31-46. ¿Cuál es su acento particular?

La intensidad de una llamada

El lenguaje imaginado de las parábolas de crisis no ofrece ninguna información sobre el qué, el cuándo y el cómo del juicio. Al contrario, insisten hasta el extremo en la urgencia y la intensidad de la llamada.

Las imágenes están escogidas cuidadosamente para impresionar: el boquete del ladrón, la irrupción de la muerte para el rico, el terrible castigo del hombre de confianza (desmembrado, literalmente cortado en dos, por el amo: Lc 12, 46b).

En la parábola de las diez doncellas (Mt 25, 1-13), cinco no habían previsto que había que reservar aceite; el retraso del esposo enturbia la alegría de las bodas con la tragedia del olvido. No puede decirse mejor cómo la ausencia de vigilancia vendrá a destruir el gozo de la salvación mesiánica (de la que la imagen de las bodas es una metáfora clásica). En su estado actual, esta parábola refleja el malestar de los primeros cristianos ante el regreso de su Señor, que se hace esperar; un núcleo primitivo del relato puede remontarse a Jesús, pero no sabemos bajo qué forma.

Sorpresa total

El tercer tema suscitado por las parábolas de crisis es la sorpresa que causará el juicio: será muy distinto de lo que se cree. La historia del administrador avisado no había impresionado ya por la extraña alabanza del amo (Lc 16, 8), satisfecho de la estratagema de su gerente, a pesar de ir en contra de la moralidad. También nos asombra la parábola de los talentos (Mt 25, 14-30), donde el amo premia el espíritu emprendedor de los dos primeros criados, a pesar de los riesgos de la empresa, contra la prudencia pasiva y segura del tercer criado, que enterró el talento de su amo por miedo a perderlo.

Así, pues, el juicio no coincidirá con las previsiones humanas. Representa una oportunidad que hay que aprovechar: la oportunidad de preferir en el último minuto el amor a la defensa agresiva de nuestros derechos (Lc 12, 58; Mt 5, 25), la de preferir la verdad de Dios a las verdades del mundo (Lc 12, 21), la de optar por la justicia contra la seguridad engañosa del dinero (Lc 16, 22-26). También ahora, en concreto, la parábola se convierte en el instrumento de una invitación a cambiar.

DE JESUS A LOS EVANGELIOS

El camino seguido por la parábola desde Jesús hasta los evangelios resulta largo y accidentado. Este camino sigue siendo oscuro. Pero en lo esencial es capaz de reconstruirlo la investigación.

Conduce desde los oyentes de Palestina hasta las grandes Iglesias del mundo greco-romano, desde la tradición oral aramea hasta la fijación literaria en lengua griega, y luego hasta su redacción como relato, desde la espera febril del reino hasta la instalación de los cristianos en el tiempo. El recorrido que va desde el hombre de Nazaret hasta el libro, en donde se fija la parábola, duró de 30 (Marcos) a 50 años (Lucas).

Este medio siglo sirvió de ocasión a un cambio profundo de la parábola, a imagen del cambio tan profundo que tuvo el movimiento de Jesús hasta construirse como Iglesia. Dicho de otra manera: la parábola, al quedar huérfana

de su locutor por la muerte de Jesús, conoce un destino en el que se refleja, como en un espejo, la evolución de la cristiandad naciente. Lo mismo que los relatos de milagro o las controversias, la parábola se ve atrapada por el flujo poderoso que conduce de Jesús a la dispersión de las comunidades cristianas; pero más que los milagros y las controversias, acoge en su propia carne los efectos de este cambio. ¿Por qué extrañarse de ello? ¿No ha vivido siempre la parábola al aire de su tiempo?

Empezaremos examinando los factores que dirigen el cambio de la parábola, desde Jesús hasta los evangelios. Sin embargo, la redacción como relato de las parábolas conoce un destino que varía según los evangelios; por eso valoraremos en segundo lugar la recepción diferenciada de las parábolas en Marcos, en Mateo y en Lucas. y acabaremos examinando la relación existente entre la parábola y Jesucristo.

La parábola se emancipa

Hay cinco factores que concurren en la emancipación de la parábola respecto a sus orígenes. En el nivel literario, el paso de una lengua a *otra* y de la expresión oral al escrito. Históricamente, el cambio de auditorio. Teológicamente, la intensidad de las preocupaciones éticas y la concepción nueva de la historia. Y pedagógicamente, la presión de una lectura mediatizada de las parábolas. Veamos más de cerca cómo operan cada uno de estos factores.

Adaptación

Al pasar (muy pronto) del arameo al griego, y luego

del lenguaje oral al escrito, la parábola conoce evidentemente unos desplazamientos de sentido. Pero la traducción no se limita a una cuestión de palabras: la parábola se adapta a las condiciones de vida de los nuevos destinatarios. Este efecto es especialmente sensible en Lucas, que actualiza las parábolas de Marcos y las de la fuente Q en función de las costumbres de las ciudades helenistas: el grano de mostaza no se siembra ya en la tierra (Mc 4, 31), sino en un jardín (Lc 13, 19); las lluvias torrenciales de Mt 7, 25 se convierten en la crecida de un río (Lc 6, 48); el guardián de la sinagoga (Mt 5, 25) pasa a ser un alguacil (Lc 15, 28); el talento escondido en tierra (Mt 25, 25) se transforma en una mina escondida en un pañuelo (Lc 19, 20).

Abundan los ejemplos de estos pequeños retoques, guiados por la preocupación de preservar el impacto de las parábolas; porque el impacto de la parábola va ligado a su realismo; este realismo debía ser actualizado para responder al marco de vida y a las condiciones culturales de los nuevos destinatarios.

Por el camino, la tradición oral ha marcado también con su sello el tesoro parabólico. De vez en cuando, la afición a lo maravilloso ha destacado algunos rasgos (compárese Lc 14, 16-24 con la versión acentuada de Mt 22, 1-10). Las parábolas se han aglutinado en cadena por las necesidades de la memorización, y los evangelios nos restituyen esas parejas (Mc 2, 21-22 par; Lc 13, 18-21 par; Mt 13, 44-46) o esas series (Mc 4,3-32; Mt 24,40-51).

Cambio de auditorio

Hay que hacer una segunda constatación en el cambio del tesoro parabólico. Dentro de la práctica de Jesús, la parábola sirve al diálogo con los interlocutores difíciles; se dirige prioritariamente a la gente o a sus contradictores escribas o fariseos (p. 37-40). Pues bien, progresivamente la comunidad cristiana pasó a ser el destinatario privilegiado del discurso parabólico. Se explica fácilmente el fenómeno: privadas de sus primeros destinatarios, las parábolas, que andan buscando un público nuevo, se dejan enrollar en la enseñanza a los convertidos.

Dado que se nos escapa la identidad concreta de los destinatarios de las parábolas de Jesús, no podemos medir con exactitud la amplitud de esta transferencia de auditorio. Pero fue sin duda importante. En el estado actual, la mayor parte de las parábolas en Marcos y en Mateo **van** dirigidas a los discípulos. La parábola del salario igual (Mt 20, 1-16), de la que hemos mostrado cómo iba destinada a sus adversarios, responde en el evangelio a una pregunta de Pedro (19, 27). Las parábolas de crisis figuran en un discurso a los discípulos (Mt 24-25).

El caso de la oveja perdida (Lc 15,4-7; Mt 18, 12-14) es muy sintomático. Lucas dirige la parábola a los fariseos y a los escribas, porque protestan contra la acogida de los pecadores (15, 2); ésa es al menos su reconstrucción, de la que ya hemos dicho que tenía que coincidir **con** los hechos. El acento se **pone en** el gozo de recobrar

lo que se había perdido; la aplicación se hace a la alegría de Dios por la conversión del pecador, cuya celebración tiene lugar en los banquetes de Jesús.

Muy distinto es el ambiente en Mateo, donde la parábola se inscribe en **una** paréntesis que ordena a los discípulos no despreciar a los "pequeños» (18, 10); el evangelista comprende con esta palabra a los creyentes de fe frágil y que fácilmente se desvían. Pero con el cambio de auditorio, el acento pasa del encuentro de la oveja (Lc) al comportamiento ejemplar del pastor, visto como un modelo de solicitud (Mt). La sustancia narrativa es la misma, pero se ha acomodado a dos ideas parecidas, para unos públicos diferentes. Plasticidad de la parábola.

De la urgencia a la ética

Tercer factor. Jesús vivía pensando en la inminencia de la venida de Dios. Este sentimiento de urgencia, que permanecía vivo todavía en la primera generación cristiana, se va suavizando poco a poco en provecho de la instalación en un tiempo que va transcurriendo. Puesto que hay que organizar el presente, crece el interés por las preocupaciones morales. La cristiandad se olvida de la urgencia para construir una ética.

De ahí proviene el valor especial que se concede al efecto ejemplar de la parábola. La del samaritano no es el único ejemplo. De Lucas a Mateo, la historia de los dos que se ponen en camino para acudir al juez pasó de la urgencia de la decisión al modelo de la reconciliación (Lc 12, 58-59; Mt 5, 25-26). Entre la parábola del portero (Mc 13, 34-36) Y las del ladrón y del hombre de confianza (Mt 24, 43-51), la vigilancia cambia de contenido: pasa de la espera a una práctica activa.

De aquí proviene también la profusión de las conclusiones, que se orientan muchas veces hacia una "moral» edificante, que puntúan las parábolas. «**A** todo el que se encumbra lo abajarán y al que se abaja lo encumbrarán» (Lc 18, 14): es la conclusión de la historia del fariseo y el publicano. "Eso le pasa al que amontona riquezas para sí y para Dios no es rico» (Lc 12, 21): es la conclusión de la parábola del rico y sus graneros. Después de la parábola del salario igual: "Así es como los últimos serán primeros y los primeros últimos» (Mt 20, 16). Después de la del

deudor inmisericorde: «Lo mismo os tratará mi Padre del cielo si no perdonáis de corazón cada uno a su hermano» (Mt 18, 35). La moraleja concluye la aplicación del relato, mientras que con Jesús la parábola culmina precisamente en la apertura.

Algunas parábolas se resisten a esta lectura moral. Fue grande el desconcierto de los primeros cristianos ante la historia del administrador avisado (Lc 16, 1-8), que se salva estafando a su amo. La serie de los *logia* vinculados a la parábola atestigua esta contrariedad (16, 9-13): por una parte, se detienen en el uso del dinero, que es un rasgo secundario de la parábola; por otro, invierten la lectura del relato y, denunciando el engaño en la gestión de los negocios, convierten al administrador en un contra-modelo (16, 10-12).

Comprender la historia

Cuarto factor. La instalación de la Iglesia en el correr del tiempo la condujo a disociar su tiempo del de Jesús; captó toda la densidad de la historia, y esta nueva percepción de una historia que se extiende de pascua a la parusía va a impregnar toda la trama de las parábolas. La vemos influir en la parábola de los talentos, tensa entre la marcha del amo y su regreso «después de mucho tiempo» (Mt 25, 19). Se la adivina actuando en aquella reflexión que se pone en labios del hombre de confianza que abusa de su responsabilidad: «Mi dueño tarda,> (Mt 24, 48).

La parábola de las diez doncellas está totalmente influida por la experiencia del retraso de la parusía; el error de las cinco «necias» consiste en haber contado con una venida próxima del esposo (Mt 25, 5). En esta historia, tejida sobre el fondo de los ritos esponsales de Palestina, el guión apunta hacia el drama por el retraso imprevisto del esposo y el castigo brutal de las cinco amigas de la esposa poco previsoras. ¿Cómo comprender este cambio tan curioso? Sólo hay una explicación: mediante la alegoresis, se lee el matrimonio como una metáfora de las bodas mesiánicas, el esposo como una figura metafórica de Cristo y la puerta como el acceso al reino. Así, en un juego de ir y venir, el material narrativo se ha leído a la luz de la esperanza escatológica de la comunidad, y en compensación, la espera del futuro ha modelado el esquema del relato.

Se observa aquí un proceso de interpretación: el recurso a la alegoresis; hay que insistir en ello.

De la sorpresa a la meditación

Jesús, al hablar en parábolas, había escogido un modo de expresión que llama la atención por la sorpresa de lo inédito. Sus parábolas viven de la sorpresa. Se comprende que con la aclimatación de las parábolas en el discurso cristiano se haya embotado el efecto de sorpresa. Tras la enunciación extraña, viene ahora la exploración de lo enunciado. Tras la recepción sorprendente de la parábola, viene ahora la meditación contemplativa de su *texto*.

Aparece entonces la alegoresis. No es ilegítima, como ya hemos dicho, puesto que desde el principio las parábolas de Jesús recurren a unas realidades que habían entrado ya desde hacía mucho en un universo simbólico de alcance religioso. Estas metáforas (la viña, el pastor, el amo y sus criados) se quedan aisladas en su impacto, sin metamorfosear el conjunto de la parábola en una alegoría en la que todos los elementos tienen un equivalente en el plano figurado.

Sin embargo, al favorecer admirablemente una lectura meditativa, el procedimiento de la alegoresis se hace más pesado de lo que era en la parábola de Jesús. Puede llegar hasta establecer una intriga (Mt 25, 5-12; 22, 7). La historia de los viñadores rebeldes se convierte entonces en la ilustración de otra historia: la de las relaciones de Dios con su pueblo, bajo el ritmo de los violentos rechazos de los profetas hasta el paroxismo del asesinato del Hijo, y que acaban exigiendo un cambio de pueblo. Del mismo modo, la parábola de la invitación al banquete traza ahora el guión de la historia de la salvación, tal como la lee una Iglesia convencida de suceder a Israel en el ofrecimiento de la gracia (Lc 14, 16-24). Estas dos parábolas integran al mismo Jesús en el relato (Mt 12, 6-7; Lc 14, 21-23); volveremos sobre ello al final del capítulo.

Repitamos que este proceso de alegorización no transforma la parábola en alegoría. El Nuevo Testamento no presenta más que dos lecturas alegóricas de parábolas: Mc 4,14-20 (el sembrador) y Mt 13, 36-43 (la cizaña en el campo). Un análisis minucioso del vocabulario ha

demostrado el carácter tardío de estos textos, que atestiguan más bien la meditación cristiana que el discurso del mismo Jesús. La inscripción en el evangelio señala su

autoridad para los primeros cristianos y, por eso mismo, el crédito que hay que prestar a este tipo de lectura, que haría luego fortuna desde el siglo 11.

Un destino variable según los evangelios

La recepción de la parábola en los tres evangelios sinópticos no se desarrolló de manera uniforme. Cada uno la acogió dentro de un programa teológico definido; y ante estas diferencias se advierte que el poder diversificado de la parábola de Jesús (evidencia o «extravagancia») le permitió servir a programas teológicos diversos.

He aquí las grandes líneas de esta diversificación, empezando por el más antiguo de los evangelios: el de Marcos.

MARCOS

En su famoso c. 4, el evangelista Marcos ofrece una primera colección de parábolas que le ha entregado la tradición; comprendía ya la parábola del sembrador y su explicación alegórica (4, 14-20). Marcos se sirve de ella para hacer una reflexión sobre el empleo de la parábola en la enseñanza de Jesús.

¿Por qué hablar en parábolas?: preguntan los discípulos (4, 10). La respuesta de Jesús se basa en la Escritura: "Vosotros estáis ya en el secreto de lo que es el reino de Dios; a ellos, en cambio, a los de fuera, todo se les queda en parábolas; así, por más que miran, no ven; por más que oyen, no entienden, a menos que se conviertan y les perdonen (Is 6,9-10)>>.

¿Estaría programado en la parábola de Jesús el extravío de los creyentes? No. Pero Marcos reflexiona en el fracaso de Jesús y en el fracaso de la predicación cristiana. Se interesa por la parábola en cuanto fenómeno de comunicación y ve en él una figura de la palabra de Jesús. La suerte de la parábola es semejante a la suerte de la palabra; como ella, no se la comprende. Ved la

parábola del sembrador: su sentido se les escapa a los discípulos (4,10.13), hasta que se la explica Jesús.

• *La parábola-misterio*

De este modo, la parábola, lo mismo que la enseñanza, sigue siendo impenetrable hasta que Jesús no abre a su comprensión. ¿Por qué? Porque las parábolas dicen el misterio del reino de Dios, a la vez presente y oculto en la persona de Jesús. Sólo Dios hace acceder a ese misterio (4, 11). Por eso, **en** la parábola, que es una palabra cubierta, Marcos ve la forma obligada de la predicación de Jesús. Jesús se sustrae a la comprensión directa de la gente y sólo se muestra a aquellos a los que se ha revelado el "misterio". También la parábola oculta lo que cuenta, y ni siquiera el discípulo descubre su sentido por sí mismo.

Además, en este espacio creado por la palabra-parábola, el hombre se dispone a escuchar. Eso es lo que indican los v. 21-25, con su alternativa entre lo oculto y lo revelado, entre lo dado y lo retirado. "Atención a cómo escucháis" (4, 24). «Al que produce se le dará, y al que no produce se le quitará hasta lo que tiene» (4, 25). En el que se abre a la palabra, Cristo hará surgir la plenitud de sentido. Pero hay que saber que, en esta atención a lo que se oye, el hombre se está jugando su último destino.

Así, pues, Marcos ve en la parábola el modelo de la palabra de Jesús. La parábola está abierta, lo mismo que su palabra. Puesta al alcance del hombre. Ofrecida a sus cuestiones. Pero velada lo mismo que su palabra, de la que es preciso pedir y recibir una explicación. En este evangelio, la parábola conviene al misterio de Cristo oculto y desconocido.

LAS AVENTURAS DE UNA PARABOLA: LOS VIÑADORES REBELDES

Me 12, 1-11

Un hombre plantó una viña, la rodeó con una cerca, cavó un lagar, construyó la casa del guarda, la arrendó a unos labradores y se marchó al extranjero.

A su tiempo, envió un criado para percibir de los labradores su tanto de la cosecha de uva.

Ellos lo agarraron, lo apalearon y lo despidieron con las manos vacías.

Entonces les envió otro criado; a éste lo descalabraron y lo insultaron.

Envío a otro, ya éste lo mataran; y a otros muchos o los apalearon o los mataron.

Todavía le quedaba uno, su hijo querido, y se lo envió el último, pensando: «A mi hijo lo respetarán».

Pero los labradores aquellos se dijeron: «Este es el heredero; venga, lo matamos y será nuestra la herencia».

Mt 21,33-43

Había una vez un propietario que plantó una viña, la rodeó con una cerca, cavó un lagar, construyó la casa del guarda, la arrendó a unos labradores y se marchó al extranjero.

Cuando llegó el tiempo de la vendimia, envió criados suyos para percibir de los labradores los frutos que le correspondían.

Los labradores agarraron a los criados, apalearon a uno, mataron a otro y a otro lo apedrearon.

Envío entonces otros criados, más que la primera vez, e hicieron con ellos lo mismo.

Por último les envió a su hijo, diciéndose: «A mi hijo lo respetarán».

Pero los labradores, al ver al hijo, se dijeron: «Este es el heredero; venga, lo matamos y nos quedamos con su herencia».

Le 20, 9-18

Un hombre plantó una viña, la arrendó a unos labradores y se marchó al extranjero para una buena temporada.

A su tiempo envió un criado a los labradores para que le entregaran su tanto de la cosecha de uva,

Pero los labradores lo apalearon y lo despidieron con las manos vacías.

A continuación mandó un segundo criado, pero también a éste lo apalearon, lo insultaron y lo despidieron con las manos vacías.

Entonces mandó un tercero; pero también a éste lo malherieron y lo echaron.

El dueño de la viña se dijo entonces: «¿Qué hago? Vaya mandar a mi hijo querido, seguro que a él lo respetarán».

Pero los labradores, al verlo, razonaron entre ellos: «Este es el heredero, lo matamos, y será nuestra la herencia».

Ev. Tomás 65-66

Un hombre de bien tenía una viña; se la dio a unos obreros para que la trabajasen y recibir su fruto de sus manos.

Envío a su criado para que los obreros dieran el fruto de la viña. Ellos tomaron al criado, lo golpearon y faltó poco para que lo hicieran morir.

El criado se fue; se lo dijo a su amo. Su amo dijo: «Quizá no lo han reconocido».

Envío a otro criado; los obreros lo golpearon igualmente.

Entonces el amo mandó a su hijo. Dijo: «Quizá respeten a mi hijo».

Aquellos obreros, cuando supieron que era él, lo apresaron y lo mataron.

El que tenga oídos, que oiga.

Mc 12, 1-11

y agarrándolo, lo mataron y lo arrojaron fuera de la viña.

¿Que hará el dueño de la viña? Irá a acabar con esos labradores y dará la viña a otros.

¿Es que no habéis leído este texto?: «La piedra que desecharon los constructores es ahora la piedra angular. Esa la ha puesto el Señor: ¡Qué maravilla para nosotros!»?

Ya el relato más antiguo, el de Marcos, se presta a una lectura de la historia de la salvación. Juega con la metáfora del viñador, que desde Is 5 remite al pueblo de Dios. La Escritura evocada es el Sal 118, 22-23, citado según la traducción griega de los Setenta; esta cita, muy frecuente en los primeros cristianos (Hch 4, 11; 1 Pe 2, 7), les permitía acentuar la referencia a Cristo evocando su resurrección.

Mt 21,33-43

Lo agarraron, lo empujaron fuera de la viña y lo mataron.

Vamos a ver, cuando vuelva el dueño de la viña, ¿qué hará con aquellos labradores?

Le contestaron: «Hará morir de mala muerte a esos malvados y arrendará su viña a otros que le entreguen los frutos a su tiempo».

Jesús les dijo: «¿No habéis leído nunca aquello de la Escritura: La piedra que desecharon los constructores es ahora la piedra angular. Esa la ha puesto el Señor: ¡Qué maravilla para nosotros!»? Por eso os digo que se os quitará el reino de Dios y se le dará al pueblo que produzca sus frutos.

La versión de Mateo acentúa la presión alegórica sobre la parábola: el envío de los criados se cierra con una violencia extrema (profetas de Israel); el hijo es echado fuera de la viña (Gólgota) antes de ser matado. La necesidad de entregar los frutos (de la obediencia) queda bien subrayada. El interés se dirige finalmente al pueblo nuevo al que será entregada la viña, con la condición de que dé frutos.

Lc 20, 9-18

Vamos a ver, ¿qué hará con ellos el dueño de la viña? Irá, acabará con los labradores aquellos, y dará la viña a otros.

Al oír esto, exclamaron: «¡No lo permita Dios!».

El se les quedó mirando y les dijo: ¿Qué significa entonces ese texto de la Escritura: «La piedra que desecharon los constructores es ahora la piedra angular? Todo el que cae sobre esa piedra se estrellará, y si ella cae sobre alguno, lo hará trizas».

La relectura de Lucas aligera el envío de los criados: tres envíos, narrados simétricamente y unidos sin violencia excesiva. La parábola gana en realismo y pierde en transparencia alegórica. La cita del Sal 118 se detiene en la nota amenazadora y se prolonga con la evocación del juicio: los que amenazan a Jesús son realmente amenazados ellos mismos.

Ev. Tomás 65-66

Jesús dijo: Mostradme la piedra que rechazaron los constructores; ésa es la piedra angular.

La versión del evangelio de Tomás es la más reciente (hacia el 150). Los rasgos alegóricos se difuminan al máximo, en el sentido de Lucas. Se evita la muerte a los enviados y se la reserva al hijo. El diálogo con los interlocutores (Israel) ya no interesa. La referencia al Sal 118 se separa de la parábola por el redactor del evangelio de Tomás.

MATEO

La atmósfera cambia con Mateo, en donde la relectura de Mc 4 hace oír otro sonido. La pregunta recae especialmente en el empleo de las parábolas dirigidas a las gentes que no creen: «¿Por qué *les* hablas en parábolas?» (Mt 13, 10). Respuesta clara de Cristo: a vosotros, que sois mis discípulos, os doy a conocer con claridad los misterios del reino de los cielos; a los demás les hablo en parábolas, *porque* ven sin ver y oyen sin oír ni comprender (13, 11-15).

Así, pues, la parábola va al encuentro de un rechazo. En la incompreensión de la parábola cristalizan una *ceguera* y una sordera que ya había profetizado Isaías (6, 9-10), al hablar del Israel incrédulo. Se percibe que el uso de la parábola no se refleja ya dentro de una meditación sobre Cristo (Marcos), sino que cae dentro del marco de una pregunta sobre el rechazo de Israel.

La trilogía parabólica de Mt 21, 28-22, 14 confirma este uso. Tres parábolas (el hijo que dice sí y el hijo que dice no, los viñadores rebeldes, la invitación al banquete) están unidas en Mateo para desplegar un cuadro de la historia de la salvación. El rechazo violento de los profetas (21, 35-36), luego del Hijo (21, 39), luego de los enviados de la misión cristiana (22, 26), lleva hasta su colmo la cólera de Dios (22, 7). Un fuerte trato alegórico ha transformado el guión de estas parábolas en una alegoría de la historia de Dios con su pueblo, incluyendo en ella la destrucción de Jerusalén en el año 70, que se adivina detrás de la cólera destructora del rey en 22, 7.

• **Asoma el juicio**

Pues bien, lo extraño es que el evangelista se sirva de un fragmento parabólico para prolongar la historia de la invitación al banquete: el episodio del hombre sin traje nupcial (22, 11-13). La exclusión que padece es una parábola del juicio final. Por tanto, el pueblo nuevo no está al abrigo de la condenación que cayó sobre Israel; los cristianos, invitados de segunda categoría, están llamados a traducir su fe en fidelidad activa, so pena de sufrir la misma desaprobación divina. Según Mateo, el espectáculo de la desgracia de Israel tiene que llevar a la

Iglesia a no confundir la gracia con una seguridad tranquila de la salvación.

Las parábolas de los c. 24-25 acentúan esta llamada urgente a tomar en cuenta el juicio que se acerca. La fe se transforma en una obediencia activa, o deja de ser fe. El hombre de confianza, las diez doncellas, los talentos (24, 45-25, 30): estas tres parábolas culminan en una llamada a la vigilancia. Y Mateo concibe muy concretamente esta vigilancia: consiste en cumplir los gestos elementales del amor (25, 35-40). Así es como se cumple la ley en la existencia creyente.

En resumen, el primer evangelio orienta las parábolas en dos direcciones: por una parte, la lectura de la historia de la salvación, bajo el horizonte del fracaso de Israel; por otra, la exhortación ética, sostenida por la evocación del juicio.

LUCAS

El tesoro parabólico de Lucas es el más rico, el más variado y el más abundante. Sus relatos están muy presentes en la memoria cristiana; y esto no es una casualidad: este evangelio atestigua un esfuerzo impresionante por integrar las parábolas en la vida cristiana.

Restringir las parábolas a una lectura de la historia de la salvación es algo que no interesa a Lucas en primer lugar. Al contrario, el cambio al que Jesús llamaba a sus interlocutores se refiere a la moral cristiana; por eso, el efecto ejemplar de la parábola es el que más se desarrolla en él. Léase, por ejemplo la historia de los criados vigilantes (12, 36-38), la del primer puesto en la mesa (14, 8-11), la construcción de la torre (14,28-30), el rey que parte a la guerra (14, 31-32), el fariseo y el publicano (18, 10-14). Aquí la parábola se acerca mucho a la fábula. Trabaja sobre la evidencia y se transforma en paradigma. Propone al lector un modelo de reflexión o un comportamiento que imitar, bajo la clave de una moraleja.

- **Las exigencias de la realidad**

Paralelamente, Lucas es el evangelista que procura más sistemáticamente anclar la parábola en la vida de Jesús y de sus discípulos. Reconstruye para ella un marco narrativo, bajo la forma de episodios que ofrecen al enunciado de la parábola una ocasión o un lugar (7, 29-30; 7, 36-39; 10,25-29; 11, 1; 12, 13-15; 12, 33-34; 12, 54-57; 13,1-5; 13, 23; 14, 7; 15, 1-2; 16,14; 18, 1; 18, 9; 19, 11; 20, 1-8). Al obrar así, Lucas obedece a unas razones teológicas: anclar las parábolas en la trama narrativa del evangelio es arraigarlas en la historia de Jesús y de este modo atestiguar su origen en el mensaje del Maestro.

¿Hay que concluir de aquí que en Lucas las parábolas están despojadas de su tensión escatológica para servir a una moral edificante? Es demasiado atrevido. Porque Lucas, en quien se ha difuminado efectivamente la espera febril del retorno de Cristo, se esfuerza por recomponer el plazo escatológico dentro del marco de lo cotidiano. Es hoy (19, 5,9), cada día (9, 23; 11, 3), frente a la muerte (12, 20; 16, 22), cuando debe hacerse la conversión e inaugurar un programa de cambio. De ahí el realismo tan pronunciado de las parábolas lucanas. De ahí esa atención al nivel social y económico en que se inscribe la fidelidad a Dios. De ahí la llamada a la perseverancia en la oración (11, 8; 18, 1): la decisión de fe, para ser verdadera, debe situarse en el correr del tiempo.

Jesús, parábola de Dios

Una vez desaparecido Jesús, quedó la parábola. Pero habría podido imaginarse que, desde Jesús hasta los evangelios, habría podido emanciparse de su autor. Habría podido imaginarse que, al verse huérfana, la parábola se apartase de Jesús y se limitase a ser un aforismo intemporal. Existe un precedente: la parábola rabínica, que el Talmud no atribuye sistemáticamente a un rabino.

Pues bien, este vínculo que la tradición judía no establece siempre entre los rabinos y sus parábolas, la tradición cristiana lo establece siempre, sin fallo alguno, entre el Nazareno y sus parábolas. Más aún, se ha constatado que los evangelios atestiguan una estrategia redaccional (sobre todo Lucas), que intenta ahondar la parábola en las circunstancias de la vida de Jesús. Finalmente, por vía de alegoresis, el locutor de las parábolas se integra en el relato parabólico; el primer ejemplo de ello es el asesinato del hijo en la historia de los viñadores rebeldes (Mc 12, 6-8).

Así, pues, a diferencia de lo que ocurrió con la enseñanza de los rabinos, la tradición cristiana estableció una vinculación irrompible entre Jesús y las parábolas. ¿Qué conclusión sacar de ello? Como el interés de los evangelistas no es de naturaleza biográfica, o simplemente histórico, las razones de esta vinculación deben apreciarse teológicamente. Significa que, a diferencia de la fábula, la parábola no presenta una verdad general, siempre válida,

sobre Dios. La parábola no es una sentencia autónoma. Lo que ella dice tiene que ver con un acontecimiento, en el que participa Jesús.

Esta vinculación decidida de las parábolas con su autor, a lo largo de toda la historia de su recepción, nos orienta hacia una tesis que era ya la de la antigua exégesis: *la parábola recibe de Jesús su criterio de verdad*. Esta tesis tiene en la interpretación de las parábolas una repercusión considerable. Implica que la palabra y la acción de Jesús son la instancia de veridicción de la parábola. ¿Cómo? Vamos a mostrarlo siguiendo las cuatro etapas que constituyen, desde el punto de vista cristológico, el itinerario de las parábolas, desde Jesús hasta los evangelios. Estas etapas se van sucediendo en el tiempo.

Cómo Jesús se implica con Dios

En la primera etapa, Jesús de Nazaret anuncia la cercanía de Dios. El reino de Dios es a la vez presente, inminente y oculto. Los gestos y las palabras de Jesús fundamentan la autoridad escatológica de su persona, y no al revés. En el seno de la predicación del reino, las parábolas tienen la función de decir cómo Jesús concibe a Dios y cómo implica a Dios en su cercanía transformadora.

Pero ¿en dónde radica la verdad de la parábola? ¿Qué es lo que permite pensar que el esplendor del reino se anuncia en los comienzos tan insignificantes de la acción de Jesús (Mc 4, 30-32)? ¿Qué es lo que hace creer que detrás de la política salarial rocambolesca del dueño de la viña (Mt 20, 1-16) se perfila el Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob? Nada lo garantiza. Nada... más que el comportamiento de Jesús, en donde se concreta el ofrecimiento de la gracia. El criterio de verdad de la parábola se debe a la actitud de Jesús y a sus iniciativas, que ofrecen una especie de verificación de la posibilidad que la parábola lleva al lenguaje. Las curaciones concretan la proximidad del reino que anuncia la parábola; la acogida de los pecadores lleva a cabo la libertad que de allí se desprende. A su vez, la parábola pone en escena y despliega todos los recursos del obrar de Jesús.

El reino es un acontecimiento y no una serie de valores religiosos y morales. En cuanto acontecimiento, afecta a la vida de Jesús.

La parábola de Dios

La segunda etapa se inaugura con el acontecimiento de pascua. La comunidad primitiva se ve obligada a preguntarse por la identidad de Jesús; descifra, en la impotencia del Crucificado, la proximidad de Dios hecha presencia. Es la predicación de Jesús, es su discurso parabólico sobre la proximidad misteriosa de Dios, lo que guía aquí el descubrimiento de la identidad de Jesús. Confesar: "Jesús es el Cristo" hace del Nazareno la *parábola de Dios*. En él se manifiesta, cercana y oculta, la presencia transformadora de Dios.

"Jesús proclamaba a Dios en parábolas, pero la Iglesia primitiva proclamó a Jesús como la parábola de Dios": esta fórmula es de J. D. Crossan, y es fórmula justa. En este giro se prepara ya la metamorfosis de la parábola.

Un relato en el relato

La tercera etapa en la trayectoria de las parábolas es su aglutinamiento en colecciones y luego su inscripción en el evangelio. Las consecuencias interpretativas son

importantes: la parábola en el evangelio se lee como una cita, como un relato en el relato. El locutor de las parábolas se reviste de la identidad que le concede el macro-relato; el parabolista no es sino el Salvador mismo que camina hacia la muerte.

En la comunicación narrativa de los evangelios, las parábolas se ponen en comunicación muy estrecha con el destino de Cristo, su historia de liberación, de enfrentamiento, de muerte. El efecto es recíproco: el anuncio de Cristo "parábola de Dios" se proyecta en la predicación en parábolas, y las parábolas se leen a partir del destino del Crucificado.

Cristo en la parábola

De Jesús a los evangelios, la trayectoria de las parábolas comenzó por la predicación de Jesús; el vínculo con el locutor era evidente. La segunda etapa fue un shock pascual y la intensa reflexión cristológica que transformó al Cristo predicador en el Cristo predicado. El c. 4 del evangelio de Marcos, del que acabamos de hablar (p. 57), ilustra perfectamente la tercera etapa, que es la inserción de la parábola en el relato evangélico; la parábola se integra en el destino del Crucificado.

La cuarta fase es la cristologización de las parábolas. La palabra es un tanto bárbara, pero expresa bien lo que se **quiere** decir: la lectura cristológica de las parábolas urge hasta tal punto el dato narrativo que lo fuerza para introducir en él la figura de Cristo. Se acabó el recorrido: de emisor de la parábola, Jesús acaba siendo la figura del relato.

Desde el punto de vista narrativo, la manipulación del guión para introducir en él la figura del Hijo se llevó a cabo con esmero. Unas veces a Cristo se le apropian las metáforas divinas: la comunidad primitiva lo percibe tras la figura del pastor de la oveja perdida (Le 15, 5), o tras la del sembrador del buen trigo en la historia de la cizaña (Mt 13, 24-30; cf. v. 37); ve la parusía en la llegada tardía del esposo (Mt 25, 11), o en la vuelta del viaje del hombre que confía sus talentos (Mt 25, 19). Otras veces varía la fijación cristológica, como en la invitación al banquete, en donde la variante lucana ve a Cristo en la persona del

criado (Lc 14, 17), mientras que la variante mateana lo convierte en el hijo del rey (Mt 22, 2). Otras veces, el relato se remodela por completo como una alegoría de la historia de la salvación, en la que la cruz representa un papel culminante (Mc 12, 6-8).

La última convicción

Este forzamiento alegórico representa el efecto último de una convicción teológica de la que nunca se separó la recepción de las parábolas después de Jesús. Esta convicción -recordémoslo- es que la parábola no enuncia una verdad general, sino una verdad fundada en un acontecimiento, el reino, significado en Cristo. Esto es verdad hasta tal punto que, cuando el reino se convirtió en la cifra de una espiritualidad intemporal, las parábolas quedaron limpias de toda huella cristológica; el evangelio de Tomás es la demostración más palpable de ello.

Puede detenerse aquí la trayectoria de la parábola en el siglo I. La sucesión de las cuatro etapas evolutivas que hemos trazado demuestra que la interpretación cristológica de las parábolas, hasta sus últimas consecuencias, se había hecho necesaria gracias al nuevo giro que tomaron las cosas después del viernes santo y de pascua. Esta lectura cristológica no nace de la nada: le da forma a la cadena que une a la parábola con su locutor histórico, y que la hace comprender.

Pero al contemplar esta trayectoria de la parábola, que conduce mucho más allá del siglo I, se impone una última pregunta: ¿dónde se detiene la fidelidad al mensaje original de Jesús y dónde comienza la desviación?

¿Cómo leer las parábolas?

A lo largo del siglo I, la parábola se metamorfoseó en parte antes de fijarse en el evangelio. A partir de entonces, se comprendió de diversas maneras (véase p. 21-26). ¿De qué criterio disponemos para decidir si una comprensión de las parábolas es o no pertinente?

El camino señalado por los evangelios parece claro. Se trata de volver a la función que tenía la parábola en la

predicación de Jesús. La parábola es *ese relato ficticio que hace surgir la proximidad del reino de Dios como un acontecimiento del que Cristo es parte integrante*. Mientras la parábola ejerza este efecto, tendrá vida. Como en tiempos de Jesús, seguirá mostrando su magia. Si no, acabará muriendo.

Mientras la parábola diga la sombra del reino que cae sobre el presente, conservará, sin cambios, su capacidad de producir sentido. Pero si se la capta para garantizar un orden de valores (Mc 4, 14-20), o para ilustrar una situación eclesial (Mt 13, 36-43), entonces su poder creador corre el riesgo de verse domesticado. La historia de la recepción de la parábola dibuja ante nuestros ojos el surco que traza el poder creador de la metáfora, su facultad de excitar la imaginación, de intrigar al lector, de buscar una aplicación existencial, sin dejarse nunca captar por ella.

Libertad de la parábola

Leer las parábolas en referencia con Cristo es entonces, según los evangelios, una especie de lectura teológicamente necesaria, porque es reconocer su poder de hacer surgir la proximidad del reino, de una manera que hace a Jesús presente en este acontecimiento.

En esta perspectiva, la lectura pertinente de las parábolas no será una lectura estrictamente teológica (en el sentido de que desplegarían un discurso sobre Dios), ni una lectura centrada en el hombre (en el sentido de que describirían la existencia humana auténtica). Según los evangelios, la lectura pertinente de las parábolas es una lectura en relación con Cristo; en donde la proximidad del reino hace surgir, junto con él, la auténtica existencia humana.

La libertad de la parábola de Jesús es la libertad de su autor. Ella no murió en el siglo I. Sigue llevando hoy al lenguaje la libertad de ese narrador sorprendente y lleno de humor, cuyas historias divierten, intrigan y abren una ventana al mundo. La parábola sigue viviendo hoy y se crea un público. El camino que indica conduce al Padre.

Poder de la parábola.

PARA PROSEGUIR EL ESTUDIO

TRES CLASICOS

- J. Jeremías, *Las parábolas de Jesús*. Verbo Divino, Estella 1991, 304 p.; Id., *Interpretación de las parábolas*. Verbo Divino, Estella 1971, 216 p. Estudio capital sobre la parábola en la vida de Jesús y de su recepción por los primeros cristianos.

- C. H. Dodd, *Las parábolas del reino*. Cristianidad, Madrid 1974, 196 p. La parábola de Jesús en el acontecimiento del reino.

- J. Dupont, *Pourquoi des paraboles? La méthode parabolique de Jésus*. Cerf, Paris 1977, 120 p. La parábola como medio de diálogo.

UNA SINTESIS

- Association Catholique Française pour l'étude de la Bible, *Les paraboles évangéliques. Perspectives nouvelles*. Cerf, Paris 1989, 452 p. Esta obra colectiva expone las investigaciones actuales sobre la parábola. Muy completo.

DE DIVULGACION

- L. Cerfaux, *Mensaje de las parábolas*. Fax, Madrid 2 1972, 238 p.

- R. Brown, *Las parábolas de los evangelios*. Sal Terrae, Santander, 40 p.

- X. de Chalendar, *Parábolas*. Hechos y Dichos, Zaragoza 1967, 87 p.

- F. Fernández Ramos, *El reino en parábolas*. Casa de la Biblia, Madrid 1967, 152 p.

- J. M.^a Girabal, *Las parábolas de Jesús*. Monor, Barcelona 1974, 2 vols.

- J. Hargreaves, *Las parábolas del evangelio*. Sal Terrae, Santander 1973, 216 p.

ALGUNOS ESTUDIOS

- W. Harrington, *Il parlait en paraboles*. Cerf, Paris 1967, 152 p. Las parábolas de Lucas.

- J. Lambrecht, *Tandis qu'il nous parlait. Introduction aux paraboles*. Lethielleux, Paris-Namur 1980, 302 p. Las parábolas tal como las interpretan los evangelistas.

- D. de la Maisonneuve, *Parábolas rabínicas* (Documentos en torno a la Biblia 12). Verbo Divino, Estella 1985, 63 p.

PENETRAR EN LA INVESTIGACION

Estas cuatro obras, más técnicas, dan acceso a la investigación reciente:

- D. O. Via, *The Parables. Their Literary and Existential Dimension*. Fortress, Filadelfia 21984, 217 p. La parábola como narración.

- H. Weder, *Die Gleichnisse Jesu als Metaphern*. Gotinga 21980, 312 p. La parábola, metáfora del reino.

- W. Harnisch, *Die Gleichniserzahlungen Jesu*. Gotinga 1985, 332 p. Jesús como narrador.

- J. Delorme (ed.), *Parole - Figure - Parabole*. Presses Universitaires de Lyon 1987, 394 p. Aproximación semiótica al lenguaje figurativo.

PARABOLAS CITADAS

(las sugerencias de trabajo se indican con un *)

| Mt | 60 | Le | 60 |
|------------|-------------------------------|------------|--------------------|
| 5,25-26 | 52,53,55 | 6,47-49 | 55 |
| 13,10-15 | 57-60 | 7,41-43 | 28,33 |
| 13,24-30 | 37,44,62 | 10,30-37 | 25,30,33 |
| 13,31-32 | 42 | 11,5-8 | 33,35 |
| 13,33 | 15,42 | 12, 16-21 | 53, 56 |
| 13,36-43 | 37,57,63 | 12,36-38* | 53*,60 |
| 13,44-46 | 16,51,52,55 | 12,42-46* | 16*, 53* |
| 13,47-50* | 45* | 12,58-59 | 52,53,55 |
| 18,12-14 | 33,35,55 | 13,6-9 | 52 |
| 18,23-35* | 31, 48*, 52, 56 | 13, 18-19 | 42, 55 |
| 20,1-16 | 16,37,46-49,50,51,55,62 | 13,20-21 | 14,42,55 |
| 21,28-44 | 30-33, 58-59 | 13,24-30 | 52 |
| 22,2-14* | 6,16,32*,55,56,60,62 | 14,8-11 | 60 |
| 24,43-44 | 52, 55 | 14,16-24* | 6, 32*, 55, 56, 62 |
| 24,45-51 | 33,53,55,56 | 14,28-32 | 13,32,33,60 |
| 25, 1-13* | 26*, 52, 53, 56, 62 | 15,4-7 | 15,32,55,62 |
| 25,14-30* | 31,52,53,53*,55,56,62 | 15,8-10 | 32,33,35 |
| | | 15, 11-32 | 16, 33, 38-40, 47 |
| | | 16, 1-8 | 18,19,52,53,56 |
| | | 16, 19-31 | 53 |
| | | 17,7-10 | 33, 36 |
| | | 18,2-8* | 20* |
| | | 18,10-14* | 36*, 52, 56, 60 |
| | | 19, 12-27* | 31,40*,55 |
| Me | 57 | | |
| 2,21 | 14,33,35,55 | | |
| 2,22 | 33,35,55 | | |
| 4,3-9 | 10,42,44,55 | | |
| 4, 14-20 | 57, 63 | | |
| 4,26-32 | 15,42,44,55,62 | | |
| 12, 1-11 * | 16, 16*,52, 56, 58-59, 60, 62 | | |
| 13,28-29* | 31,44, 53* | | |
| 13,34-36* | 31,52,53*,55 | | |

RECUADROS

| | |
|---|-------|
| Las parábolas de los <i>evangelios</i> sinópticos | 7 |
| Parábolas por todas partes | 11 |
| La introducción de las parábolas | 13 |
| Fuerza de la metáfora | 15 |
| Una fábula de Esopo, una parábola de Jesús | 17 |
| La parábola del samaritano: la alegoría | 22 |
| Lo que han dicho de la parábola | 24 |
| La parábola de Elisa y la de Jesús | 34 |
| ¿Cómo interpretar la parábola-diálogo? | 39 |
| ¿Dónde aprendió Jesús la parábola? | 43 |
| Una parábola de Kafka | 46 |
| La parábola de Rabí Zeíra | 48 |
| Escoger entre dos mundos (R. W. Funk) | 49 |
| Re-encuadramiento (Palo Alto) | 51 |
| La parábola de los viñadores rebeldes | 58-59 |

CONTENIDO

Parábola. ¿Qué es lo que tienen estas historias tan sencillas que dan que hablar de ellas después de veinte siglos? Porque todavía siguen hablando: nuestro término «palabra» viene de «parábola».

El viaje al que nos invita el pastor Daniel Marguerat, profesor en la universidad de Lausana, pretende al mismo tiempo situar las parábolas en el diálogo entre Jesús y sus interlocutores en donde nacieron, y mostrar los resortes que dan a la parábola una fuerza todavía intacta en nuestros días.

| | |
|--|-----------|
| Invitación al viaje | 5 |
| Jesús, narrador de imágenes | 6 |
| Parábola, lenguaje oculto | 8 |
| La parábola es un relato | 12 |
| El arte de contar | 17 |
| Veinte siglos escuchando parábolas | 21 |
| El juego de la comunicación | 27 |
| Escándalo en casa de Simón el fariseo | 28 |
| Una estrategia de diálogo | 30 |
| La fuerza persuasiva de la experiencia | 33 |
| Una palabra en la parábola | 37 |
| Parábolas del reino | 41 |
| Las parábolas de crecimiento | 42 |
| Conflicto salarial en la viña | 45 |
| El lenguaje del cambio | 49 |
| Las parábolas de crisis | 52 |
| De Jesús a los evangelios | 54 |
| La parábola se emancipa | 54 |
| Un destino variable según los evangelios | 57 |
| Jesús, parábola de Dios | 61 |
| Para proseguir el estudio | 64 |
| Parábolas citadas | 65 |
| Recuadros | 66 |