

REVELACIÓN Y NARRACIÓN

GUIDO VERGAUWEN

En su artículo *Herméneutique de l'idée de la Révélation* Paul Ricoeur considera el género narrativo como una de las expresiones originarias de la Revelación¹. La narración lleva nuestra mirada a las cosas contadas, hacia los sucesos fundadores que son calificados «en su transcendencia con relación al curso ordinario de la historia»². Hablar de la narración en el contexto de una teología de la revelación, es subrayar sobre todo el carácter objetivo de la huella que Dios deja en la historia cuando se revela. Sin embargo, el momento subjetivo no está ausente cuando el narrador transmite en su relato, en su narración confesante, el sentido de los acontecimientos a una comunidad. Constituida en palabra profética, la narración interpreta el suceso histórico.

En la presente comunicación, queremos examinar algunos aspectos del problema que aquí se nos presenta: ¿Cómo expresa la narración el carácter objetivo y subjetivo del suceso revelador? ¿Se puede decir que la narración es el lugar por excelencia donde se expresa esta economía de la revelación que, según las palabras de la *Dei Verbum* n. 2, «se lleva a cabo mediante hechos y palabras intrínsecamente ligados entre sí...»? ¿Cuál es el significado cristológico de la narración si, en el mismo texto, Cristo es llamado «a la vez mediador y plenitud de toda la revelación»?

1. *La Révélation*, por P. RICOEUR, E. LÉVINAS, E. HAULOTTE, E. CORNÉLIS, C. GEFREÉ, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, 1977, 15-54.

2. P. RICOEUR, art. cit. 20.

1. *La revelación: automanifestación de Dios en la historia de la salvación*

La constitución dogmática 'Dei Verbum' introdujo muchos acentos nuevos en la teología de la revelación. Así lo han puesto de relieve los estudios comparativos de la comprensión de la revelación divina en el Vaticano I y el Vaticano II. De modo que H. Bouillard habla incluso de una revolución obrada por el Vaticano II «La revelación no aparece ya aquí como un cuerpo de verdades doctrinales comunicadas por Dios, contenidas en la Escritura y enseñadas por la Iglesia. Sino que es presentada como la automanifestación de Dios en la historia de la salvación, en la que Cristo constituye la cima»³. H. Bouillard precisa: «La revelación... es el acto de Dios Padre que se manifiesta por medio de su Verbo encarnado, con el fin de volver a atraer los hombres a sí en su Espíritu Santo»⁴. En la revelación, sucesos y palabras, hecho y sentido son inseparables y así sucede también en Cristo, que es su mediador y su plenitud. H. Bouillard subraya, finalmente, que según el Vaticano II hay «un lazo interno entre revelación histórica y la manifestación de Dios en la creación»⁵. Y presenta este balance: «La conjunción de las dos ideas —historia de la salvación y automanifestación de Dios— permitió al Vaticano II expresar la substancia de la Biblia en un concepto de cuño moderno y contemporáneo: la Revelación, automanifestación de Dios en la historia de la salvación, en la que la cima es Cristo»⁶. H. Bouillard no olvida decir que esta revela-

3. H. BOUILLARD, *Révélation et Histoire*, en E. Castelli (Ed.), *Herméneutique et Eschatologie*, Paris 1971, 96. H. BOUILLARD vuelve sobre este mismo análisis en su artículo *De Vatican I à Vatican II* publicado en J. AUDINET, H. BOUILLARD, L. DEROUSSEAU, C. GEFFRÉ, I. DE LA POTTERIE, *Révélation de Dieu et langage des hommes*, Paris 1972, 35-49. Se puede mencionar también el estudio de C. GEFFRÉ *Esquisse d'une théologie de la Révélation*, en *La révélation 171-295* (ver nota 1). La obra colectiva *La révélation divine* T. I y T. II, Paris 1968 (Unam Sanctam 70a y 70b) presenta un comentario detallado de la Constitución *Dei Verbum*. Hacemos también referencia a R. LATOURELLE, *Théologie de la Révélation*, Paris 1966; H. WALDENFELS, *Offenbarung*, München 1969; y P. EICHER, *Offenbarung - Prinzip neuzeitlicher Theologie*, München 1977 (especialmente pp. 483-543) que estudian la teología de la Revelación del Vaticano II sobre el telón de fondo de los desarrollos de la teología católica después del siglo XIX.

4. H. BOUILLARD, *Révélation et Histoire*, 96.

5. art. cit. 97.

6. art. cit. 98.

ción 'objetiva' se actualiza en nosotros «por un acto de anamnesis eclesial y personal, que junta, en nuestra existencia e historia propias, el destino del Verbo encarnado»⁷. El suceso viene con la palabra por la confesión de la fe y el testimonio. Dios no sólo habla, hace hablar y su palabra funda así una comunidad narrativa. El recuerdo recontado de aquello que Dios ha comunicado y aquello que ha hecho en la historia es el fundamento de una esperanza escatológica. Por esto A. Dartigues puede afirmar, en su notable libro *La révélation-Du sens au salut* que la revelación de Dios es progresiva en la historia y tiende hacia una salvación que anuncia prometiéndola. Pero, a la vez, añade: «porque se realiza en la historia, la revelación da lugar a un relato»⁸.

2. Teología de la revelación: cambio de un paradigma

Para comprender mejor lo que se deriva de la relación entre revelación y narración, deseamos examinar todavía por un momento el cambio de paradigma en la teología de la revelación que ha tenido lugar en el Vaticano II. Se puede hablar —de acuerdo a la terminología propuesta por M. Seckler— de un paso del modelo 'revelación-instrucción' al modelo 'revelación-comunión'⁹.

En sus estudios sobre el concepto de revelación M. Seckler ha hecho notar que el interés teórico por una clarificación del *concepto* de revelación como base ontológica del cristianismo y como su categoría fundamental se desarrolló a partir del momento en el que las *experiencias* reveladoras son marginadas por el pensamiento crítico de las Luces. La tensión entre revelación como experiencia (Erfahrungsbegriff) y el concepto reflexivo de revelación (Reflexionsbegriff Offenbarung) es acompañado de un cambio de paradigma que se ha llevado a cabo en diversas etapas. Se puede afirmar que globalmente la antigüedad ca-

7. Art. cit. 100.

8. A. DARTIGUES, *La Révélation*, Paris 1985, 177.

9. Esta distinción ha sido propuesta y desarrollada en los últimos años, en diferentes estudios, por M. SECKLER, como por ejemplo en su *Der Begriff der Offenbarung* publicado en *Handbuch der Fundamentaltheologie · Traktat offendenbarung*, editado por K. KERN, H. J. POTTMEYER y M. SECKLER, Freiburg 1985, 60-83. En la misma línea, ya en 1981, el artículo *Dei verbum religiose audiens: Wandlungen im christlichen Offenbarungsverständnis* publicado en la obra colectiva editada por J. J. PETUCHOWSKI y W. STROLZ *Offenbarung im jüdischen und christlichen Glaubensverständnis*, Freiburg 1981, 214-236.

lífica como revelación las experiencias de la epifanía de la realidad divina y de su presencia viva y salvífica. Una progresiva intelectualización del concepto de salvación —la salvación como conocimiento de la verdad divina— hizo nacer un modelo de revelación como instrucción. La revelación es concebida, sobre todo, como una instrucción o enseñanza divina con referencia a la redención. Se nos muestra bajo su aspecto de doctrina e información que hace referencia a verdades sobrenaturales y naturales. En la teología medieval esta revelación-instrucción que viene de Dios, la Verdad Primera, es concebida como «la fuente de donde procede la sacra doctrina, la verdad de fe; no esta doctrina»¹⁰. Más tarde la revelación fue considerada como la proposición del objeto revelado —de las verdades reveladas que sobrepasan la capacidad de nuestra inteligencia natural— que debe ser aceptada en la obediencia de la fe. La teología de los manuales se esforzará, en consecuencia, en elaborar el carácter sobrenatural y positivo de la revelación. Dios la da mediante su autoridad divina, y el magisterio es el órgano autorizado de la transmisión de esta instrucción divina.

En relación a esta ‘doctrinización’ del concepto de revelación y a los estrechamientos conceptualistas, el Vaticano II redescubre la revelación como la totalidad del suceso salvífico, como la automanifestación de Dios. Dios se comunica en su amor para invitar y recibir a los hombres a la comunión con El¹¹.

La revelación-comunión subraya, pues, que antes que revelar verdades, Dios se revela a sí mismo. Lo que hace conocer mediante su Hijo y en el Espíritu de Verdad no es un cierto número de proposiciones sino «el misterio de su voluntad» (*Dei Verbum* n. 2) pues el contenido es el amor trinitario divino que quiere comunicar a los hombres como un don redentor.

La autorevelación o autocomunicación divina no se realiza sin la mediación histórica de toda una economía (hechos y palabras) que se concentran de modo definitivo en Jesucristo, la Palabra hecha car-

10. H. BOUILLARD, *Révélation et Histoire*, 93.

11. La constitución *Dei Verbum* puede subrayar, entonces, que Jesucristo, Palabra hecha carne, consuma la revelación ‘mediante toda su presencia y manifestación de sí mismo, mediante sus palabras y obras, mediante sus signos y milagros, y sobre todo con su muerte y gloriosa resurrección de entre los muertos...’ (n. 4).

ne¹². Jesucristo es personalmente y en su manifestación personal —mediante el testimonio de sus obras y palabra— el cumplimiento de la revelación divina. La finalidad de esta revelación es la de instaurar una comunicación entre Dios y los hombres, ganarlos para la verdad y el amor que es Dios en su vida trinitaria. Pero esta revelación no cae del cielo, no le viene al hombre desde lo alto y de una forma puramente exterior¹³. Entra en el mundo de la experiencia y el lenguaje humano. Dios dijo su palabra al hombre; su revelación está mediatizada por el mundo de la experiencia humana¹⁴. Jesucristo es la Palabra (Logos) en la que Dios se dice plenamente. Dios envía a su Hijo para que manifieste al Padre en una existencia humana: en su respuesta podemos conocer la Palabra¹⁵. La Palabra de Dios es este hombre. Todo lo que Dios quería comunicar y dar al mundo encuentra lugar en esta persona. El Hijo es el «narrador» del Padre¹⁶.

Si tomamos en serio esta autorevelación de Dios en Jesucristo, las mediaciones humanas e históricas en las que este Logos se expresa serán muy importantes, pues son el lugar de la automediación comunicativa del Dios invisible bajo las condiciones de la visibilidad humana. De este modo es como la reflexión sobre la narración en cuanto forma de la dimensión comunicativa de la revelación debe situarse y llega a ser importante.

12. Un estudio histórico y sistemático que profundiza en el concepto de autorrevelación ha sido presentado por J. WERBICK, *Das Medium ist die Botschaft - Über einige wenig beachtete Implikationen des Begriffs der 'Selbstoffenbarung Gottes' - mit Blick auf die Auseinandersetzung um die fundamentalistische Versuchung im Christentum* en la obra colectiva *Offenbarungsanspruch und fundamentalistische Versuchung* editada por el mismo autor en Freiburg 1991, 187-245.

13. 'Nie fällt Offenbarung unvermittelt vom Himmel, um den Menschen von außen und oben überweltliche Geheimnisse kundzutun; Gott spricht um Menschen mitten aus der Welt, ausgehend von dessen eigenen Erfahrungen, indem er so innig in seine Keatur eingeht, dass die göttliche Kenosis, die sich in der Menschwerdung vollenden wird... schon im Worte des Alten Bundes anhebt' H. U. VON BALTHASAR, *Gott redet als Mensch*, en: H. U. VON BALTHASAR, *Verbum Caro*, Einsiedeln 1960, 85.

14. '... er verbindet sich... aufs innigste jeder neuen Erfahrungsform.' H. U. VON BALTHASAR, art. cit. 94.

15. '... an der Antwort haben wir das Wort.' H. U. VON BALTHASAR, art. cit. 98.

16. 'Enarrator ergo ab initio Filius Patris...' S. IRENEO, *Contra los herejes*, libro IV, 20, 7.

3. Narración y dimensión comunicativa de la revelación

3.1. La narración y la verdad de la historia - H. Weinrich

Es imposible reproducir aquí la inmensa discusión del entorno a la narratividad que ha tenido lugar estos últimos años tanto en el dominio de la hermenéutica, como de la lingüística, de la exégesis y de la teología fundamental¹⁷. Deseamos centrarnos solamente en algunos aspectos que afectan más directamente a la teología de la revelación.

En un artículo programático el lingüista alemán Harald Weinrich recuerda la importancia de las parábolas en la predicación de Jesús¹⁸. El revelador se nos muestra así como un narrador de historias¹⁹. La verdad que comunica está contenida en los relatos, no como un hecho constatable por un observador neutral sino como una interpelación. Mediante el relato, la revelación entra en el mundo de la experiencia humana como una nueva posibilidad de conversión y de cambio que hace resaltar lo cotidiano, pues el relato se inspira y a la vez contradice al mismo tiempo la lógica²⁰. «Presentándonos un mundo que no corresponde al que vivimos sin ser, simultáneamente, radicalmente ajeno a él, las parábolas introducen en el seno de la exis-

17. Un balance muy interesante de esta discusión con una bibliografía general ha sido publicado bajo la dirección de P. BÜHLER y J. -F. HABERMACHER en la obra colectiva *La narration - Quand le récit devient communication*, Genève 1988.

18. H. WEINRICH, *Théologie narrative*, en *Concilium* 85 (mayo 1973), 47-55.

19. Para una valoración de esta temática reenvío a las contribuciones de Fr. VOUGA, *Jésus le conteur* y de J. -F. HABERMACHER, *Jésus, conteur d'histoires: la narration dans les paraboles* en P. BÜHLER e. a. *La narration* pp. 107-130 y 131-144. La bibliografía sobre el tema de las parábolas es inmensa. Se puede consultar p. e. J. DUPONT, *Pourquoi des Paraboles?*, Paris 1977; B. SESBÖUÉ, *Jésus Christ l'unique médiateur*, tomo 2: *Les récits du salut. Proposition de sotériologie narrative*, Paris 1991; E. ARENS, *Kommunikative Handlungen. Die paradigmatische Bedeutung der Gleichnisse Jesu für eine Handlungstheorie*, Düsseldorf 1982; W. HARNISCH, *Die Gleichniserzählungen Jesu. Eine hermeneutische Einführung*, Göttingen 1985; H. WEDER, *Die Gleichnisse Jesu als Metaphern. Traditions- und redaktionsgeschichtliche Analysen und Interpretationen*, Göttingen³ 1984.

20. 'C'est au coeur même de la vie de chaque jour que nous conduisent ses paraboles. C'est pour leur contact avec la vie, pour leur simplicité et leur clarté, pour la maîtrise et la concision de la description, pour la gravité de l'appel à la conscience, pour la compréhension aimante envers les êtres religieusement déclassés, que ses paraboles restent incomparables et sans analogie possible. (J. JEREMIAS, *Théologie du Nouveau Testament*, 1 parte. *La prédication de Jésus*, Paris 1973, 41).

tencia histórica una *desproporción*, una *diferencia*, una *discordancia*»²¹. Como lenguaje de la revelación, la narración despierta la atención, provoca la reflexión de los oyentes por el 'cambio imprevisto'²² de la situación que puede describir, es una llamada inexorable a una toma de posición y a pasar de la escucha a la acción²³. Se podría decir que la narración expresa a la vez el valor operativo o el impacto programático de la revelación²⁴.

H. Weinrich afirma que el cristianismo no es únicamente una comunidad de mesa (Tischgemeinschaft) sino que es igualmente una comunidad narrativa (Erzählgemeinschaft), que transmite en su narración el recuerdo vivo de la persona del narrador y el contenido de su relato²⁵. El cristianismo parece, en consecuencia, haber perdido su 'inocencia narrativa' en el contacto con el mundo heleno, con una cultura que, después de un largo periodo de tiempo, había subordinado el relato (el mito) al pensamiento lógico (el logos). El cristianismo habría hecho concesiones al espíritu científico y al carácter argumentativo de su discurso. En un tiempo *post-narrativo* la revelación-relato llegó a ser revelación-doctrina; la verdad del hecho contado es, a partir de este momento, objeto de una cuestión de la ciencia histórica. H. Weinrich rechaza «esta vieja alianza sin problemas»²⁶, entre la teología y la ciencia histórica. La revelación-relato quiere comunicarnos una verdad que nos concierne. Pues, «la realidad histórica efectiva no es la condición indispensable para que una historia nos afecte de alguna manera, nos 'concierna'»²⁷. Si la revelación quiere afectarnos y hacer de nosotros

21. J. -H. HABERMACHER, *Jesús, conteur d'histoires: la narration dans les paraboles*, 134 s.

22. Para el sentido de esta expresión en la literatura ver: P. BÜHLER, *Le reversement imprévu dans la narration. A partir du récit comique et tragi-comique*, dans P. BÜHLER e. a. *La narration*, 267-284.

23. 'Les histoires les plus significatives ont en vue la foi (fides); elles réclament de l'auditeur qu'il devienne lui-même l'acteur du récit et reproduise les actions racontées.' H. WEINRICH, art. cit. 50.

24. Estos aspectos están desarrollados por J. LAMBRECH, *Tandis qu'il nous parlait. Introduction aux paraboles*, Paris/Namur 1980.

25. Se expresa así: 'Jésus de Nazareth nous apparaît avant tout comme personne racontée, souvent aussi comme conteur raconté, et les disciples apparaissent comme auditeurs de récits; à leur tour, ils transmettent et racontent de nouveau les récits entendus, oralement ou par écrit... nous entrons de cette manière, nous aussi, dans une tradition ininterrompue de récits'. H. WEINRICH, art. cit. 49.

26. art. cit. 55.

27. art. cit. 55.

actores/actrices de la Palabra, el paso por la doctrina no se impone de una manera absoluta, al contrario, es más bien un rodeo.

H. Weinrich tiene el mérito de haber acentuado la importancia de la narración para el suceso revelador y para la comunicación de la fe. Pero esto no deberá hacer olvidar las otras formas lingüísticas en las que se expresa la revelación²⁸. La dualidad narración-argumentación (que tiene su origen en la oposición entre la tradición bíblica y helena, entre el mito y el logos) invita a la reflexión, hace pensar. Pero se puede preguntar si se trata de una oposición radical. P. Bühler hace notar justamente que la narración puede tener una función argumentativa, o al menos, su intervención no es nunca inocente. Pretende conseguir alguna cosa, por ejemplo, convencer, convertir²⁹.

La narración tiene una fuerza interpeladora y movilizadora, una importancia pragmática. Pero, no se debe olvidar —como parece hacer H. Weinrich— la necesaria referencia a una historia fundadora de la que la narración recibe su legitimidad y a la que debe reenviar continuamente como a su norma. El tema de la narración no dispensa a la teología de la revelación de plantearse el problema de la ‘verdad histórica’ del cristianismo. La narración no es la producción de nuevos apócrifos. Las cuestiones siguientes permanecen: «¿Qué quiere decir la proposición: un relato es verdadero; y, en qué sentido se puede hablar de una estructura narrativa de la verdad?»³⁰ J.-F. Habermacher tiene

28. P. RICOEUR analiza en su estudio *Herméneutique de l'idée de Révélation* además del género narrativo también el profético, el prescriptivo y el himno.

29. Cfr. La obra colectiva *La narration* p. 10. En su defensa de un cristianismo narrativo y práctico, sobre el que volveré más adelante, J. B. METZ retoma el tema de la narración-argumentación, y subraya que una oposición demasiado pronunciada requeriría olvidar la estructura narrativa profunda de la teología. ‘Là où la théologie dédaigne son essence originaire narrative ou l'occulte volontairement, on finit en réalité par les amputer tous deux, l'argument' autant que le 'récit' théologiques. (J. B. METZ, *La foi dans l'histoire et dans la société. Essai de théologie fondamentale pratique*, Paris 1979, 239). La teología no debería reducir la narración ‘à un préalable mythologique du Logos chrétien... La critique des mythes a toutes sortes de bonnes raisons; mais elle oublie facilement que le récit travaille de l'intérieur toute argumentation critique de la théologie, en médiatisant ses contenus. (op. cit. 240) J. B. METZ subraya que hay un momento para la argumentación y un momento para el relato (cfr. op. cit. 236) y atribuye a la teología argumentativa una función apologética: ‘protéger le souvenir narratif dans notre monde de la science, lui laisser son rôle critique en interrompant le fil de l'argumentation et l'orienter toujours et encore vers un récit renouvelé, sans lequel l'expérience du salut resterait muette.’ (oc. cit. 240).

30. J. B. METZ, op. cit. 243.

razón cuando hace notar que el proyecto de H. Weinrich «relativiza y oculta la importancia teológica de la historia de Jesucristo»³¹.

3.2. *El relato de un recuerdo peligroso - J. B. Metz*

Para J. B. Metz la narración es una de las categorías-clave de una teología fundamental que se comprende como hermenéutica práctica del cristianismo³². J. B. Metz no desarrolla una teología de la revelación. Pero según él la narración revela la intención profunda de la fe cristiana: el devenir-objeto solidario y libre de todos los hombres ante la faz del Dios de Jesucristo. El relato cuenta el recuerdo peligroso de la muerte y de la resurrección de Jesús como una promesa hecha a los vivos y a los muertos, como fundamento de nuestra esperanza. Este relato interrumpe la historia de los vencedores, y nos reenvía a una historia de sufrimiento particular. El fin práctico del relato es el de llegar a ser una mediación entre la historia concreta y la salvación que se promete. Esta mediación no puede ser puramente teórica y argumentativa: debe acudir al relato y a su fuerza transformadora. La narración es el lenguaje de la revelación bíblica en la medida que se despliegue en la historia como realidad, con sus contradicciones y sus conflictos, con sus experiencias dolorosas de no-identidad y de opresión.

La narración tal como es introducida por J. B. Metz respeta, por tanto, más que H. Weinrich la dimensión histórica, es decir el reenvío del relato a una historia concreta. De otra parte, el cuadro del uso que hace de la narración es menos la dialéctica mito-logos que la relación teoría-práctica.

Para Metz, el relato es el medio apropiado para la transmisión de experiencias originarias³³. «Una teología que ha perdido la catego-

31. J. -F. HABERMACHER, *Promesses et limites d'une 'théologie narrative'*, en la obra colectiva *La narration*, 62.

32. Cfr. J. B. METZ, *La foi dans l'histoire et dans la société. Essai de théologie fondamentale pratique*, Paris 1979 (sobre todo 139-157 y 230-245). Para una valoración de la postura de J. B. METZ se puede consultar, por ejemplo, P. CORSET *Le théologien face au conteur évangélique. A la recherche d'une théologie narrative*, en RSR 73/1 (1985) 61-84; J. -F. HABERMACHER, *Promesses et limites d'une 'théologie narrative'*, en *La narration*, 62-70.

33. J. B. METZ reenvía a W. BENJAMIN, *der Erzähler*, en *Gesammelte Schriften Band II*. 2, 438-465.

ría de relato, donde se desprecia teóricamente como forma de expresión pre-crítica, no puede sino relegar las experiencias propias y originarias de la fe al dominio del no-objetivo y del mudismo, y en consecuencia todas las expresiones lingüísticas de la fe son calificadas únicamente como objetivizaciones categoriales, como cifras y símbolos de un indecible»³⁴. El relato aparece como el lenguaje de la esperanza: relata el origen que se subtrae a toda reconstrucción lógica y abre una perspectiva sobre lo nuevo que no ha sido nunca.

J. B. Metz subraya el carácter práctico y performativo del relato apelando a la formulación fundamental narrativa del sacramento como signo eficaz de salvación. Da al relato un sentido pastoral y le atribuye una función crítica respecto al sociedad. Así se opone a una reducción puramente catequética, anecdótica o estética de la función narrativa. El relato bíblico contiene historias peligrosas, «llenas del deseo de liberación»³⁵. El verdadero interés de la posición de J. B. Metz es el subrayar la estructura profunda narrativa de la razón práctica y crítica. El relato es una instancia crítica «contra una razón histórica sin narrativa alguna, ignorante del hecho mismo del recuerdo que olvida totalmente como principio de conocimiento»³⁶. El relato —y se debería decir en el sentido de J. B. Metz: la revelación cristiana como recuerdo contado de la pasión, muerte y resurrección de Jesucristo— es el medio crítico contra la reconstrucción total de la historia para una razón abstracta e instrumental. Esta opción contiene así una crítica respecto la teología como sistema de conocimiento. «La teología, ¿no debería poner como cuestión previa que su lengua esté al margen y por encima de la lengua narrativa del pueblo, con su mundo de símbolos religiosos y sociales... La teología no debería olvidar más que tiene, en realidad, una afinidad particular con la poesía, y que no debería en ningún caso someterse ingenuamente a un ideal estandarizado de la ciencia (que prohíbe el relato)?»³⁷. Reencontrar la narración será para la teología reencontrar su objeto entrelazado en las historias, dar cuenta de las múltiples amenazas a las que está expuesta la identidad de sujeto humano, le restituiría la esperanza de una libertad gracias a

34. J. B. METZ, *La foi dans l'histoire et dans la société*, 321.

35. J. B. METZ, op. cit. 236.

36. J. B. METZ, op. cit. 241.

37. J. B. METZ, op. cit. 244.

la promesa que está contenida en la revelación bíblica y en la que nosotros recordamos en el relato.

Este es el mérito de la teología fundamental de J. B. Metz: haber recordado que la verdad bíblica es una verdad contenida en los relatos. Y se manifiesta en la relación que se establece entre este Dios que se contiene y se transmite en los relatos y los hombres que reciben en su situación esta llamada divina. Como expresión de la revelación, la narración reviste para J. B. Metz diferentes funciones: hacer presente la situación histórica en la que ella nace y dar una luz innovadora sobre las nuevas barreras temporales, pero evita, ante la no-identidad de historias de sufrimiento, fundar su potencia iluminadora y pragmática sobre conceptos totalizantes.

3.3. *Contar la humanidad de Dios como una historia de amor - E. Jünger*

En el prefacio de su libro *Dieu Mystère du monde* E. Jünger declara haber retomado por su cuenta explícitamente el programa formulado por Harald Weinrich y Johann Baptist Metz. «He intentado exponer la posibilidad y la necesidad de una teología narrativa...»³⁸. E. Jünger reprende aquí sus análisis sobre la naturaleza de las parábolas y sobre el lenguaje metafórico³⁹. Para él la teología es indisociable de la narración porque es confrontada con la revelación divina, es decir, con la historia de la humanidad de Dios. «Y la humanidad de Dios, como toda historia de amor, exige el ser contada»⁴⁰. La búsqueda teológica de un lenguaje que sea apropiado a Dios está precedida por el hecho que Dios se ha revelado. Pensar a Dios como alguien que habla no es un antropomorfismo dogmático, «sino una consecuencia de este *acontecimiento* donde Dios en cuanto Dios deviene accesible para

38. E. JÜNGEL, *Dieu Mystère du monde. Fondement de la théologie du Crucifié dans le débat entre théisme et athéisme*, 2 Tomos, Paris 1983.

39. E. JÜNGEL, *Paulus und Jesus. Eine Untersuchung zur Präzisierung der Frage nach dem Ursprung der Christologie*, Tübingen 1962; E. JÜNGEL, *Metaphorische Wahrheit. Erwägungen zur theologischen Relevanz der Metapher als Beitrag zur Hermeneutik einer narrativen Theologie*, en E. JÜNGEL, *Entsprechungen: Gott - Wahrheit - Mensch*, München 1980, 103-157. Sobre el tema de la metáfora y el lenguaje religioso se puede consultar, p. e., J. -P. VAN NOPPEN (Ed.), *Erinnern, um Neues zu sagen. Die Bedeutung der Metapher für die religiöse Sprache*, Frankfurt 1988.

40. E. JÜNGEL, *Dieu Mystère du monde*, XVII.

el lenguaje, y que la Biblia llama *Revelación*⁴¹. E. Jüngel desarrolla su teoría sobre la narración a partir de una formulación cristológica del discurso analógico de la fe: «Hay que declarar que el misterio de Dios que se identifica con el hombre Jesús es el entrecruzamiento entre semejanza y proximidad entre Dios y el hombre que es *más que sólo identidad*, y que justamente, sobrepasando la pura identidad de ser, libera la *diferencia concreta* entre Dios y el hombre»⁴². La confesión pascual de que Jesucristo es verdadero Dios y verdadero hombre expresa, en el seno de una semejanza grandísima entre Dios y el hombre, una semejanza todavía mayor. Jüngel expresa esta analogía bajo la fórmula: el hombre Jesús es *la parábola de Dios*⁴³.

Que el lenguaje pueda corresponder a Dios es una posibilidad que le viene de Dios mismo. E. Jüngel explica esta posición a partir de su comprensión de las parábolas de Jesús. Como la metáfora, la parábola es un lenguaje que se dirige a alguno bajo la forma de interpe-lación. Es una libre creación del lenguaje que hace surgir lo nuevo, que despierta la atención de la que escuchan y permite una instrucción fácil. Es un lenguaje que ayuda a descubrir nuevas perspectivas o posibilidades, algo más de lo que la realidad justifica; un lenguaje que crea una comunidad, entre los que escuchan y entre el que habla y su auditorio. Se podría hablar de la potencia comunicadora de las parábolas⁴⁴. «En la parábola, el lenguaje se agudiza hasta el punto de que

41. op. cit. Tomo 2, 102.

42. op. cit. Tomo 2, 103.

43. op. cit. Tomo 2, 104. Esta interpretación es retomada por E. SCHILLEBEECKX en sus publicaciones cristológicas, que subrayan la dimensión narrativa de la revelación divina en Jesucristo. Habla de Jesús como 'parábola de Dios y paradigma de la humanidad' y mantiene un alegato en favor de una cristología narrativa.

44. Este aspecto ha sido desarrollado por E. ARENS en sus estudios sobre las parábolas como comunicación: *Gleichnisse als kommunikative Handlungen Jesu*, en ThPh 56 (1981) 47-69; *Kommunikative Handlungen. Die paradigmatische Bedeutung der Gleichnisse Jesu für eine Handlungstheorie*, Düsseldorf 1982. En diálogo con una teoría de la competencia comunicativa (J. Habermas) E. Arens desarrolla una teoría pragmática de las parábolas, que interpreta las parábolas ante todo como paradigmas de la práctica del reino y que las sitúa sobre el telón de fondo del conflicto entre Jesús y sus adversarios sobre la verdadera realidad de Dios. Las parábolas afirman la realidad salvífica y liberadora de Dios y la venida de su reino. En razón de su estructura comunicativa la imagen (Bildhälfte) y el contenido (Sachhälfte) de las parábolas no deberían separarse. E. Arens ve en las parábolas una argumentación 'narrativa' y las considera como casi-discursivas. Quieren convencer a los adversarios de la bondad del obrar de Jesús -revelación de la universalidad de la voluntad salvífica divina- y desenmascaran el obrar de los adversarios como contrario a esta voluntad, como oprimente e ideológico.

aquello de que se habla *deviene concreto* en el lenguaje mismo y precisamente por esto los interpelados son determinados a lo nuevo en su propia existencia. En la parábola algo tiene lugar *gracias* a la parábola»⁴⁵. Esto que tiene lugar es, según E. Jüngel, la revelación como la venida del Reino, como la proximidad de Dios en el mundo de los hombres. «Las parábolas de Jesús sobre el Reino de Dios son los *acontecimientos* donde el núcleo debe ‘inflamarse’ en el mismo que escucha. Finalmente, es donde el discurso se transforma en concreto para el que escucha»⁴⁶. Por medio de la narración el acontecimiento llega hasta el que escucha. Este es entrelazado en el camino hacia el núcleo del relato. La objetividad del acontecimiento y la subjetividad de su aceptación están inseparablemente unidas por la narración. «Con el núcleo *llega* al que escucha el mismo Reino de Dios mismo, si el que escucha se abre a la parábola y por ella se deja meter en ella»⁴⁷. La narración abre a partir de aquí una perspectiva interesante sobre el carácter de acontecimiento de la revelación del reino de Dios en la historia a través de una dialéctica de alejamiento y proximidad. Su diferencia de la historia es que la sobrepasa en una mayor familiaridad. Revelación significa, por tanto, en el sentido más estricto del término: «Dios *viene* en el lenguaje. ¡*Viene* en la palabra!»⁴⁸.

Revelándose Dios llega a estar más próximo a la humanidad de lo que pueda ésta estar de sí misma. Es un encuentro al que se debe llamar *amor*. Este amor nos empuja a hablar y nos hace capaces de pensar la humanidad de Dios. E. Jüngel subraya que el lenguaje que corresponde a Dios, que expresa su venida, debe ser un lenguaje que refleje la *temporalidad* del acontecimiento revelador: la identificación de Dios con la historia de Jesús de Nazareth, el hecho de que ha entrado en la temporalidad de la historia del mundo; la palabra que anuncia en el tiempo esta humanidad de Dios como interrupción de la historia del mundo, como acontecimiento escatológico. La narración es el modo original del lenguaje que corresponde mejor a esta doble exigencia de la temporalidad de la revelación. En efecto, «la humanidad de Dios se introduce en el mundo por medio de la narración. Jesús hablaba de Dios en parábolas antes de anunciarse a sí mismo co-

45. E. JÜNGEL, op. cit. Tomo 2, 110.

46. op. cit. 112.

47. op. cit. 112.

48. op. cit. 114.

mo parábola de Dios»⁴⁹. E. Jüngel afirma, en la misma línea que J. B. Metz, que el pensamiento que quiere comprender a Dios es siempre reenviado al relato y no se puede pensar la idea de Dios sino como relato histórico. Esto sucede especialmente en la economía de la revelación, cuando Dios adviene en una historia humana concreta. El relato participa de la manera de ser de la historia. «Contar la historia, esto es abordar su realidad única e irrevocable volviendo sobre la posibilidad *pasada*, pues ha sucedido, y teniendo en cuenta sus posibilidades *futuras*, y de este modo asegurar un porvenir a la realidad pasada»⁵⁰. E. Jüngel resuelve así el problema que había dejado en suspenso la teoría de H. Weinrich⁵¹. Une la narración con la historia concreta. Pero la historicidad del relato no está limitada a su aspecto de puro acontecimiento, a la constatación de los hechos. Para la narración la inteligencia histórica puede mostrar de este modo su interés por las posibilidades contenidas en los acontecimientos. Estas pertenecen a la verdad de lo que se narra.

E. Jüngel acentúa claramente el interés por la verdad de fe que cuenta. No se debe reducir el relato a su significación imperativa y a su interés práctico. El relato «busca principalmente hacer *experimentable* aquello que, sin la palabra narrativa, no da más de sí... pero que a partir de la narración aparece como lo más evidente del mundo»⁵². Para que el que escucha devenga verdaderamente actor debe ser metido de un modo existencial en una historia verdadera, que le afecta por la novedad de la verdad que aporta y por el potencial crítico que libera. Este potencial es según San Pablo potencia y sabiduría de Dios (Cfr. 1 Cor 1, 18-24), una buena noticia contenida en el recuerdo de la vida, muerte y resurrección de Jesucristo. «El potencial, crítico de la palabra de la cruz se genera como una posibilidad precisa que supe-

49. op. cit. 126.

50. op. cit. 130.

51. Por esto E. Jüngel formula la crítica oportuna dirigida a H. Weinrich: 'Le défaut théologique des développements fort inspirants de Weinrich sur la possibilité d'une théologie narrative consiste en ce qu'il néglige la spécificité de l'histoire —des histories— à raconter. (op. cit. 132). H. Weinrich parece que no ha visto la importancia del interés soterológico para lo que E. Jüngel llama el extra nos del acontecimiento salvífico. Era 'un motif au moins latent pour que se fasse remarquer très tôt un intérêt véhément porté par la foi chrétienne à l'être-advvenu effectif de l'histoire de Jésus-Christ qu'il s'agissait de raconter, et par conséquent à sa valeur de vérité' (op. cit. 134).

52. E. JÜNGEL, op. cit. Tomo 2, 136.

ra la realidad, como una rememoración entrelazada con la historia de libertad»⁵³.

En un tiempo que parece perder la estructura narrativa de su razón histórica, es importante que la Iglesia cristiana permanezca como una institución de la narración: que continúe contando esta peligrosa historia de la humanidad de Dios, del Dios que se revela para crear una comunión entre El y los hombres. Ahora bien, para que pueda encontrar y guardar esta segunda candidez, para que la teología argumentativa pueda llegar a ser teología narrativa, es necesario «que se despliegue previamente como una teología dialéctica y discursiva»⁵⁴. E. Jüngel rechaza oponer la teología argumentativa a la narrativa. «La argumentación debe realizarse sobre el plano de concepto a fin que posteriormente el relato de la historia misma pueda argumentar»⁵⁵.

Introducir la narración como categoría teológica, no es favorecer el nacimiento indiscriminado de apócrifos. La historia del Crucificado-Resucitado es la que da unidad al relato cristiano. «El carácter definitivo de la revelación divina y el modo de la singularidad única de Dios que se revelan no dejan que la historia de Dios se disuelva en historias»⁵⁶. La revelación en este sentido es la manifestación del carácter definitivo de la humanidad de Dios que se debe contar como una historia de amor.

53. op. cit. 139.

54. op. cit. 142. E. Jungel atribuye al particular genio de K. Barth el haber unido una dogmática argumentativa y narrativa, dando un valor a la fuerza argumentativa del relato.

55. op. cit. 143.

56. p. cit. 144.

