



UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA
PENSAR • CREAR • ACTUAR

BACHILLERATO EN CIENCIAS TEOLÓGICAS
BACHILLERATO EN CIENCIAS BÍBLICAS

LECTURA SESIÓN 5

CBX 109 NUEVO TESTAMENTO I

Lohfink, Gerhard. “¿Cómo funcionan las parábolas? En *Cuarenta parábolas de Jesús*, 19-54. Estella: Verbo Divino, 2021.

Reproducido con fines educativos únicamente, según el Decreto 37417-JP del 2008 con fecha del 1 de noviembre del 2012 y publicado en La Gaceta el 4 de febrero del 2013, en el que se agrega el Art 35-Bis a la Ley de Derechos de Autor y Derechos Conexos, No. 6683.

I

Cómo funcionan las parábolas

Un libro «clásico» sobre las parábolas y la investigación exegética al respecto trataría aquí en primer lugar un conjunto de cuestiones fundamentales. Plantearía la pregunta por la naturaleza de una parábola, por el modo en que surge lingüísticamente hablando, por su arraigo en el contexto vital y por los géneros de parábolas que existen. A esta última pregunta se le dedicaría mucho espacio: ¿cómo pueden clasificarse las parábolas de Jesús en tipos claramente distintos que permitan colocar cada una de ellas en el lugar que le corresponde?

Sin embargo, justamente eso es lo que no haremos en esta primera parte. En lugar de ello, nos limitaremos a considerar diez parábolas de épocas muy distintas y a preguntar cómo están compuestas y de qué manera funcionan. Al proceder de ese modo no entraremos todavía en el tratamiento de las auténticas parábolas de Jesús, pero esta panorámica nos ayudará en la segunda parte del libro a tratarlas de manera adecuada.

1. El león, el oso y la serpiente (Am 5,18-20)

En un grupo de debate que se reúne periódicamente y en el que se leen y comentan textos literarios escogidos, presenté recientemente una parábola. No mencioné el autor, sino que solo les pedí a los participantes que manifestaran su comprensión e interpretación del siguiente texto:

Un hombre fue atacado por un león. Se salvó por casualidad. Después fue perseguido por un oso. Una vez más, pudo salvarse. Con las últimas fuerzas que le quedaban construyó su casa y logró cerrar la pesada puerta justo antes de la llegada del oso; respirando agitadamente, se apoyó con las manos en la pared y, en ese momento, lo mordió una serpiente. La mordedura fue mortal.

Me quedé sorprendido de la intensidad con la que el grupo se puso de inmediato a analizar el texto. Una joven de diecisiete años, que ya había llamado a menudo la atención en el grupo por sus observaciones provocativas pero inteligentes, dijo espontáneamente: «El sentido del texto es totalmente claro: los peores enemigos no están fuera, sino en la propia casa».

«¡Que va!», replicó una mujer de cierta edad: «Esta parábola trata sobre la muerte. Quiere decir que no puedes escapar de ella. Viene de manera implacable, por mucha suerte que hayas tenido en la vida».

Un hombre de mediana edad, profesor de Filología Clásica, dijo: «Seguramente, podría decirse eso... pero quisiera modificar un poco esa última interpretación. La parábola no habla simplemente de la muerte: habla del destino. Por más que luches, nunca podrás escapar del destino que se te ha asignado. Por lo menos, así pensaban los griegos. Podrás correr todo lo que quieras: al final, el destino te alcanzará, aunque los dioses tengan que enviarte una serpiente».

Otro hombre, psicoterapeuta exitoso, dijo: «Por supuesto, usted no ha inventado esta parábola. Seguramente es muy antigua. Y en ella anida mucha experiencia, experiencia profunda. La parábola trata sobre las sombras a merced de las cuales se encuentran muchas personas. En la mayoría de los casos, sin una terapia no podrán con ellas. Siempre de nuevo se verán amenazadas o incluso dominadas por ellas, y las sombras reaparecen en figuras siempre nuevas».

«Yo tengo una interpretación totalmente distinta», dijo en respuesta un joven listo con una amplia variedad de intereses que estaba escribiendo su tesis doctoral sobre un autor de teología moral del siglo XVII. «El león significa la tentación grave. La persona tentada logra escapar de ella; pero entonces, la misma tentación reaparece de una forma distinta. También esta vez puede resistir: está contenta de su victoria y, por fin, se siente liberada. Sin embargo, la tentación da un nuevo golpe y aparece de otra forma, también nueva. Esta vez, la tentación vence a la persona precisamente porque se sentía tan victoriosa».

Por último, tomó la palabra una mujer que tenía tras de sí un matrimonio muy desdichado y doloroso. «Para mí, todos ustedes son, tal vez, unos teóricos. Lo peor que sufrí en mi matrimonio no fueron los golpes realmente duros que me tocaron: la muerte de nuestra hija pequeña y los amoríos baratos de mi esposo. No: lo peor fueron los pequeños alfilerazos con los que me lastimaba continuamente, sus observaciones irónicas, las heridas infligidas conscientemente. Al final, esos diminutos dientes venenosos fueron mortales para nuestro matrimonio».

Entonces les dije a los asistentes de dónde había tomado la parábola: les leí el siguiente texto del profeta Amós:

**¡Ay de los que suspiran por el Día del Señor! ¿Qué será para ustedes el Día del Señor? ¿Será tinieblas y no luz!
Como cuando alguien huye de un león y se topa con un oso;
o al entrar en su casa, apoya su mano contra la pared y lo muerde una serpiente...
¡El Día del Señor será tinieblas y no luz, será oscuro, sin ningún resplandor! (Am 5,18-20).**

Desde luego, después tuve que decir algo sobre el «Día del Señor», o sea, sobre el motivo decisivo que enmarca y domina esta parábola. Amós quiere explicarles a sus oyentes de Israel, el reino del Norte, qué significa para ellos el «Día del Señor». Antes de que caigan sobre ella la guerra y la deportación, la población del reino del Norte vive en una precaria seguridad: la situación económica es buena (Am 3,15), los ricos se hacen cada vez más ricos y explotan a los pobres (Am 2,7; 4,1; 8,4), se celebran pomposos actos de culto y grandes fiestas (Am 5,21-23; 6,4-6). Pero la situación política se agudiza: el pueblo espera de Dios una victoria sobre los enemigos como en el «día de Madián» (Is 9,3; Jue 7). Este era para ellos un día en el que Dios había intervenido y había salvado a Israel de sus enemigos. En ese momento anhelaban de nuevo un «Día del Señor» semejante.

Pero el profeta destruye radicalmente esa expectativa del pueblo: el «Día del Señor» que el pueblo desea terminará siendo totalmente distinto. Será un día de desgracia, de destrucción y de muerte, pues Israel, el reino del Norte, no cumple en absoluto la voluntad de Dios en su vida comunitaria.

El breve discurso de Amós es sumamente breve y conciso. Su afirmación está condensada al máximo. Hasta podría haber sido pronunciado

de ese modo por el Amós histórico. En lugar de la luz, símbolo de salvación y redención, vendrán tinieblas sobre el país. El esperado «Día del Señor» se mostrará como una ruina que trae consigo la muerte. Dentro de esa profecía de perdición está inserta la parábola de la huida en vano: para el pueblo del reino del Norte no hay ya salvación.

A continuación seguimos discutiendo largamente en nuestro grupo qué tan abierto puede ser el texto de una parábola a las más variadas interpretaciones cuando está separado de su contexto. Solo el contexto literario, el comentario verbal o la situación real dentro de la cual se pronuncia la parábola determinan con claridad su sentido. Justamente por ese motivo, ya Amós situó su parábola en el marco del «Día del Señor». Sin embargo, el marco podría haber sido simplemente la situación histórica de entonces, que todo el mundo conocía: la creciente presión militar proveniente de Oriente y las ilusorias ideas de salvación del pueblo.

¿Quedaría totalmente abierta la parábola de Amós, sería susceptible de cualquier interpretación si no tuviera marco alguno y si no se conociera su situación histórica? «De ninguna manera», afirmó una parte del grupo: «Las diferentes interpretaciones que se expusieron fueron todas en una dirección determinada: la de la *inevitabilidad*». «Eso no es cierto en absoluto», replicó la chica de diecisiete años. «Mi interpretación de que los verdaderos enemigos están siempre dentro de la propia casa no tiene nada que ver con “inevitabilidad”». Tuve que darle la razón. Al parecer, sin marco y sin un contexto histórico claro una parábola permite las más variadas interpretaciones.

El problema se nos presentará de nuevo en las parábolas de Jesús. Aunque considerarlas como «entidades estéticas autónomas», independientes en sí mismas¹, puede resultar de ayuda para investigar su estructura de forma más cuidadosa que de costumbre, de ese modo es muy fácil equivocarse en cuanto a su mensaje. En ese caso solo se ven en ellas exhortaciones morales generales, sabias reglas sapienciales o el desvelamiento de la existencia humana. Pero las parábolas de Jesús eran decididamente más que eso: hablaban de la cercanía del reino de Dios y del «aquí y ahora» del reinado de Dios en Israel. En ningún caso las parábolas de Jesús deben aislarse de aquel que las pronunció y de la situación en cuyo marco lo hizo.

¹ Si he entendido correctamente a D. O. VIA, esta es justamente su posición. Véase sobre todo *id.*, *Die Gleichnisse Jesu*, 78-80. No obstante, poco después (cf. 87s), esa misma posición se relativiza. Más allá de ello, cabe remitir aquí a W. HARNISCH, con su libro *Las parábolas de Jesús*. Allí se deja conscientemente de lado el objetivo de situar históricamente las parábolas de Jesús.

2. La zarza se convierte en reina (Jue 9,8-15)

Nuestro segundo texto está tomado del libro de Jueces y se encuentra allí en el siguiente contexto: Abimélec, hijo de Jerubaal, es proclamado rey en Siquem (Jue 9,6). Para lograrlo, tuvo que hacer matar a sus setenta hermanastros del harén de su padre por un grupo de mercenarios contratados (9,4-5). Solo quedó vivo Jotam, el menor de los hermanos, que había podido esconderse a tiempo. Entonces, Jotam dirige desde la cima del monte Garizim un discurso a los ciudadanos de Siquem que comienza con una parábola. Es la célebre «fábula de Jotam».

Los árboles se pusieron en camino para ungir a un rey que los gobernara. Entonces dijeron al olivo: «Sé tú nuestro rey». Pero el olivo les respondió: «¿Voy a renunciar a mi aceite con el que se honra a los dioses y a los hombres, para ir a mecerme por encima de los árboles?».

Los árboles dijeron a la higuera: «Ven tú a reinar sobre nosotros». ¹¹ Pero la higuera les respondió: «¿Voy a renunciar a mi dulzura y a mi sabroso fruto, para ir a mecerme por encima de los árboles?».

Los árboles le dijeron a la vid: «Ven tú a reinar sobre nosotros». Pero la vid les respondió: «¿Voy a renunciar a mi mosto que alegra a los dioses y a los hombres, para ir a mecerme por encima de los árboles?».

Entonces, todos los árboles dijeron a la zarza: «Ven tú a reinar sobre nosotros». Pero la zarza respondió a los árboles: «Si de veras quieren ungirme para que reine sobre ustedes, vengan a cobijarse bajo mi sombra; de lo contrario, saldrá fuego de la zarza y consumirá los cedros del Líbano» (Jue 9,8-15).

Del mismo modo como existen fábulas de animales, existen también de vegetales. El texto de Jue 9,8-15 es una fábula semejante. Pero, al igual que todas las fábulas, refleja con agudeza y sin ilusiones las situaciones que imperan en el mundo de los hombres. El texto está estructurado de forma estricta: tiene cuatro estrofas, de las cuales las tres primeras están construidas de forma casi idéntica. Así, la cuarta se destaca de forma tanto más clara, de modo que resulta una sucesión según la fórmula 3 + 1. En todos los relatos o parábolas en que aparece esta fórmula, la parte que se distingue por su mayor extensión tiene un peso especial. Se podría decir, asimismo, que la última parte es la cul-

minación del conjunto, del mismo modo como la gracia de todo buen chiste viene solo al final.

El material ilustrativo de la parábola está cuidadosamente escogido: primero aparecen el olivo, la higuera y la vid; después, separada del resto, aparece en la cuarta estrofa la zarza. El olivo, la higuera y la vid se encontraban entre los medios de sustento más importantes en el mundo mediterráneo, tanto desde el punto de vista económico como desde el civilizatorio. En cambio, la zarza se consideraba un arbusto inútil: a lo sumo, se la utilizaba como seto o como leña para el fuego.

Los árboles constituyen todo un pueblo, y ese pueblo de los árboles quiere tener un rey. Como ocurre a menudo en las parábolas, de entre una pluralidad se escogen unos pocos representantes. Siguiendo un estilo de estricta sucesión, a uno tras otro se les pide que acepten reinar sobre el pueblo. Pero los tres rehúsan el ofrecimiento. Y no solo eso, sino que rechazan la realeza con indignación. Argumentan, en efecto, que ellos ya sirven al pueblo con sus dones: con el aceite, los higos y el vino. ¿Acaso han de abandonar esas exquisiteces solo para «mecerse» por encima de los demás árboles?

La palabra hebrea traducida aquí por «mecerse» tiene como significado fundamental «moverse de un lado a otro», «vagar por ahí», «balancearse» o «tambalearse». Se utiliza para designar a personas que han perdido toda orientación, por ejemplo, para referirse a los borrachos (Is 24,20; Sal 107,27). Al decir tanto el olivo como la higuera y la vid «¿Voy a renunciar a mi aceite, a mi dulzura y mi fruto, a mi mosto para ir a mecarme por encima de los árboles?» se está ridiculizando a la realeza de una manera directamente sarcástica. Los mejores del pueblo rehúsan convertirse en rey o reina. Porque el rey o la reina no hacen más que «mecerse» sobre los árboles, es decir, realizan pomposos rituales reales que no sirven para nada ni nadie. Desde luego, hay que preguntarse cómo puede la vid «mecerse» sobre los árboles. ¿Pierden aquí las imágenes su propia lógica? La respuesta es sencilla. En la Palestina de entonces las vides no se cultivaban como entre nosotros, en hileras, ni menos aún eran guiadas a lo largo de alambres. En aquel tiempo o bien se extendían simplemente por el suelo (Sal 80,10.12) o sus pámpanos eran enganchados a las ramas de los árboles (Sal 80,11), desde donde colgaban². En ese caso, podían ciertamente «mecerse».

² El autor romano L. Iunius Moderatus COLUMELLA, en su obra de referencia titulada *De re rustica*, de doce tomos, habla –principalmente acerca de Italia (incluyendo también a las provincias)– de las siguientes posibilidades para conducir las vides: 1) la parra en sí misma forma un «tronco» erguido del que cuelgan las ramas, los sarmientos (Libro V,

Así pues, por tres veces seguidas se hace la misma afirmación: el olivo, la higuera y la vid rechazan con desprecio y hasta con sarcasmo la realeza. Sobre el trasfondo de esta afirmación cada vez más insistente se llega después al remate en la cuarta estrofa: de todos los árboles (los tres anteriores representan, justamente, a todos los demás) queda solamente la zarza. Y la pinchuda zarza reacciona de forma totalmente distinta de los anteriores: se siente sumamente halagada y anuncia de inmediato: «Vengan a cobijarse bajo mi sombra».

Quien todavía no haya estado nunca en los países meridionales en los que sopla el ardiente viento del desierto, el siroco o el *jamsin*, no sabe lo que significa la sombra. Pero sobre todo hay que saber que en el Antiguo Oriente «dar sombra» es una afirmación característica que se hace sobre el rey, e incluso sobre Dios. El hecho de que el rey dé «sombra» forma parte de la ideología real del Antiguo Oriente y se refiere a que el rey da vida al pueblo, le brinda protección, es su refugio (Sal 121,5; Is 32,2; Lam 4,20).

La zarza se apropia de inmediato y sin inhibición alguna de esta metáfora real de la sombra salvadora, siendo que ella no ofrece sombra a nadie porque nadie puede acomodarse debajo de ella. Pero no se queda solamente en eso: la invitación a cobijarse bajo su sombra, arrogante en sus labios, es seguida inmediatamente por una amenaza de muerte: «de lo contrario, saldrá fuego de la zarza y consumirá los cedros del Líbano». Este reto repentino muestra qué es lo que la zarza quiere realmente: un despotismo que no descarta ni siquiera el recurso a la destrucción.

Una serie de importantes intérpretes³ considera que la amenaza del final de la fábula no es original. En efecto: en primer lugar, la zarza pasa a hablar de sí misma en tercera persona; en segundo lugar, extrañamente aparecen de pronto en escena los cedros, que, siendo, en realidad, los árboles más prominentes, deberían haber sido consultados incluso antes del olivo. Por eso –se afirma–, el v. 15e-g podría no pertenecer ya a la parábola original.

cap. 4); 2) el «tronco» se ata erguido a una estaca coronada por un travesaño de sustentación en el que se apoyan y del que pueden colgar los sarmientos (Libro IV, cap. 1.16); 3) al crear el viñedo se plantan árboles (en la mayoría de los casos, olmos) cuyas ramas se podan después tanto que los sarmientos son extendidos en torno a ellas a modo de «guirnalda» o bien cuelgan de ellas (Libro V, cap. 6.7); 4) se deja que las ramas de la vid se extiendan simplemente por el suelo (Libro IV, cap. 1; Libro V, cap. 4).

³ Así lo hace, por ejemplo, W. GROSS, *Richter*, 487; cf. también A. MOFNIKES, *Die grundsätzliche Ablehnung des Königtums in der Hebräischen Bibel*, 116-118.

Según mi modo de ver, este argumento no es en absoluto convincente. No hay razón alguna por la cual un discurso en primera persona no pueda pasar a la tercera persona. El cambio puede resultar incluso un recurso estilístico sumamente efectivo. Y la introducción de los majestuosos cedros del Líbano solo en este punto del discurso tiene pleno sentido: justamente refuerza allí de forma efectiva la amenaza de la zarza: si hasta el alto y poderoso cedro está amenazado por el fuego de la zarza, tanto más lo estarán todos los demás árboles de la nación arbórea. Pero, sobre todas las cosas, sin el v. 15e-g, la cuarta estrofa pierde toda preponderancia respecto de las tres precedentes. Su ironía («bajo mi sombra») resultaría relativamente inofensiva. Sin embargo, con el agregado de la amenaza aparece en toda su desnudez y sin rebozo irónico la arrogante voluntad de poder de los monarcas.

Existe un amplio consenso en la opinión de que la fábula de Jotam no encaja realmente en su contexto actual: tiene que haber existido antes de forma independiente. Servía para ridiculizar sin más la realeza y solo se la comprende en toda su fuerza si se tiene en consideración la historia de Israel. El tácito ideal que se encuentra en el trasfondo es la sociedad tribal *previa* al tiempo de los reyes, o sea, el denominado tiempo de los «jueces». Este fue un tiempo de solidaridad en libertad. Solo había obligaciones incondicionales en el seno de la familia y del clan; la tribu y la unión de las tribus no podían obligar a nada. Esa sociedad tribal no era una forma primitiva de Estado, sino un modelo conscientemente antagónico respecto del de las ciudades-Estado cananeas, de estructura monárquica, y sobre todo respecto del modelo del Estado esclavista de Egipto. A pesar de todos los problemas que se dieron en ese período no estatal de Israel, fue un tiempo de voluntariedad, de responsabilidad propia y de igualdad. Los «jueces» –una de las figuras de juez más conocidas fue una mujer, Débora– fueron personalidades carismáticas que reunían constantemente de nuevo al pueblo. Desde luego, el objetivo de unión no siempre se lograba. De ahí el anhelo que había en Israel de un rey fuerte que protegiese de los ataques enemigos. Pero de ahí también la crítica mordaz de muchos israelitas perspicaces a la institución de la monarquía (cf., p. ej., 1 Sm 8,10-18). No se quería regresar nunca más a Egipto.

¿Recitó Jotam, hijo de Jerubaal, la llamada fábula de Jotam a los ciudadanos de Siquem desde la cima del monte Garizim? Eso debe excluirse. La fábula de los árboles que querían hacerse ungir como rey es una sátira político-teológica que habla contra la institución de la monarquía y, con toda probabilidad, proviene del período tardío de los reyes, pero dirigiendo retrospectivamente la mirada al idealizado tiempo de los jue-

ces. Con razón calificó Martin Buber la fábula de Jotam como «la poesía antimonárquica más fuerte de la literatura universal». La fábula de Jotam había sido formulada para que circulara entre la gente del pueblo. Debía tener una estructura lo más clara posible y contener muchas repeticiones para que se la pudiese memorizar bien. Y, como sucede con todo buen chiste, tenía que terminar con un remate inesperado e impactante.

Si bien el «punto clave» de la parábola estaba al final, los oyentes sabían desde el comienzo que se trataba de la cuestión de la institución monárquica, puesto que, en la fábula, los árboles quieren conseguir un rey. Y ya en la primera estrofa se rechaza la monarquía; lo mismo ocurre en las estrofas segunda y tercera. El rey aparece como un hazmerreír, pues «se mece» sobre los árboles. No obstante, toda la arrogancia y el apetito de poder de los reyes (¿o será, quizá, de un rey determinado?) solo se desvelan al final. Y si la parábola producía su efecto, los oyentes ya sabían: el pueblo de Dios no debe ser gobernado por estructuras de poder, como sucedía en los pueblos del entorno.

Para el posterior tratamiento de las parábolas de Jesús hay que retener que, por lo visto, puede haber parábolas con estructura de 3 + 1. En tal caso, su culminación se da al final. Además, hay que contar con que determinadas parábolas estén estructuradas de forma extremadamente uniforme y con fórmulas que se reiteran de manera estereotipada. Pero, sobre todas las cosas, en modo alguno puede excluirse que las parábolas «argumenten» para convencer a sus oyentes. Extrañamente, en ocasiones este hecho se discute: se afirma, entonces, que las parábolas de Jesús no pueden tener en ningún caso un carácter argumentativo. Nunca he entendido por qué se lo considera imposible.

3. La oveja del pobre (2 Sm 12,1-4)

También la siguiente parábola trata acerca del abuso de poder de los reyes. Aquí solo podemos insinuar brevemente su contexto bíblico: el rey David se ha llevado a Betsabé, la esposa de Urías, al palacio y a su lecho real mientras Urías está en el frente de guerra por él. Urías era uno de sus mejores y más fieles soldados⁴. La noche con Betsabé tiene sus consecuencias: la mujer de Urías queda encinta. David ordena a Urías que regrese del frente, lo recibe en su palacio e intenta que vaya a su casa y se

⁴ Urías era uno de los 30 o 37 «guerreros de David», una tropa de mercenarios probada y especialmente fiel a David. Se podría decir que eran soldados de élite. Véase 2 Sm 23,8.39; 1 Re 1,8.

acueste con su esposa Betsabé. Urías se da cuenta de las intenciones del rey. No va a su casa, sino que se acuesta al lado de la puerta del palacio, junto con la guardia personal del rey. De ese modo, Urías puede atestiguar públicamente que no ha estado con su mujer. Entonces, David envía a Urías de nuevo al frente y cuida de que muera en el combate por la ciudad de Rabá. Junto con Urías caen otros soldados del ejército de David. Después, el rey hace de Betsabé su esposa. Ya la sola forma en que David escenifica este asesinato es descrita con el más alto nivel de arte narrativo. Pero la historia alcanza su clímax cuando el profeta Natán es enviado por Dios a David y le presenta al rey el siguiente caso:

Había dos hombres en una misma ciudad, uno rico y el otro pobre. El rico tenía una enorme cantidad de ovejas y de bueyes. El pobre no tenía nada, fuera de una sola oveja pequeña que había comprado. La iba criando, y ella crecía junto a él y a sus hijos: comía de su pan, bebía de su copa y dormía en su regazo. ¡Era para él como una hija! Pero llegó un viajero a la casa del hombre rico, y este no quiso sacrificar un animal de su propio ganado para agasajar al huésped que había recibido. Tomó en cambio la oveja del hombre pobre, y se la preparó al que le había llegado de visita (2 Sm 12,1-4).

Cuando Natán terminó su discurso, David no pudo ya seguir conteniéndose: «¡Por la vida del Señor, el hombre que ha hecho eso merece la muerte! Pagará cuatro veces el valor de la oveja, por haber obrado así y no haber tenido compasión». Natán dijo entonces a David: «¡Ese hombre eres tú!».

¿Terminaba allí el relato de la historia? En cualquier caso, David se enfurece, y aunque la historia no hubiese terminado allí, no era necesario proseguir el relato: había alcanzado su objetivo.

El relato de la «oveja del pobre» acierta perfectamente en la maldad de David para con Urías. David, que en ese tiempo poseía todo un harén⁵, se había apropiado de la mujer de uno de sus más fieles soldados. Sin embargo, no se da cuenta de que el relato lo tiene a él por blanco y lo desenmascara personalmente. ¿Cómo es que no se da cuenta?

Desde luego, la respuesta a esa pregunta podría ser: el David del relato –por supuesto, permanecemos en el plano puramente narrativo– se siente plenamente seguro de su causa en todo este escándalo. Está inclu-

⁵ 2 Sm 3,2-5; 5,13-16.

so como ciego. Ha tropezado y caído en un crimen que, paso a paso, lo ha arrastrado cada vez más al abismo. En efecto, todo comienza con que David, desde la azotea de su palacio, ve a lo lejos a una mujer bañándose. Siente deseo por ella, quiere tenerla consigo en su cama, después procura atribuirle el embarazo resultante a Urías y, finalmente, termina deshaciéndose del marido. Como «daño colateral» resultan muertos también otros soldados suyos. Por lo visto, David no es para nada consciente de su grave culpa. Está totalmente de acuerdo consigo mismo, por lo que no se da cuenta de que el relato de Natán versa sobre él mismo.

Está claro, sin embargo, que esta respuesta psicológica no es suficiente para nuestra pregunta. En efecto, nos interesa cómo funciona la parábola. ¿Funciona tan bien porque no se la reconoce de inmediato como parábola? «Había dos hombres en una misma ciudad, uno rico y el otro pobre». La frase podría ser el comienzo de un caso legal que el profeta expusiese al rey. El pobre tenía una sola oveja, mientras que el rico tenía rebaños enteros. Aun así, el rico le arrebató al pobre su única oveja. Lo expuesto se parece mucho a un caso legal –y, por cierto, de la peor índole–. Como quiera que sea, así lo ve el David del relato, y su reacción es coherente con ello.

Pero ¿está tan claro que la forma del relato se identifica con la exposición de un caso legal? «Había dos hombres en una misma ciudad»: se trata de un «comienzo en nominativo», forma estilística que después aparecerá a menudo en las parábolas de Jesús:

Un hombre bajaba de Jerusalén a Jericó... (Lc 10,30)

Un hombre preparó un gran banquete... (Lc 14,16)

Un hombre tenía dos hijos... (Lc 15,11)

Había un hombre rico que tenía un administrador... (Lc 16,1)

Había un hombre rico que se vestía de púrpura... (Lc 16,19)

En una ciudad había un juez... (Lc 18,2)

Un hombre plantó una viña... (Mc 12,1)

Un hombre tenía dos hijos... (Mt 28,1)

Dos hombres subieron al Templo para orar... (Lc 18,10)

¿Había parábolas con esta apertura ya en la época en que se formuló el relato de «la oveja del pobre»? En tal caso, David podría haberse dado cuenta de que debía tener cuidado, pues se trataba de una parábola. Pero, aunque no hubiese sido así, a más tardar con el avance de la historia David tendría que haberse percatado de que no se trataba de ningún

caso legal de su reino. Tendría que haberlo notado cuando se relató que la oveja en cuestión compartía la mesa con el hombre, bebía de su copa y dormía en su regazo. No era una descripción ajena a la realidad: más o menos así podrían criar los niños un corderito como animal doméstico. Sin embargo, las metáforas de la parábola aludían claramente al matrimonio de Urías. Por otra parte, la conducta del rico era tan brutal e inhumana que el David del relato bien podía pensar que el profeta le estaba presentando un caso real de su reino.

De modo que no queda duda alguna: en este texto se está operando con dos géneros narrativos diferentes. Por una parte, estamos ante un auténtico «informe de caso»; por la otra, hay indicios de que se trata de una «parábola» sobre cuyo significado hay que preguntarse. El texto oscila entre ambos géneros. Los rasgos extravagantes surgen justamente por el hecho de que se alude metafóricamente a la conducta real de David: el pan y la copa representan la mesa del hogar de Urías, la oveja es su amada Betsabé, que reposa en su regazo. La parábola está dispuesta de tal modo que David pueda recordar su crimen, pero, al mismo tiempo, lo confunde. David debe ser arrastrado al interior de la historia. Sin darse cuenta, debe pronunciar la condena a muerte y percatarse solo después de que él mismo es el acusado.

Tenemos que contar con que también Jesús pudo utilizar esta anfibiología en las historias que narró. Las mujeres y los hombres que lo rodeaban escuchaban ante todo una historia interesante, cautivante. Pero, de pronto, tenían que reconocer que era de ellos mismos de quienes se estaba hablando, que ellos mismos eran parte del relato. Y, de ese modo, quedaban atrapados en la red de la parábola.

4. El canto de la viña (Is 5,1-7)

Más arriba hemos visto que la parábola de «la oveja del pobre» estaba orientada a engañar inicialmente al rey. El siguiente texto profético es aún más claro en este engaño de los oyentes, por lo menos al comienzo. Se los induce a identificarse con la historia, que tendrá un final totalmente distinto del que al comienzo se imaginan. En efecto, el texto comienza como un canto de amor. Y ¿a quién no le agrada escuchar un canto de amor?

Probablemente en los primeros tiempos de su actuación, en algún momento entre los años 740 y 730, el profeta Isaías entonó en Jerusalén este canto que recibió más tarde el nombre de «canto de la viña». Lo entonó en un tiempo de bienestar, de abundancia y de autocomplacencia. Tal vez lo hizo en el templo, quizá hasta en medio de la atmósfera alegre de la fiesta de las Chozas.

Voy a cantar en nombre de mi amigo el canto de mi amado a su viña.

Mi amigo tenía una viña
en una loma fértil.
La cavó, la limpió de piedras
y la plantó con cepas escogidas;
edificó una torre en medio de ella
y también excavó un lagar.
Él esperaba que diera uvas,
pero dio frutos agrios.
Y ahora, habitantes de Jerusalén
y hombres de Judá,
sean ustedes los jueces
entre mi viña y yo.
¿Qué más se podía hacer por mi viña
que yo no lo haya hecho?
Si esperaba que diera uvas,
¿por qué dio frutos agrios?
Y ahora les haré conocer
lo que haré con mi viña:
Quitaré su valla y será destruida,
derribaré su cerco y será pisoteada.
La convertiré en una ruina,
y no será podada ni escardada.
Crecerán los abrojos y los cardos,
y mandaré a las nubes
que no derramen lluvia sobre ella.
Porque la viña del Señor de los ejércitos
es la casa de Israel,
y los hombres de Judá
son su plantación predilecta.
¡Él esperó de ellos equidad,
y hay efusión de sangre;
esperó justicia,
y hay gritos de angustia! (Is 5,1-7).

Antes de empezar, Isaías anuncia lo que tiene previsto hacer. Quiere entonarles a sus oyentes un canto, un canto compuesto por su amigo acerca de una viña. ¿Cómo habrán entendido los oyentes este anuncio? Muchas cosas sugieren que no pensaron en una viña real. En los cantos del Antiguo Oriente se utilizaban mucho los símbolos, y la viña podía

ser el símbolo de una bella mujer, de una amante, de una novia. En el posterior «Cantar de los Cantares» la viña tiene una connotación incluso erótica (Cant 1,6; 2,15; 7,8.13; 8,11-12).

E Isaías quiere cantar expresamente la canción de «su amigo». Los oyentes deben de haberse preguntado si el profeta se había convertido en un casamentero o testigo de casamiento. En efecto, en aquel entonces no estaba permitida la comunicación directa entre la novia y el novio: por eso se elegía a un hombre como portavoz e intermediario entre ellos, a quien se daba el nombre de «amigo del novio» (cf. Jn 3,29). De modo que, si el profeta quiere cantar un canto que trata acerca de su amigo y si, además, ese canto ha de versar sobre la viña de su amigo, la expectativa de los oyentes se dirigirá casi necesariamente a la descripción de una hermosa novia, aunque, desde luego, una descripción con abundancia de metáforas. Los oyentes tienen que haber esperado que, como imagen de la hermosa novia, se iba a hacer referencia a una viña que había que vigilar, por que en ella maduran uvas finas y sabrosas.

En un primer momento, esa expectativa no se ve decepcionada. El profeta describe con detalle cómo su amigo plantó la viña en una colina fértil, por decirlo así, como una plantación modelo. En medio de la viña se elevaba una torre para los vigías, que en el tiempo de la vendimia debían proteger los racimos de pájaros y de ladrones. En un lugar apropiado se habían excavado en el suelo rocoso dos fosos rectangulares con un canal entre ambos a fin de que sirviesen de lagar para que, después de la vendimia, los pisadores pudiesen extraer con sus pies desnudos el mosto⁶. Se había hecho todo lo que se podía hacer para plantar una viña modelo.

Los oyentes deben de haber seguido el relato con entusiasmo. Sabían que en una viña fecunda había que invertir primeramente mucho, del mismo modo que se debía invertir mucho en una mujer joven y hermosa. Y ahora su expectativa se centraba en las dulces uvas que el amor le brindara al novio.

Pero, justo en ese momento, el canto experimenta un vuelco. Contra todo lo esperable, la viña no produjo uvas firmes y deliciosas, sino solo uvas agrias, arrugadas y apestosas. Probablemente, en ese punto los oyentes cambiaron rápidamente de perspectiva. De pronto, todo parecía apuntar a una de las historias del «amante engañado». A menudo se contaba con malicia ese tipo de historias: por ejemplo, cómo alguien

⁶ Las uvas se pisaban con los pies desnudos en una cavidad abierta en el suelo rocoso y situada a una altura un poco mayor. El mosto fluía después por un canal hacia una segunda cavidad, situada un poco más abajo, donde el mosto se aclaraba y de donde se lo extraía. 50

había pagado una elevada dote por una mujer y había quedado después como un tonto porque, tras quitarse el velo, la novia había resultado ser muy fea, o hasta lo había engañado con otro hombre.

Pero los oyentes solo pudieron pensar en esa dirección por un instante, pues en el canto se produce enseguida el giro dramático. De pronto, el profeta ya no canta como «el amigo del novio», sino como el novio en persona, y su canto se convierte en lamento o, más aún, en una amarga acusación contra la novia. El castigo de la novia se expone detalladamente mediante la imagen de la destrucción de la viña.

Del mismo modo como la plantación de la viña se había descrito con todo detalle, así se describe ahora su destrucción. Y cada vez queda más claro quién es el que realmente habla. Cuando se dice que el novio mandará a las nubes que no derramen lluvia sobre la viña se hace evidente que el novio es Dios mismo, y que «la viña del Señor de los ejércitos es la casa de Israel». Con esas palabras, Isaías se ha quitado definitivamente la máscara. La viña y la vid no tienen solamente connotaciones eróticas, sino que son también metáforas permanentes del pueblo de Dios, de Israel (Os 10,1; Sal 80,9-17).

Dios hizo todo lo que podía por su viña. La planeó para largo. Pero Israel le fue infiel. En lugar de vivir frente a todos los pueblos según el orden social que Dios le había regalado, los pobres y los desamparados por la ley clamaban en el país. En su original hebreo el canto termina con juegos de palabras que solo se pueden reproducir de forma precaria en una traducción: «esperó de ellos equidad [*mišpat*], y hay efusión de sangre [*mišpah*, opresión, derramamiento de sangre]; esperó justicia [*sedaqah*, justicia, ser justo], y hay gritos de angustia [*šē'aqah*]».

Todo ese texto, que aparentemente había comenzado como la alabanza de una novia hermosa, se desveló de forma cada vez más clara como una acusación contra el pueblo de Dios. El amigo del que Isaías quería cantar aparece progresivamente como Dios mismo. Y lo que debía ser una plantación modelo de Dios en el mundo se convertirá en tierra yerma. Isaías juega de forma ingeniosa y sutil con el lenguaje. Altera el lenguaje habitual y los patrones mentales familiares. Comienza como tocando la cítara, suscitando el placer de su audiencia, y termina de pronto con un hacha en la mano a fin de partir por fin el blindaje gélido de la indiferencia en sus oyentes.

Como conclusión hay que decir que en las parábolas bíblicas hemos de estar siempre preparados para que los destinatarios se vean llevados a una situación en la que creen poder escuchar plácidamente una historia interesante, para experimentar de pronto un vuelco total: se los confron-

ta con la voluntad de Dios o con el estado de perdición en el que viven en su presencia.

¿Es el canto de la viña una parábola? ¡Por supuesto! Pero, al mismo tiempo, es una acusación, incluso un discurso acusatorio como los que se pronuncian ante un tribunal. Así pues, los intérpretes de las parábolas bíblicas tienen que contar siempre con que no encontrarán en ellas géneros literarios «puros», sino incursiones sumamente hábiles, a menudo incluso oscilantes, en otros géneros.

5. La esposa infiel (Ez 16,1-63)

El canto de la viña de Isaías nos ha mostrado a Dios como un amante enfadado, un amante que amenaza a su pueblo con el juicio. No obstante, el canto de la viña era un texto relativamente breve. Y, al principio, el hecho de que el acusador era Dios mismo permanecía oculto. Muy distintas son las cosas en Ez 16. Aquí Dios aparece desde el comienzo y sin tapujos como el acusador, y su acusación es expuesta con toda amplitud. A pesar de la forma de parábola tenemos aquí ante nosotros un claro discurso acusatorio. Esto se ve ya en el solo hecho de que el discurso comienza con la frase: «Hijo de hombre, da a conocer a Jerusalén sus abominaciones. Tú dirás: Así habla el Señor a Jerusalén» (Ez 16,2-3), a lo que sigue de inmediato el siguiente texto:

Por tus orígenes y tu nacimiento, perteneces al país de Canaán; tu padre era un amorreo y tu madre una hitita. Al nacer, el día en que te dieron a luz, tu cordón umbilical no fue cortado, no fuiste lavada con agua para ser purificada ni frotada con sal, ni envuelta en pañales. Nadie se compadeció de ti para hacerte alguna de esas cosas, sino que fuiste arrojada en pleno campo, porque dabas asco el día que naciste.

Yo pasé junto a ti, te vi revolcándote en tu propia sangre y entonces te dije: «Vive y crece como un retoño del campo». Tú comenzaste a crecer, te desarrollaste y te hiciste mujer; se formaron tus senos y crecieron tus cabellos, pero estabas completamente desnuda. Yo pasé junto a ti y te vi. Era tu tiempo, el tiempo del amor; extendí sobre ti el borde de mi manto y cubrí tu desnudez; te hice un juramento, hice una alianza contigo –oráculo del Señor– y tú fuiste mía. Yo te lavé con agua, limpié la sangre que te cubría y te perfumé con óleo. Te puse un vestido bordado, te calcé con zapatos de cuero fino, te ceñí con una banda de lino y te cubrí con un manto

de seda. Te adorné con joyas, puse brazaletes en tus muñecas y un collar en tu cuello; coloqué un anillo en tu nariz, pendientes en tus orejas y una espléndida diadema en tu cabeza. Estabas adornada de oro y de plata, tu vestido era de lino fino, de seda y de tela bordada; te alimentabas con la mejor harina, con miel y aceite. Llegaste a ser extraordinariamente hermosa y te convertiste en una reina. Tu fama se extendió entre las naciones, porque tu belleza era perfecta gracias al esplendor con que yo te había adornado –oráculo del Señor–. Pero tú te preciaste de tu hermosura y te aprovechaste de tu fama para prostituirte; te entregaste sin pudor a todo el que pasaba y fuiste suya. Tomaste tus vestidos para hacerte lugares altos de vivos colores, y te prostituiste en ellos (Ez 16,3-16).

El discurso en parábola de Ezequiel prosigue después a lo largo de muchos versículos más. Lo que acabo de citar no es más que el primer cuarto del texto completo. Con una intensidad y dureza extraordinarias se describe aquí la infidelidad de la ciudad de Jerusalén para con su Dios. La ciudad se ha convertido en prostituta. Ha hecho propios todos los pecados de los cananeos. Abrió sus piernas a todo aquel que pasara por el camino. Ha actuado peor que Samaría y que Sodoma. Ha olvidado lo que Dios había hecho por ella cuando los israelitas estaban expuestos a campo abierto. Ha olvidado que su belleza y sus joyas las había recibido solo de Dios. Por eso Dios reunirá ahora a sus amantes en contra de ella. Ellos la despojarán de sus vestidos, le arrebatarán todas sus joyas y la abandonarán desnuda. Probablemente, en su origen el discurso acusatorio terminaba justamente con esas imágenes, concluía tal como había comenzado: Jerusalén yace nuevamente desnuda e indefensa en el suelo.

Por eso, prostituta, escucha la palabra del Señor. Así habla el Señor: Por haberte exhibido desvergonzadamente y haber descubierto tu desnudez en tus prostituciones con tus amantes y con todos tus ídolos abominables, y por la sangre de tus hijos que les has ofrecido, por todo eso, yo voy a reunir a todos tus amantes, a los que has complacido y amado, y también a los que has odiado; los reuniré contra ti, de todas partes, descubriré ante ellos tu desnudez, y ellos verán toda tu desnudez. Te aplicaré el castigo de las mujeres adúlteras y sanguinarias, y descargaré sobre ti mi furor y mis celos. Yo te entregaré en sus manos. Ellos arrasarán tus colinas y demolerán tus montículos; te despojarán de tus vestidos, te arrebatarán tus joyas y te dejarán completamente desnuda (Ez 16,35-39).

Recordaremos, seguramente, la pregunta formulada en esta primera parte de nuestro libro: «¿Cómo funcionan las parábolas?». En este sentido, Ez 16 nos presenta una nueva variante de parábola.

En efecto, este texto de Ezequiel es más largo que todos los que hemos conocido hasta ahora. La parte originaria del discurso correspondía aproximadamente al texto que hemos citado. En un estadio posterior, esa versión más antigua fue ampliada probablemente en los actuales versículos 44-63.

Ya habíamos visto que, a diferencia del canto de la viña de Is 5, aquí está claro desde el comienzo que quien habla es Dios mismo: el que habla constantemente en primera persona no puede ser sino Dios.

También queda claro desde el comienzo a quién se dirige la palabra de Dios: a la ciudad de Jerusalén. Esto mismo se indica ya antes del discurso. Pero, aunque esa indicación de lectura no hubiese estado, todo el mundo tenía que reconocerlo cuando se dijo: «tu padre era un amorreo y tu madre una hitita». El profeta hace tomar consciencia a sus oyentes (o lectores) de que Jerusalén era al comienzo una ciudad pagana, con todos los aspectos oscuros del paganismo.

No obstante, en la personificación de Jerusalén se está hablando a todo el pueblo de Dios. Jerusalén solo está en primer plano porque Ezequiel quiere hablar del pueblo de Dios como de una joven o de una mujer, y, en el Antiguo Oriente, como también en toda la Antigüedad, especialmente las grandes ciudades se representaban simbólicamente como mujeres, en particular cuando se formulaba un lamento por una ciudad destruida. Esto es válido también para el Antiguo Testamento. Los textos se dirigen allí a Jerusalén como «hija [de] Sion» (Lam 2,1), «hija [de] Jerusalén» (Lam 2,13) o «virgen hija [de] Jerusalén» (Lam 2,13). Solo por ese motivo Jerusalén está aquí en primer plano.

También está claro desde el principio que se está hablando metafóricamente, es decir, en sentido «traslativo». Y los oyentes o lectores estaban perfectamente en condiciones de trasladar de forma continua los elementos metafóricos a la historia real del pueblo de Dios. No era necesario que se les interpretara el relato en un anexo aparte. Sabían que todo lo que se estaba relatando era su propia historia. Podían interiorizar lo que se les relataba con preocupación y temor, o también podían rechazarlo con indignación y resentimiento.

La niña expósita es Israel, que habría estado perdida entre los pueblos, es decir, no habría llegado de ningún modo a la existencia si Dios no lo hubiese creado para sí. La expresión causativa «vive» resuena como un

acto de creación que llama a Israel a la vida. Después, Dios cuida de su pueblo. Lo hace grande y hermoso. Lo hace madurar y lo adorna. Al escucharlo, los oyentes piensan en todo lo que Dios hizo por su pueblo para elevarlo por encima de las demás naciones. Cuando se les relata que Dios se desposó con la joven piensan, desde luego, en la alianza que Dios selló con Israel en el Sinaí. Solo con esa alianza recibió Israel vida en el pleno sentido de la palabra. Y cuando, finalmente, se les describe cómo la desposada se entregó como prostituta a todo aquel que pasaba, seguramente muchos de los oyentes piensan no solamente en la participación del pueblo en los cultos cananeos, sino también en la política de alianzas de sus reyes, que se congraciaron con las grandes potencias y se les entregaron.

De modo que la historia de Israel con Dios se relata como una parábola en la que aparecen constantes correspondencias entre el plano metafórico y la realidad misma. Esta figura se denomina en lenguaje técnico «alegoría». No obstante, el discurso no se queda solamente en el nivel de las imágenes. En determinados puntos se introduce también la realidad misma en el plano metafórico, por ejemplo, cuando se menciona el origen de Jerusalén en los amorreos y los hititas, o cuando se hace referencia directa al sacrificio de los hijos primogénitos a un ídolo cananeo (cf. Ez 16,36).

Para nosotros, oyentes actuales, la parábola de la esposa infiel es más difícil de entender que la fábula de Jotam o que la poesía de la viña de Isaías. Hay que saber, por ejemplo, que en el antiguo mundo pagano la práctica de abandonar niños en pantanos o páramos estaba muy extendida. En especial las niñas eran simplemente desechadas después de nacer. Hay que saber que se frotaba a los bebés con sal molida y se los envolvía a continuación en pañales, y no solamente por razones higiénicas, sino sobre todo para protegerlos de los demonios. Hay que saber que los pendientes en las orejas o los aros en la nariz tenían una función apotropeica: se trataba de bloquear a los demonios la entrada a través de las aberturas del cuerpo. Hay que saber que la corona mencionada en el v. 12 es una corona nupcial. Hay que saber que ya Oseas y Jeremías habían descrito la alianza de Dios con Israel mediante la imagen del matrimonio y la participación en los cultos de la fecundidad de los cananeos como prostitución y adulterio (Os 1-3; Jr 3,1-13). Y muchas otras cosas más hay que saber para comprender Ez 16 en todos sus detalles y en todo su alcance.

Sin embargo, aun cuando hoy en día no se captan de inmediato muchos de los detalles que los oyentes de entonces conocían, la parábola de la esposa infiel es hoy como ayer un texto profundamente movilizador que toca a todo el pueblo de Dios, pues también nosotros somos una y

mí, nada pueden hacer. Pero el que no permanece en mí, es como el sarmiento que se tira y se seca; después se recoge, se arroja al fuego y arde. Si ustedes permanecen en mí y mis palabras permanecen en ustedes, pidan lo que quieran y lo obtendrán. La gloria de mi Padre consiste en que ustedes den fruto abundante, y así sean mis discípulos (Jn 15,1-8).

En la mayoría de las traducciones de este texto no queda claro cómo se distinguen estos dos procesos de corte y poda. El autor del cuarto evangelio sí lo tiene claro, pues los distingue también en el plano del lenguaje: los sarmientos que no dan fruto alguno son «cortados», mientras que los que tienen flores son «podados». La palabra griega que aquí se traduce con «podar» suele traducirse con «limpiar». Este modo de traducir tiene sentido en la medida en que, de esa manera, se establece con claridad la relación con Jn 15,3 (ustedes ya están limpios).

Lo importante es que nuestro texto no reparte el «corte» y la «poda» entre los dos procesos de tratamiento de la vid durante el período de crecimiento. En efecto, en el proceso de corte anterior al período de crecimiento se descartan también todos los sarmientos que dieron fruto en la temporada precedente. Por el contrario, en el caso de nuestra parábola se hace referencia solamente al corte que se realiza durante el período de crecimiento⁷, ya que justamente en ese corte se eliminan todos los sarmientos que no fructifican, mientras que los que tienen muchas flores son «podados». Esto a modo de acotación previa.

Si se compara el discurso metafórico de Jn 15 con la parábola de la esposa infiel de Ez 16 aparece de inmediato que nos encontramos ante algo totalmente distinto. En Ezequiel teníamos un relato continuo que comenzaba con la niña expósita hallada en medio de su propia sangre y terminaba con la esposa infiel cubierta de sangre. Todo el conjunto era un «discurso forense» o, más precisamente, un «discurso de acusación», pero era un relato continuo. Este es, justamente, el tipo de relato que no tenemos en Jn 15,1-8. Antes bien, aquí nos encontramos ante una diestra mezcla de parábola e instrucción. No obstante, no se está entremezclando una serie de comparaciones y metáforas dentro de un discurso instructivo, sino que en el mismo discurso instructivo se oculta una parábola perfecta y acabada en sí misma. En efecto, si se dejan de lado todos los elementos instructivos y se antepone al cuerpo restante del texto una tí-

⁷ Esta lectura es propuesta con razón por U. POPLITZ, *Eine fruchtbare Allianz*, 831.

pica introducción de parábola como las de los sinópticos, se obtiene sin especial manipulación el siguiente texto, lleno de sentido en sí mismo:

El reino de Dios se parece a lo que ocurre con una vid. Todo sarmiento que no da fruto es cortado, y todo sarmiento que da fruto es podado para que dé más fruto todavía. Los sarmientos que no permanecen unidos a la vid serán tirados y se secarán. Se los recoge, se los arroja al fuego y arden.

No es posible dejar de constatar una cierta semejanza entre este texto reconstruido y la «parábola de la red» (Mt 13,47-50). Del mismo modo como en esta última se separan el pescado bueno del malo, así se separan en nuestro texto los sarmientos fructíferos de los no fructíferos. El pescado malo es arrojado fuera, los sarmientos cortados son arrojados al fuego.

Ahora bien, mi intención al «podar» el discurso instructivo de Jesús en Jn 15,1-8 no ha sido en modo alguno descubrir y reconstruir una parábola auténtica de Jesús. No es ese el objetivo en este lugar. Mi «poda» servía solamente para demostrar con cuánta destreza está estructurado el pasaje de Jn 15,1-8: la materia de la parábola, la interpretación de dicha materia, la advertencia y la promesa están ensamblados y entretnejidos entre sí.

La «materia» de la parábola acabamos de conocerla mediante el recurso a la reconstrucción. La «interpretación» se encuentra ya al comienzo del discurso: Dios es el viñador, Jesús es la vid, los discípulos son los sarmientos. La «advertencia» atraviesa todo el texto y se expresa sobre todo con las voces de los verbos «permanecer» (siete veces) y «dar fruto» (cinco veces). Al final aparece entonces la gran promesa: «Si ustedes permanecen en mí y mis palabras permanecen en ustedes, pidan lo que quieran y lo obtendrán».

Gracias a este entrelazamiento de distintos géneros surge un discurso de índole totalmente propia, desconocido para nosotros hasta este momento. Considerado en su conjunto se distingue también de las parábolas auténticas de Jesús con las que nos encontraremos en la segunda parte de este libro. Esto se manifiesta sobre todo en el hecho de que, en los tres primeros evangelios –los sinópticos– no aparecen discursos extensos de Jesús en primera persona, mientras que en el discurso metafórico de Jn 15,1-8 se trata de un texto entero en primera persona. En efecto, Jesús abre aquí su discurso con la presentación de sí mismo en la frase «yo soy la verdadera vid», la repite ya en el v. 5 y habla en primera persona varias veces a lo largo del texto.

Cualquiera que sepa percibir formas y géneros literarios tendrá que admirarse y hasta sorprenderse en algún momento sobre las profundas

diferencias existentes entre la forma de hablar de Jesús en los evangelios sinópticos y en el evangelio de Juan. Es evidente que Jesús no habló nunca en discursos metafóricos como los que aparecen en el evangelio de Juan, pero una mirada y escucha atentas harán que el observador reconozca con cuánta exactitud y fidelidad destella en el cuarto evangelio el ser de Jesús. En efecto, también detrás de las parábolas auténticas de Jesús se esconde de forma discreta y oculta una reivindicación inconcebible. De ella hablaremos más abajo en este libro.

7. El olmo y la vid (*Hermas Sim II, 1-10*)

La siguiente parábola se remonta al siglo II d.C. Se encuentra en un libro escrito por un cristiano llamado Hermas en torno al año 140 en Roma y lleva el nombre de *El Pastor* (latín: *Pastor Hermae*). Este libro fue posteriormente dividido en tres partes: 1) «Visiones» (*Visiones*); 2) «Mandamientos» (*Mandata*); y 3) «Comparaciones» (*Similitudines*). Escojo para nuestra consideración, de la tercera parte, la comparación segunda. El «pastor» que habla aquí con Hermas es un ángel revestido de la forma de pastor. El pastor aparece en una parte del libro como una suerte de maestro e intérprete y aclara con autoridad las numerosas preguntas que inquietan interiormente a Hermas. El hablante en primera persona es este último⁸.

Quando caminaba hacia el campo y observaba un olmo y una vid, a la vez que discurría sobre ellos y sus frutos, se me apareció el Pastor y me dice: «¿Qué indagas acerca del olmo y la vid?». «Pienso –digo– que se acomodan muy bien entre sí». «Estos dos árboles –dice– están puestos como ejemplo para los siervos de Dios». «Querría conocer –le digo– el ejemplo de estos árboles de los que hablas». Me dice: «¿Ves el olmo y la vid?». Contesto: «Los veo, señor». «La vid –dice– da fruto, pero el olmo es un árbol infructuoso. Pero si la vid no se entrelaza con el olmo, no puede dar mucho fruto al estar tirada por el suelo; y el fruto que da, lo da podrido por no estar colgada del olmo. Cuando la vid se entrelaza con el olmo, da fruto por sí misma y por el olmo. Ya ves que el olmo da mucho fruto, no menos que la vid, sino más incluso». Le digo: «Señor, ¿cómo más?». «Porque –dice– la vid

⁸ El texto citado a continuación está tomado de HERMAS, *El pastor*, 180-181. La comparación entera abarca las páginas 180-183.

colgada del olmo da mucho y buen fruto, pero tirada por el suelo lo da podrido y escaso. Así pues, esta comparación está puesta para los siervos de Dios, para el pobre y para el rico» (Hermas Sim II, 1-4).

De inmediato se ve que la parábola consiste casi enteramente de un diálogo entre el cristiano Hermas y el mediador y revelador que aparece como pastor. El punto de partida del diálogo es la observación, por parte de Hermas, de una vid que crece enlazada a un olmo.

En la fábula de Jotam habíamos comentado ya que en el Antiguo Oriente las vides se extendían a menudo simplemente a ras del suelo (algo que, por lo demás, puede verse con frecuencia todavía en la actualidad). Para que los pámpanos no estuviesen demasiado cerca del suelo se los solía levantar un poco, mayormente mediante horquillas de madera. Había otra posibilidad, utilizada sobre todo en Italia: para instalar un viñedo se plantaban olmos (o, también, fresnos). Cuando estos habían alcanzado la altura apropiada, se cortaba una parte del ramaje, de modo que solo quedaban algunas ramas largas. Entonces se plantaba la vid, cuyos pámpanos y sarmientos podían crecer a modo de guirnaldas en torno a la copa del olmo o que, simplemente, colgaban de ella. Justamente en Italia había muchos viñedos con olmos a modo de espaldera. La imagen que ofrecían esos viñedos tiene que haber sido tan impresionante que la simbiosis entre el olmo y la vid aparece con relativa frecuencia en la literatura romana⁹. Esta simbiosis llegó a tomarse incluso como símil de la comunidad humana, de la verdadera amistad, del matrimonio feliz.

Hermas se sirve para su parábola de ese símbolo usual en la época, pero da a la relación entre el olmo y la vid un sentido específico. Dicha unión se convierte para él en imagen de la comunidad entre ricos y pobres en la comunidad cristiana. El olmo representa a los pobres, la vid, a los ricos. En efecto, la vid produce uvas dulces, pero, como está en el suelo, da menos fruto y el fruto que da está siempre en peligro de pudrirse. Por el contrario, si está colgada en lo alto de un olmo, da frutos mejores y más abundantes «por sí misma y por el olmo».

Ahora bien, esto significa lo siguiente: si bien los ricos tienen su patrimonio, frente a Dios son mendigos, pues su riqueza se corrompe o, mejor aún, carece de sentido. Solamente cobra sentido si los ricos se dejan elevar y apoyar por los pobres –concretamente, si con su riqueza

⁹ Véase, por ejemplo, OVIDIO, *Metamorfosis* XIV, 661-669.

ayudan a los pobres-. En la interpretación de los versos 5-10, que no he citado por su extensión, se da la explicación recurriendo al ejemplo de la oración: los pobres son ricos ante Dios, pues su oración es muy poderosa. Si ahora los ricos apoyan a los pobres en la comunidad, recibirán ayuda a través de las oraciones de petición y de acción de gracias de los pobres, que ascienden hacia Dios y le son agradables. De ese modo son provechosos unos para otros.

Sin embargo, a nosotros nos interesa aquí no tanto la teología que *El Pastor* de Hermas extrae de la simbiosis entre el olmo y la vida, sino más bien la estructura de la parábola. En efecto, esta parábola se desarrolla en el seno de un diálogo entre Hermas y el pastor. En la mayoría de los casos, el que pregunta es Hermas, mientras que el pastor da explicaciones que se hacen cada vez más extensas. En nuestra exposición no hemos hallado hasta ahora ninguna forma que pueda comparársele.

Al igual que en Jn 15,1-8, no se nos ofrece aquí una parábola continua, coherente. La materia de la parábola se menciona al comienzo: «Cuando caminaba hacia el campo [...] observaba un olmo y una vid». Después se aportan otras imágenes como elementos de la interpretación.

En realidad, la forma de diálogo tiene sus ventajas. Veremos más adelante que en las parábolas de Jesús aparecen muchos diálogos. Los diálogos hacen interesante el relato. Pero en las parábolas de Jesús los diálogos tienen lugar dentro de las mismas parábolas. Por el contrario, en Hermas el diálogo comenta la parábola del olmo y la vid presentada con anterioridad.

Formalmente, este «comentario» no es ni con mucho tan perfecto y profundo como la interpretación de Jn 15,1-8. El texto se mueve con pesadez y la interpretación aplicada a las relaciones en el seno de la comunidad resulta forzada. Sobre todas las cosas, Hermas omite indicar quiénes están representados por el olmo y quiénes por la vid. Que el olmo sea designado como un «árbol infructuoso» ha llevado a muchos intérpretes a ver en el olmo a los ricos y en la vid a los pobres. Pero eso es justamente lo que Hermas no tenía intención de decir. En su parábola, el olmo representa a los pobres y la vid a los ricos. No obstante, lo formula con muy poca habilidad, por lo que es más lo que confunde que lo que ayuda al lector.

Para ser honesto, el motivo por el cual he escogido este discurso bastante artificial y mal organizado de *El Pastor* de Hermas es contar con un elemento de contraste. Lo he escogido para que otras parábolas se distingan de forma tanto más ventajosa de él –por ejemplo, la «fábula de Jotam» de Jue 9,8-15, la parábola de la «oveja del pobre» de 2 Sm 12,1-4,

el «Poema de la viña» de Is 5,1-7 o, en nuestra segunda parte, las parábolas de Jesús. Si se quiere hacer una valoración correcta de sus parábolas hay que ver también qué tan a menudo había en el mundo antiguo parábolas malogradas o contadas de manera muy complicada.

8. El rey que adquirió para sí un pueblo (MekhY Ex 20,2)

El texto que sigue debe servir como un ejemplo típico del gran número de parábolas *rabínicas*. Se encuentra en la Mekilta de rabbi Ismael sobre el libro del Éxodo. Esta Mekilta, una suerte de comentario, tuvo su redacción definitiva en la segunda mitad del siglo III d.C.

El texto bíblico que aquí se comenta es el de los diez mandamientos (Ex 20,2-17). En lugar del texto entero se citan allí solamente las primeras palabras, pues los lectores u oyentes sabían ya a qué conjunto textual se estaba haciendo referencia. La interpretación reza como sigue:

Yo soy Yhwh, vuestro Dios. ¿Por qué no se dijeron los diez mandamientos al principio de la Torá? Hicieron una parábola: ¿A qué se parece la cosa? A un rey que entró en una provincia. Dijo al pueblo: Quiero reinar sobre vosotros. Le dijeron: ¿Qué nos has hecho de bueno para reinar sobre nosotros? ¿Qué hizo? Les construyó la muralla, les llevó agua y peleó sus batallas. Cuando les dijo: Quiero reinar sobre vosotros. Le contestaron: Sí, sí. Así el Omnipresente sacó a los israelitas de Egipto, hendió el mar para ellos, hizo bajar el maná para ellos, hizo subir para ellos el pozo, transportó para ellos las codornices, luchó por ellos la guerra contra Amalec. Les dijo: Voy a reinar sobre vosotros. Le dijeron: Sí, sí» (MekhY Ex 20,2)¹².

En este texto puede verse muy bien la estructura de muchas parábolas rabínicas: al comienzo está el texto bíblico que se va a interpretar o, más a menudo, las primeras palabras a modo de abreviación del texto completo. Después sigue una parábola que comienza en dativo. A continuación se explica la parábola en un párrafo aparte.

Nuestro caso, sin embargo, resulta particular, ya que no se comenta el texto completo de los diez mandamientos, sino que se trata de una pregunta especial que revelará ser de gran relevancia teológica para la

¹⁰ Cita del texto según T. MARTÍNEZ SAIZ, *Mekilta de rabbi Ismael*, 300.

comprensión general de los mandamientos de Dios. Esta pregunta especial es introducida con gran habilidad pedagógica. Pareciera que se pregunta, inocentemente: ¿por qué los diez mandamientos no están realmente al comienzo de toda la Torá, o sea, incluso antes del relato de la creación de Génesis 1, siendo así que son tan fundamentales para la relación del pueblo de Israel con su Dios?

La respuesta que se ofrece después a través de la parábola y de su comentario reza: porque los mandamientos de Dios son exigencias a Israel, y su cumplimiento solo puede ser la respuesta a lo que Dios hizo ya con anterioridad y por puro amor a su pueblo. *Así pues, antes de que se dieran los diez mandamientos, dentro de la estructura del texto de la Torá debía relatarse primeramente la acción gratuita de Dios hacia su pueblo.* En nuestro texto, ese actuar antecedente de Dios se resume en la breve frase: «Yo soy Yhwh, vuestro Dios», a lo que, naturalmente, debe agregarse «que os hice salir de Egipto, de un lugar de esclavitud». Y, como es evidente, los lectores u oyentes saben y se les recuerda en el comentario que a la salvación de Egipto siguieron el paso del mar Rojo, el don del maná y de las codornices, el regalo del agua que brotó de la roca y la salvación de manos de los amalecitas. Solo entonces llegó Israel al Sinaí, donde se dieron los diez mandamientos (y, con ellos, todo el ordenamiento social de Israel). De modo que los mandamientos estuvieron precedidos por la múltiple acción salvadora de Dios.

Este hecho es expuesto por la parábola de una forma que, desde el punto de vista puramente teológico, es admirablemente clara y acertada. En efecto, el principio de la gracia, de la gratuidad, no impera solamente en el Nuevo Testamento, sino también en el Antiguo. El actuar de Dios que regala sin motivo previo se da ya antes de todos los mandamientos.

Ahora bien, si se observa la parábola en sí misma (y su comentario), parecerían faltarle por completo tanto el rigor lógico de la «fábula de Jotam» como la contundencia de la «oveja del pobre». La parábola es, por decirlo suavemente, una construcción. En efecto, no es esa la manera en que suelen actuar los poderosos que quieren ser rey en algún lugar. Por el contrario: o bien afirman que, por razones jurídicas, el reinado les corresponde ya desde siempre, o bien se apoderan de él mediante la fuerza. La parábola está bien construida para ilustrar el actuar de Dios, pero, por lo visto, guarda poca relación con la realidad. Justamente, es una «construcción».

Esto es, precisamente, lo que los intérpretes de las parábolas de Jesús han reprochado siempre de nuevo a las parábolas rabínicas. Según ellos, tales parábolas son artificiales y ajenas a la realidad, muy al contrario de

las parábolas de Jesús, tan frescas y cercanas a la vida¹¹. Según afirman, esto tiene que ver con el hecho de que, en la mayoría de los casos, los rabinos interpretan en sus textos algún pasaje bíblico determinado e introducen después a la fuerza su interpretación en el molde de una parábola. En cambio –afirman–, las parábolas de Jesús no sirven a la interpretación de pasajes bíblicos, sino a la del reinado de Dios como acontecimiento presente.

Esta última observación es absolutamente correcta. Realmente, Jesús no interpreta en sus parábolas ningún pasaje bíblico. Pero, por otro lado, no deberíamos aceptar así sin más el reproche de que las parábolas rabínicas son «construcciones». El hecho de que una parábola sea una construcción no tiene por qué ser de por sí algo negativo. Cuando en una conocida fábula de Esopo el león, el zorro y el asno van juntos de caza y matan a un ciervo, se trata evidentemente de una construcción, pero la misma fábula demuestra ser un texto sumamente inteligente y sutilmente estructurado¹². Y si en la «fábula de Jotam» todos los árboles menos la zarza rehúsan ser rey, también esto es una construcción... Pero ¡qué texto y qué ataque a la arrogancia de los poderosos tenemos allí! Y si en Jesús el propietario de una viña paga a los últimos, que solo han trabajado poco tiempo, lo mismo que a los primeros, ¿no es eso acaso una construcción?

Así pues, tenemos que ir con cuidado con el reproche de «construcción». En efecto, podría ser que justamente la construcción demuestre ser constructiva. Tal vez, los discípulos de los rabinos, al aprender de memoria y estudiar la parábola de la Mekilta sobre el libro del Éxodo, sintieron un gran desconcierto frente a la figura de ese hombre que quería adquirir un pueblo a través de sus acciones benéficas, porque sabían que tal cosa no existe. Pero, al mismo tiempo, a partir de ese desconcierto se dieron cuenta de que todas las cosas descritas por la parábola realmente eran ciertas, pues en ella se estaba hablando de Dios, y el actuar de Dios es absolutamente distinto del actuar de hombres ávidos de poder que quieren dominar sobre otros.

¹¹ Cf., por ejemplo, A. JÜLICHER, *Die Gleichnisreden Jesu*, primera parte, 170-171: «Dondequiera que se nos impongan variantes rabínicas a las parábolas de los evangelios, la comparación resulta desfavorable para ellas: casi siempre tienen un algo artificial, construido. Ciertamente son claras, fáciles de abarcar, pero no son verdaderas, concluyentes; su poder de persuasión no se aproxima ni remotamente al de las parábolas de Jesús: o no pueden desprenderse del tono de escuela, de la compulsión y de la pedertería, o son meras series de comparaciones que ocupan la imaginación y apoyan la memoria».

¹² Véase la magistral interpretación de esta fábula de Esopo en W. HARNISCH, *Las parábolas de Jesús*, 13-18.

9. El hombre en el pozo (Friedrich Rückert)

Cuando se habla de parábolas aparece a menudo el concepto de «alegoría» o se habla de «alegoresis». Tenemos que aclarar un poco más qué se quiere expresar con esos términos. Lo haré recurriendo a una poesía del erudito alemán Friedrich Rückert (1788-1866). Sin embargo, el encabezado de la poesía no es «alegoría», sino *Parabel*, «parábola»¹³. Rückert fue el primer orientalista alemán. Según se afirma, dominaba cuarenta idiomas y dialectos.

Por Siria iba un hombre de camino
llevando un camello de las riendas.
De pronto comenzó la bestia
a asustarse con gesto enfurecido,
y con tal fiereza resopló
que el guía no pudo más que huir.
Mientras corría, un pozo alcanzó a ver
situado al borde del camino.
Oyó resollar al animal detrás de sí
y eso debe de haberlo trastornado.
Se escabulló entrando en el pozo
mas no cayó: quedó suspendido
de una zarzamora que crecía
desde el vientre del rajado pozo
y a ella se aferró,
lamentando su desgracia.
Miró hacia lo alto y, aterrado,
vio muy cerca la cabeza del camello
que quería volver a atraparlo;
después miró hacia lo profundo
y vio en el fondo del pozo un dragón
que, con las fauces abiertas,
esperaba para devorarlo al caer.
Así, en medio de ambos suspendido,
contempló el pobre un tercer cuadro:
la raíz de que pendía
crecía en la hendidura del muro,
y, junto a ella, dos ratones,

¹³ F. RÜCKERT, *Werke*, t. 1, Leipzig-Viena 1897, 287-289.

uno negro y otro blanco,
se turnaban para roer la raíz.

Mordían, tiraban, cavaban, perforaban,
separaban la raíz de la tierra;
y, cuando esta iba cayendo pozo abajo,
el dragón desde el fondo alzaba la cabeza
para ver cuán pronto caería
el arbusto con su carga.

El hombre, en miedo, angustia e inquietud,
acorralado, atrapado, amenazado,
como estaba horriblemente suspendido,
buscaba en vano salvación.

Y al mirar en derredor,
vio una ramita que colgaba del zarzal
cargada de moras maduras.

No pudo resistirse:
en cuanto vio las moras
olvidó el camello enfurecido,
el dragón en las aguas,
y el juego traidor de los ratones.
Dejó bramar arriba al animal,
acechar abajo el dragón,
roer a su lado los ratones,
y extendió ávido la mano hacia las moras:
le parecieron exquisitas.

Comió de ellas, grandes y pequeñas,
y comiendo el dulce fruto
olvidó todo su miedo.

Preguntarás: «¿quién es el necio
que puede olvidarse así del miedo?».
Verás: ese hombre, amigo, eres tú.
Y escucha también la explicación:
el dragón en lo profundo del pozo
son las fauces abiertas de la muerte;
el camello amenazante en las alturas
son las angustias y miserias de la vida.
Tú eres el que, entre la muerte y la vida,
debes pender del verde arbusto que es el mundo.
Los que roen las raíces
para entregarte al poder de la muerte

junto con las ramas que te sostienen,
 son los dos ratones, llamados día y noche.
 El negro roe oculto
 de la noche a la mañana;
 y de la mañana a la noche
 roe el blanco socavando la raíz.
 En medio de ese caos y ese horror
 te atrae el placer de los sentidos, que es la mora
 hasta hacerte olvidar
 el camello –la angustia y miseria de la vida–,
 el dragón –la muerte en lo profundo–,
 los ratones –el día y la noche–,
 y así, de nada preocuparte,
 más que de alcanzar muy muchas moras
 en las grietas del pozo del sepulcro.

El texto original permite ver que Friedrich Rückert tenía una facilidad espontánea para escribir en verso. Se afirma que en sus mejores años componía una poesía cada día. Esta poesía está atravesada de principio a fin por una espléndida ironía. También muchas de las rimas son magistrales. Antes habrá que llegar a una maestría semejante si se quiere escribir en verso, cosa que a Rückert parecía fluirle simplemente de la pluma. Pero este texto muestra también de forma muy bella qué es una alegoría: el plano de las imágenes y el plano de las cosas discurren de forma totalmente paralela; muchos elementos del plano de las imágenes tienen una correspondencia exacta en el plano de las cosas. En nuestro caso, esta correspondencia puede exponerse como sigue:

dragón	→	muerte
camello	→	angustia de la vida
arbusto verde	→	mundo
ratón blanco	→	día
ratón negro	→	noche
moras dulces	→	placer de los sentidos
pozo	→	tumba

Así pues, una alegoría es un relato que debe descifrarse parte por parte. Probablemente, el prototipo de la alegoría son nuestros propios sueños. En ellos se suceden a menudo las más extrañas imágenes y pro-

cesos. La mayoría de las veces intentamos después interpretar el sueño. A veces lo logramos; a menudo no.

En todo caso, de las parábolas y discursos en parábolas que hemos tratado hasta ahora son alegorías el «canto de la viña» de Is 5 y el discurso de la «esposa infiel» de Ez 16. Por su parte, la parábola de la «oveja del pobre» de 2 Sm tiene, por lo menos, elementos alegóricos, pues, como es obvio, que la ovejita coma el pan del pobre y duerma en su regazo es un elemento motivico que se puede descifrar.

Descifrar se hace ya más difícil en la parábola rabínica del «rey que adquirió para sí un pueblo». En ella el punto de comparación es solamente el actuar solícito y gratuito de un rey. Pero, como es natural, para cualquier oyente judío, de antemano, ese rey no era otro más que Dios.

Evidentemente, también hay textos que se formulan desde el principio como alegorías. Pero hay asimismo textos que no son alegorías y que son tratados e interpretados *a posteriori* como tales. En este caso se habla de «alegoresis».

Cabe citar aquí un ejemplo de aquello a lo que nos referimos. La parábola del «buen samaritano» (Lc 10,30-35), que trataré más abajo con detalle, era en Jesús un relato que quería mostrar sobre todo cómo se actúa en el reino de Dios. Pero los intérpretes cristianos no se dieron por satisfechos con eso y buscaron en el relato un sentido más profundo más allá del «haz tú lo mismo». Querían descifrar cada detalle del relato, y el resultado fue el siguiente:

Jerusalén es el paraíso, Jericó, el mundo; el hombre que baja de Jerusalén a Jericó es Adán, y su «caída en manos de bandidos» es el pecado original; el samaritano es Cristo; la montura sobre la que el samaritano carga al apaleado viandante es el cuerpo terreno de Cristo; el albergue al cual Cristo lleva al hombre caído es la Iglesia; el posadero es el apóstol Pablo; el aceite y el vino con los que es ungido el herido indican los sacramentos; los dos denarios que el samaritano da al posadero son el Antiguo y el Nuevo Testamento; y el anunciado regreso del samaritano es la segunda venida de Cristo. Como puede verse, la parábola se convirtió así en un reflejo de toda la historia de salvación. Algo semejante se hacía con todas parábolas de Jesús.

Seguramente, darles de ese modo un sentido más profundo a las parábolas de Jesús y descifrar en así hasta la saciedad cada pequeño detalle –a costa de las mismas parábolas, que de ese modo se desmembraban– satisfacía un cierto apetito detectivesco. En defensa del honor de los antiguos exégetas que se deleitaban con esas alegorizaciones hay que

agregar, sin embargo, que el método de conferir a textos narrativos normales un sentido más profundo estaba muy extendido en la Antigüedad y se consideraba un gran arte.

Y en una cosa tenían razón los teólogos alegorizantes de la Iglesia en la Antigüedad y en la Edad Media: las parábolas de Jesús no son banales textos cotidianos. Hablan del reino de Dios. Y veremos todavía que, al hablar del reino de Dios, hablaban también del misterio de Jesús, de su misión y de su actuar salvífico. Y esto significa que, con ayuda de la alegoresis, los siglos pasados desarrollaron aquello que realmente estaba ya dispuesto en las parábolas de Jesús. Solo que lo hicieron, justamente, a su manera. También nosotros tenemos que interpretar las parábolas de Jesús con referencia al reinado de Dios que ha llegado en Jesús y, con ello, hacerlo al mismo tiempo con referencia a aquel que ha traído el reinado de Dios¹⁴.

10. El perfecto nadador (Martin Buber)

En esta primera parte del libro nos estamos preguntando cómo funcionan las parábolas. Para concluir queremos presentar una parábola tomada de la obra de Martin Buber (1878-1965) titulada *Cuentos jasídicos*¹⁵. En esta conocida y estimada obra el autor reunió un gran número de relatos del ámbito del jasidismo. Desde luego, no se limitó a reunirlos, sino que les dio también una forma consumada.

El jasidismo es una manifestación peculiar del judaísmo surgida en Europa oriental en el siglo XVIII. Entre sus ideas fundamentales está la afirmación de que la gloria de Dios está presente en el mundo entero y puede experimentarse en todas partes. Por eso, la oración, por ejemplo, puede ser una alegría entusiasta que invada todo el cuerpo.

Desde luego, esto no era del todo nuevo en el judaísmo. Ya desde hacía siglos se había establecido una relación entre el Sal 35,10 («Todo mi ser [*'etsem*; huesos, cuerpo] proclamará: "Señor, no hay nadie igual a ti"») y la oración, por lo cual muchos judíos mueven el cuerpo hacia delante y hacia atrás mientras oran. Este comportamiento se acentuó en el jasidismo de Europa oriental con el agregado de saltos, baile y alegría extática. Sobre este trasfondo debe comprenderse el siguiente relato:

¹⁴ Para justificar una alegoresis bíblica entendida de forma correcta y aplicada con sensatez véase M. REISER, *Bibelkritik und Auslegung der Heiligen Schrift*, 99-118, en especial 113-115.

¹⁵ M. Buber, *Cuentos Jasídicos. Los maestros continuadores II*, 44.

Cuando el hijo del rabí de Lentshno era un niño, vio una vez orar a Rabí Itzjac de Vorki. Lleno de asombro corrió hacia su padre y le preguntó cómo era posible que tan gran tzadik rezara quieta y simplemente, sin dar señal ninguna de éxtasis. «Un mal nadador», le contestó su padre, «tiene que bracear para sostenerse en el agua. El nadador perfecto descansa en la corriente y ella lo conduce».

Como la mayoría de los textos presentados por Martin Buber en sus *Cuentos jasídicos*, también este hace una afirmación sorprendente pero por eso mismo convincente sobre un proceso importante de la vida de fe: en este caso, sobre la oración que se deja sostener totalmente por Dios y reposa enteramente en él.

Desde luego, si las imágenes se extraen del contexto de este breve relato no nos queda sino un texto brevísimo, incluso banal: «Un mal nadador tiene que bracear para sostenerse en el agua. El nadador perfecto descansa en la corriente y ella lo conduce». Este texto no es ni siquiera un relato, sino una mera descripción acerca del modo en que un nadador familiarizado con el agua se distingue de un principiante. Nuestro ejemplo muestra una vez más¹⁶ que una teoría sobre las parábolas que quisiera separar toda parábola de su contexto y la considerara como una formación estética autónoma, apoyada en sí misma, está condenada al fracaso.

Pero ¿estamos aquí realmente ante una parábola? En caso de que así fuese, solo sería en virtud del contexto narrativo. Sin dicho contexto no se sabría que se está enunciando una parábola ni se comprendería qué es lo que dicha parábola quiere decir. Solo el contexto libera las dos frases descriptivas de su banalidad, las convierte en parábola y les confiere significado de modo que ilustren una determinada práctica de oración.

*

Textos análogos encontramos también en Jesús: breves comparaciones con asuntos o procesos de la vida normal que todo el mundo conoce y que no necesitan ser relatados, sino que se refieren con una breve alusión, pero que, por la situación en la que se encuentran o por el marco que se les da, se convierten en textos acerca del reino de Dios.

¹⁶ Cf. el apartado I, 1 del presente libro («El león, el oso y la serpiente»).

Por ese motivo se plantea a menudo la pregunta: ¿hay que considerar tales textos como una parábola? ¿No sería mejor designarlos como «sentencia metafórica»? Tomemos, por ejemplo, la expresión de la «paja en el ojo» (Mt 7,3). «¿Por qué te fijas en la paja que está en el ojo de tu hermano [en la fe] y no adviertes la viga que está en el tuyo?». ¿Es esta frase una parábola? Más bien habría que llamarla «sentencia metafórica» –como lo hace la mayoría de los exégetas neotestamentarios–, y no como «símil» o como «parábola»¹⁷.

Pero ¿qué pasa con la expresión sobre la «higuera en brote»? Dice la versión de Marcos: «Aprendan esta comparación, tomada de la higuera: cuando sus ramas se hacen flexibles y brotan las hojas, ustedes se dan cuenta de que se acerca el verano» (Mc 13,28). ¿Es una parábola o una mera sentencia metafórica? Los límites entre una y otra forma son aquí verdaderamente difusos.

Pongamos todavía un tercer ejemplo, Lc 6,39: «¿Puede un ciego guiar a otro ciego? ¿No caerán los dos en un pozo?». Una vez más se plantea aquí la pregunta: ¿es una sentencia metafórica o una parábola? En esta cuestión, la mera longitud de un texto no puede constituir un criterio definitorio, pues en Jesús hay textos muy breves considerados en general como «parábolas», por ejemplo, Mt 13,33: «El reino de los cielos se parece a un poco de levadura que una mujer mezcla con gran cantidad de harina, hasta que fermenta toda la masa».

Esta parábola consiste en una única proposición. ¿Decimos aquí que se trata de una parábola porque se expone un «proceso» o un «decurso», y no una imagen estática? Realmente, la mayoría de las cuarenta parábolas de Jesús que serán objeto de tratamiento en la segunda parte hablan de un «proceso» o de un «suceso» al que no se hace simplemente «referencia», sino que se «relata». Y el requisito mínimo para hablar de un «relato» sería, por lo menos, que dos acontecimientos se sucedieran de tal modo que se modificara la situación de partida¹⁸. Así pues, si no se estuviera ante un «relato» en el sentido indicado, ¿no sería mejor hablar aquí de una «sentencia metafórica»? Pero ¿qué es, en cualquier caso, la «modificación de la situación de partida»?

¹⁷ No obstante, precisamente esto es lo que ocurre en un manual voluminoso y útil como el de R. ZIMMERMANN (ed.), *Kompendium der Gleichnisse Jesu*. Breves sentencias metafóricas de este tipo se tratan allí sin distinción bajo el título genérico de «Parábola» junto con todo lo demás que normalmente se designa como tal. La fundamentación de esta postura puede leerse en ibíd. 17-29. Cf., además, R. ZIMMERMANN, «Parabeln – sonst nichts!», en id., *Hermeneutik der Gleichnisse Jesu*, 383-419.

¹⁸ Cf. D. DORMEYER, «Gleichnisse als narrative und metaphorische Konstrukte», 423.

Poco sentido tendría aquí construir ahora una articulada teoría de las parábolas que tuviese como objetivo definir tipos claramente delimitables de parábola. El hombre normal no se expresa nunca en géneros literarios puros. Tampoco Jesús lo hizo. Los géneros literarios puros son constructos (muy razonables, por cierto) formulados por científicos. Así pues, cuando en lo que sigue procedamos a reunir y explicar cuarenta parábolas, hay que tener en cuenta desde el principio que existen distintos tipos y que los límites entre dichos tipos son difusos, así como, además, también los lindes hacia las meras sentencias metafóricas son difusos.