

# LA TEOLOGÍA NARRATIVA

VICENTE BALAGUER

SUMARIO: 1. *Qué es la teología narrativa.* 2. *La argumentación narrativa.* 3. *La narración y el lenguaje de la Sagrada Escritura.* a) *La intrínseca relación entre Revelación y narración.* b) *Las fases de la desnarrativización y la recuperación de lo narrativo en una parte de la teología contemporánea.* 4. *La performatividad de la narración.* 5. *Balance.*

El lingüista alemán H. Weinrich, en el conocido artículo de la revista *Concilium* en el que preconizaba una «teología narrativa», llegaba a caracterizar nuestra cultura como aquella en la que había desaparecido el papel del narrador<sup>1</sup>. De eso hace ya veinte años y, aunque resulta difícil entrar en discusión con una tesis tan genérica, esta afirmación debería contrastarse, al menos, con la revitalización que ha conocido en los últimos años el concepto de narración —y de lo narrativo— en el ámbito de las ciencias humanas.

Probablemente en la base de esta revalorización del hecho narrativo estén las investigaciones en Lingüística y en Teoría de la Literatura del último medio siglo que han sido capaces de ofrecer unas taxonomías objetivas y eficaces de los elementos constituyentes de la narración, en sustitución de viejos modelos en los que este conocimiento estaba en estrecha dependencia de la intuición del crítico<sup>2</sup>.

---

1. H. WEINRICH, *Teología narrativa*, en «Concilium» 85 (1973) 210-221. La idea de la desaparición del narrador en la cultura moderna es un tópico que introdujo Walter Benjamin en un artículo *Der Erzähler* de 1936. La versión española puede leerse en: W. BENJAMIN, *El narrador*, en «Revista de Occidente» 43 (1973) 301-333.

2. La bibliografía es casi inabarcable. Puede encontrarse un buen elenco en J. N. ALETTI, *El arte de contar a Jesucristo. Lectura narrativa del Evangelio de Lucas*, Salamanca 1992, p. 221-227.

En esta nueva teoría poética, con la constitución de los paradigmas —de personajes, de acciones, de estados, de modalidades, etc—, la narración acaba por ser un medio de conocimiento manejable. No resulta extraño que, para muchos teóricos, la narración se haya convertido en una categoría adecuada para describir aquellas ciencias humanas en las que están implicados de alguna forma el discurso y la temporalidad: es narrativamente como se puede acceder a la comprensión de sí mismo, como se puede dar un valor ético a las acciones en el marco de una vida narrada<sup>3</sup>, como puede entenderse la Historia<sup>4</sup>, o incluso, como debe entenderse al final todo discurso crítico<sup>5</sup>.

En estas condiciones no resulta extraña la aparición de una «teología narrativa». El motivo es evidente: si todo cristiano es exhortado a saber dar razón de su esperanza (cfr. 1 Pet 3, 15), esta tarea cobra en el teólogo un sesgo particular. El teólogo está invitado a «buscar siempre un modo más apropiado de comunicar la doctrina a los hombres de su época» por lo que su investigación debe profundizar «en la verdad revelada sin perder el contacto con su tiempo, a fin de facilitar a los hombres cultos en las diversas ramas del saber un más pleno conocimiento de la fe»<sup>6</sup>.

---

3. Cfr. A. MACINTYRE, *Tras la virtud*, Barcelona 1987, p. 253-271. Cfr. también P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, Paris 1990.

4. También en este lugar la bibliografía es amplísima. Uno de los debates de la historiografía en los últimos años ha girado precisamente en torno a la pertenencia de la Historia al campo de la narración. Un buen examen crítico puede verse en P. RICOEUR, *Temps et récit I*, Paris 1983, o más sucintamente en I. OLÁBARRI, *En torno al carácter y al objeto de la ciencia histórica*, en «Anuario Filosófico» XVII, 1 (1984) 157-172; I. OLÁBARRI, «New» *New History: A Longue Durée Structure*, en «History and Theory» 34, 1 (1995) 1-29.

5. «No es sin embargo, bajo la forma de «teorías del significado» o «teorías del juicio» como debemos pensar lo más sugerente del discurso hermenéutico-crítico desde Aristóteles hasta nuestros días. En el mejor de los casos, estos equivalentes actos de razonamiento son *narrativas*. Vuelven a contar, de una manera más o menos abstracta, más o menos consecutiva y sistemática, el momento de encuentro entre la idea y la forma creada; un encuentro cuya fuente, cuyo primer paso hacia la atención es siempre intuitivo. Son, si queremos, *narrativas de experiencia formal*. Cuentan relatos del pensamiento». Cfr. G. STEINER, *Presencias reales. ¿Hay algo en lo que decimos?*, Barcelona 1991, p. 109.

6. Los textos pertenecen a *Gaudium et Spes* n° 62. Para una exposición del sentido de la teología en su objeto y en el marco de la cultura, cfr. J. L. ILLANES, *Teología y facultades de teología*, Pamplona 1991, especialmente p. 17-129.

## 1. *Qué es la teología narrativa*

Esbozar una definición precisa de la teología narrativa no es una tarea fácil, entre otras cosas porque esta definición falta también en las exposiciones de quienes la practican<sup>7</sup>. Resulta más acertado definir la teología narrativa como una *práctica*. Bajo este punto de vista se puede denominar así al «ejercicio teológico que considera la narración como un modelo de comprensión o de argumentación». Por eso mismo no es de extrañar que la teología narrativa se haya aplicado prácticamente a todos los ámbitos de la Teología<sup>8</sup>, aunque parece claro que donde más operativo se ha hecho el concepto ha sido en los campos de la teología bíblica, la teología moral y la teología fundamental<sup>9</sup>. Este carácter práctico puede explicar también que los teólogos que han acogido esta forma de elucubración no la hayan tomado como un proyecto a desarrollar, sino que la han insertado en su programa previo de comprensión de la Revelación<sup>10</sup>.

De lo dicho puede deducirse la dificultad de acotar de alguna manera esta disciplina. Con todo, parece claro que la teología narrativa sí tiene un *lugar* central: aquél en el que confluyen el texto ins-

7. Cfr. D. GRIMES, *Of Words the Speaker, of Deeds the Doer*, en «Journal of Religion» 66, 1 (1986) 1-17.

8. Un *status quaestionis* (J. NAVONE, *Narrative Theology and its Uses: A Survey*, en «The Irish Theological Quarterly» LII, 3 (1986) 212-230) recoge cinco campos a los que se ha aplicado el modelo narrativo: teología moral, teología fundamental, introducción a la religión, educación en religión cristiana, teología bíblica y teología espiritual. Otros autores (D. GRIMES, *Of Words the Speaker, of Deeds the Doer*, cit., p. 1) apuntan nuevos campos como la hagiografía, los estadios de desarrollo moral, la psicobiografía, la historia del ethos de la comunidad, la narrativa bíblica, el mito y el ritual. La inclusión en la teología pastoral parece obligada (J. CHOLLET, *Predication et narration*, en «Foi et Vie» LXXXV, 2-3 (1986) 36-49).

9. Cfr. E. T. OAKES, S. J., *Apologetics and the Pathos of Narrative Theology*, en «Journal of Religion» 72, 1 (1992) 37-59; cfr. también G. VERGAUWEN, *Revelación y narración*, en C. IZQUIERDO y otros (dirs), *Dios en la palabra y en la historia*, Pamplona 1993, p. 589-603.

10. En un reciente compendio (cfr. M. ELLINGSEN, *The Integrity of Biblical Narrative. Story in Theology and Proclamation*, Minneapolis 1990, p. 54) se acudía a un criterio geográfico a la hora de clasificar a quienes practican la teología narrativa. Así se habla de P. Ricoeur, S. Crites, S. Hauerwas y R. Thiemann en América; E. Jüngel, J. B. Metz, H. Weinrich y E. Schillebeeckx en Europa; y en el tercer mundo (sic) L. Boff. La teología presente en estos autores justifica de manera suficiente cuanto se ha afirmado en el cuerpo del texto.

pirado con la especulación teológica. En este lugar es donde, sin mencionar expresamente el nombre de «teología narrativa», la coloca el Documento de la Pontificia Comisión Bíblica sobre «La interpretación de la Biblia en la Iglesia». Allí, en el apartado I. B. 2., después de describir el análisis narrativo, se apunta:

«A este género de estudio, típicamente literario, se asocia la *reflexión teológica*, que considera las consecuencias que comporta, para la adhesión a la fe, la naturaleza del relato —y por tanto de testimonio— de la Sagrada Escritura, y deduce de allí una hermenéutica práctica y pastoral. Se reacciona así contra la reducción del texto inspirado a una serie de tesis teológicas, frecuentemente formuladas según categorías y lenguaje no escriturísticos. Se pide a la exégesis narrativa rehabilitar, en contextos históricos nuevos, los modos de comunicación y de significación propios del relato bíblico, a fin de abrir mejor el camino a su eficacia para la salvación. Se insiste sobre la necesidad de «narrar la salvación» (aspecto «informativo» del relato), y de «narrar en vista de la salvación» (aspecto «performativo»).

Y, un poco más adelante, en las conclusiones del mismo apartado, se anotan los escollos que debe salvar este estudio:

«El análisis narrativo debe cuidarse, por otra parte, de una posible tendencia a excluir toda elaboración doctrinal de los datos que contienen los relatos de la Biblia. Se encontraría en tal caso en desacuerdo con la tradición bíblica misma, que practica este género de elaboración, y con la tradición eclesial, que ha continuado por este camino. Conviene notar, finalmente, que no se puede considerar la eficacia existencial subjetiva de la Palabra de Dios transmitida narrativamente como un criterio suficiente de la verdad de su comprensión».

Estos dos párrafos del Documento son muy ilustrativos de la posición epistemológica sobre la que se sostiene la práctica de la teología narrativa. En primer lugar, debe observarse que a la teología narrativa no se le asigna un lugar propio distinto del que posee el análisis narrativo: en efecto, las fronteras entre la exégesis narrativa y la teología narrativa son tan permeables como las que hay entre la exégesis, la teología bíblica y la teología más sistemática<sup>11</sup>, o en-

11. Cfr. P. BENOIT, *Exégèse et théologie biblique*, en *Exégèse et théologie*, Paris 1968, p. 1-13; J. N. ALETTI, *L'approccio narrativo applicato alla Bibbia: Stato della questione e proposte*, en «Rivista Biblica» 39 (1991) 257-276.

tre la exégesis y la hermenéutica. Pero, examinados con detenimiento, estos párrafos expresan de manera condensada los rasgos más significativos de la teología narrativa: sus virtualidades y sus límites. Recuerdan la existencia de una *reflexión* teológica sostenida en una argumentación narrativa. Además hacen notar la adecuación de la argumentación narrativa para el estudio de los relatos de la Sagrada Escritura; por contra, advierten del peligro de intolerancia de esta teología si no admite otro lenguaje argumentativo que suponga una elaboración doctrinal. Finalmente, el Documento señala la performatividad —la invitación a actuar— del lenguaje narrativo frente al lenguaje constatativo propio de la teología dogmático-especulativa<sup>12</sup>; pero, enseguida, advierte que esta «eficacia existencial subjetiva de la Palabra de Dios transmitida narrativamente» no es un criterio suficiente para la verdad bíblica.

Estos tres rasgos de la teología narrativa estaban ya incoados en los dos artículos de H. Weinrich<sup>13</sup> y J. B. Metz<sup>14</sup> publicados en 1973 en la revista *Concilium* que, además de dar nombre a este modelo especulativo, constituyeron también un manifiesto programático de lo que se pretendía con esta orientación teológica. Un examen del génesis y el desarrollo de estas tres cuestiones podrá poner más en claro sus posibilidades y sus límites metodológicos.

---

12. Obviamente deben entenderse «performativo» y «constatativo» en el sentido que da a estas expresiones el filósofo del lenguaje J. L. Austin; por tanto, la performatividad no pertenece de por sí al modelo narrativo, aunque parece evidente que este modelo se adecua más a ella que el dogmático-especulativo. Para una valoración adecuada de las propuestas de la filosofía del lenguaje a la exposición de los contenidos de la Revelación, cfr. J. LADRIÈRE, *L'articulation du sens II. Les langages de la foi*, Paris 1984.

13. H. WEINRICH, *Teología narrativa*, en «Concilium» 85 (1973) 210-221. Weinrich no es teólogo sino lingüista; son bastante conocidos sus estudios siempre en vanguardia sobre la recepción de los textos y especialmente sobre la narración (cfr., a pesar del título de la traducción española, H. WEINRICH, *Estructura y función de los tiempos en el lenguaje*, Madrid 1968). El tema de la teología narrativa lo retomó más tarde en H. WEINRICH, *Al principio era la narración*, en M. A. GARRIDO GALLARDO (ed.), *Crítica semiológica de textos literarios hispánicos*, Madrid 1984, p. 89-100.

14. J. B. METZ, *Breve apología de la narración*, en «Concilium» 85 (1973) 222-237. Tanto este artículo como el concepto de teología narrativa en el marco de una teología política fueron reelaborados en un volumen posterior J. B. METZ, *La fe, en la historia y en la sociedad*, Madrid 1979.

## 2. *La argumentación narrativa*

En el punto de partida de las exposiciones de Weinrich y Metz está la propuesta de que la narración no se debe oponer a la argumentación propia de la Teología. Weinrich señala que somos herederos de una cultura en la que la narración se ha entendido de manera alternativa a la argumentación, pero muestra que esa misma cultura ha incluido los modelos narrativos en su proceso de argumentación<sup>15</sup>. De modo más radical, Metz afirma su voluntad de discutir dos malentendidos: primero, que la predicación narra pero que la teología debe argumentar, segundo, que la narración representa un estadio todavía ingenuo de argumentación<sup>16</sup>. Es claro, pues, que en los dos autores está presente la convicción de que la narración tiene de por sí un valor sustantivo en la argumentación, aunque ninguno de ellos se detiene después a justificar teóricamente cómo se realiza tal operación. Desde este punto de vista cabe pensar con algún crítico que la teología narrativa responde más a una «provocación» que a un convencimiento profundo de que es posible argumentar de modo exclusivamente narrativo<sup>17</sup>. Con todo, en el caso de Metz la justificación está en el punto de partida ya que, en su orientación hacia una teología política fundamental, es lógico que otorgue el primado a la praxis<sup>18</sup>.

Sin embargo, la reflexión teórica sobre la narración puede encontrar apoyos más sólidos en las tesis de algunos filósofos analíticos contemporáneos y en los desarrollos de la teoría literaria contemporánea. En la argumentación de los filósofos analíticos de la historia pueden encontrarse teorías sobre la narración como un modo no arbitrario de comprensión, como el modelo descriptivo privilegiado para determinar la acción, o como el recurso principal para

---

15. Cfr. H. WEINRICH, *Al principio era la narración*, cit., p. 97-99.

16. Cfr. J. B. METZ, *La fe, en la historia y en la sociedad*, cit., p. 219ss.

17. Cfr. F. RIVA, *L'esegesi narrativa: dimensioni ermeneutiche*, en «Rivista Biblica» XXXVII (1989) 130-131.

18. Y probablemente no distingue, en realidad, entre teoría y praxis; cfr. el penetrante estudio de P. LAURITZEN, *Its 'Narrative' Really a Panacea? The Use of Narrative in the Work of Metz and Hauerwas*, en «Journal of Religion» 67, 3 (1987) 322-339.

determinar la identidad. La narración como modelo no arbitrario de conocimiento ha sido expuesta, por ejemplo, por L. O. Mink. Según Mink se dan, en un sentido amplio tres modos de comprensión<sup>19</sup>: el modo teórico (o hipotético-deductivo) que procede de lo universal a lo particular y con el que comprendemos las cosas concretas a título de ejemplo; el modo categorial que explica la realidad por medio de nociones generales y abstractas (categorías) extraídas de la observación de la realidad; y, finalmente, hay un tercer modo de comprensión que denomina «modo configurante» y cuya categoría central es la narración. El modo configurante es aquél que compone una serie de objetos en un complejo único de relaciones. El nivel más alto de este tipo de comprensión es el conocimiento que tiene Dios de las cosas (*tota simul*). El instrumento con el que se realiza esa operación de configuración es la «trama narrativa» (el *mythos* aristotélico). La trama es capaz de realizar, en orden a la comprensión, una «síntesis de lo heterogéneo», pues permite ensamblar en una unidad inteligible elementos tan dispares como las acciones con sus agentes, los fines, los medios, las iniciativas, las circunstancias no queridas, etc<sup>20</sup>.

De esta somera descripción del modelo narrativo de conocimiento se pueden ya deducir algunas consecuencias que se anotaban más arriba. En primer lugar, el modo configurante narrativo se presenta como el más adecuado para describir la acción humana con los componentes que la integran, su red conceptual<sup>21</sup>. Además, la narración es la que, al final, acaba por darnos el «quien» de la acción, es decir, la que revela la identidad. En efecto, como recuerda H. Arendt, cada vez que intentamos definir quién es el hombre nos vemos enredados en una serie de descripciones que escamotean la respuesta porque nos dicen, en realidad, qué es el hombre. El hombre,

19. Cfr. L. O. MINK, *History and Fiction as Modes of Comprehension*, en *Historical Understanding*, Ithaca 1987, p. 42-60. Debe advertirse que, con el término comprensión, Mink indica el acto habitual de entender, no un conocimiento público y compartido por todos.

20. Cfr. P. RICOEUR, *De l'interprétation*, en *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris 1986, p. 14.

21. Cfr. P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, cit., p. 71.

sigue Arendt, se revela por sus acciones y por su discurso<sup>22</sup>, pero ya que el discurso sobre la acción es narrativo, la última palabra sobre la identidad humana, sobre la comprensión de sí y de los demás en relación con uno mismo, tiene forma narrativa<sup>23</sup>.

A estos resultados de la reflexión filosófica se les deben añadir los que provienen de la crítica literaria. La moderna teoría narrativa ha logrado ofrecer una serie de taxonomías eficaces en orden a la codificación de los elementos constitutivos de la narración que han hecho que ésta sea una categoría manejable en un discurso crítico como lo es el de la teología. No es éste el momento ni el lugar para detenerse en la exposición de estos modelos analíticos<sup>24</sup>, pero a la luz de lo señalado se puede entender más fácilmente que la teología narrativa se presente como una propuesta especulativa coherente. En definitiva, Dios se revela *gestis verbisque*, es decir por sus acciones y mediante un discurso sobre su acción; la Revelación es historia —y por tanto, también narración— de la salvación.

De lo visto hasta aquí es forzoso sacar una conclusión importante: la narración es el lugar privilegiado para la comprensión de la acción y, por tanto, de las acciones de Dios en la historia. Lo que hay que preguntarse ahora es: ¿es esto suficiente para la teología? Hay que reconocer que los resultados de la reflexión sobre la narración son vigorosos cuando se trata de reconocerla como modelo de

---

22. «El discurso y la acción revelan esta única cualidad de ser distinto. Mediante ellos, los hombres se diferencian en vez de ser meramente distintos; son los modos en los que los seres humanos se presentan unos a otros, no como objetos distintos, sino *qua* hombres». H. ARENDT, *La condición humana*, cit., p. 200.

23. «El hecho de relatar una historia revela significado sin cometer el error de definirlo, (...) crea consentimiento y reconciliación con las cosas tal como son, (...) incluso contiene la última palabra que esperamos del día del juicio»; H. ARENDT, *Hombres en tiempos de oscuridad*, Barcelona 1992, p. 91. Un desarrollo más amplio de estas tesis puede verse en A. MACINTYRE, *Tras la virtud*, Barcelona 1987, p. 253-271.

24. Que, por otra parte, aunque dependen todos de las fórmulas de la Poética aristotélica, varían en su terminología según las escuelas. Una exposición bastante sistemática puede encontrarse en A. GARRIDO, *El texto narrativo*, Madrid 1993, o en S. CHATMANN, *Historia y discurso. La estructura narrativa en la novela y en el cine*, Madrid, 1990. Un buen ejemplo de las posibilidades exegéticas y teológicas de este análisis puede ser la obra de Aletti citada en la nota 2. La mejor exposición crítica tal vez sea la de P. RICOEUR, *Temps et récit* (3 vols), Paris 1983-1985.

comprensión, pero son más endebles a la hora de justificarla como modelo argumentativo. Muchos de los autores que practican la teología narrativa<sup>25</sup> insisten a menudo en el carácter no derivable de la narración. Pero, si no está establecido adecuadamente el modelo argumentativo, resulta que la narración no puede ser contestada si no es con otra narración, y ¿qué hacemos, entonces, cuando hay conflicto entre dos narraciones bíblicas?<sup>26</sup> En una teología cristiana, lo que no puede obviarse es el valor de verdad histórica —no sólo de «historia verdadera», sino de «verdad» histórica<sup>27</sup>— que tiene la Revelación. Pero, como veremos más adelante, ésta es una cuestión que la teología narrativa deja de lado.

### 3. *La narración y el lenguaje de la Sagrada Escritura*

Como puede deducirse de lo visto hasta el momento, el lugar más importante que debe examinarse a propósito de la teología narrativa es la intrínseca relación originaria del mensaje revelado con la narración. A este propósito la argumentación de Weinrich es diáfana: Cristo fue un narrador y la primera comunidad fue narrativa. Sin embargo, cuando el mensaje cristiano entró en contacto con el mundo helénico transformó su *mythos* originario en *logos*. Después, a lo largo de la historia, el mensaje sufrió todavía más procesos de desnarrativización: el primero, en la escolástica con sus disquisiciones entre el *sí* y el *no* veritativos, el segundo en el momento de la Reforma y la Contrarreforma con la traducción de lo narrativo bíblico a lo didáctico de los catecismos; y el tercero, en el que Weinrich se detiene más especialmente, en la época del historicismo. Ciertamente Weinrich reconoce que la Teología no puede romper sus vínculos con la Historia, pero el ímpetu del movimiento histori-

25. Cfr. W. A. KORT, *Narrative and Theology*, en «Literature & Theology» 1, 1 (1987) 27-38.

26. Cfr. P. LAURITZEN, *Its 'Narrative' Really a Panacea? The Use a Narrative in the Work of Metz and Hauerwas*, cit., p. 337s.

27. Por eso quienes practican la teología narrativa suelen obviar el planteamiento apoloético. Cfr. E. T. OAKES, S. J., *Apologetics and the Pathos of Narrative Theology*, cit., p. 50.

cista con su búsqueda del «dato» histórico dio lugar, según su modo de ver, al método de la historia de las formas y, más en general, al proceso de desmitologización. En ambos casos estamos ante lo que Weinrich denomina «operaciones para cubrir la retirada» que llevan consigo la imposibilidad —Bultmann es aquí el ejemplo paradigmático— de entrar en contacto con el texto bíblico. Si intentamos retrotraducir a un texto narrativo las explicaciones de Bultmann, lo que nos sale es «otra historia».

De este breve resumen de la exposición de Weinrich<sup>28</sup> emergen dos cuestiones que es necesario tratar separadamente: en primer lugar debe examinarse el alcance de la relación entre Revelación y narración, después, se debe atender al proceso de desnarrativización llevado a cabo a lo largo de la historia. En este proceso histórico hay que detenerse especialmente en el papel que ha desempeñado Bultmann. Como se verá ésta es una cuestión tópica en la teología protestante del presente siglo pero que ilumina también cuestiones presentes en la teología católica y señala, cronológicamente, el comienzo de la práctica de la teología narrativa en nuestro siglo.

#### a) *La intrínseca relación entre Revelación y narración*

El punto de partida es claro. Como afirma Metz, «*Metanoia*, conversión y éxodo no son puras categorías morales o pedagógicas, sino también categorías noéticas. Por eso los relatos de conversión y éxodo no son mero ropaje dramático de una teología «pura» preconcebida, sino que pertenecen al fenómeno básico mismo de esta teología»<sup>29</sup>. En efecto, como ha puesto de manifiesto la investigación del último siglo, los relatos bíblicos no son meras crónicas, ni siquiera épicas; antes que nada son teología. Los ejemplos se podrían multiplicar. Ejemplo paradigmático, punto de referencia de los críticos, es el estudio de Von Rad<sup>30</sup> sobre el credo israelita reflejado en

28. La primera parte del resumen procede de H. WEINRICH, *Teología narrativa*, cit., p. 215-218; la segunda parte es más clara en H. WEINRICH, *Al principio era la narración*, cit., p. 91-92.

29. J. B. METZ, *La fe, en la historia y la sociedad*, cit., p. 66.

30. Cfr. G. VON RAD, *Teología del Antiguo Testamento I: Teología de las tradiciones históricas de Israel*, Salamanca 1974.

Dt 26, 5ss del que la estructura narrativa de la Torah no es sino un desarrollo: el Pentateuco es, pues, una profesión de fe (narrativa). Lo mismo cabe decir a propósito de los Evangelios: su forma narrativa manifiesta una teología<sup>31</sup> que, además, se va precisando de uno a otro<sup>32</sup>. Esto es todavía más claro en algunos pasajes, como por ejemplo los Evangelios de la Infancia<sup>33</sup>.

Ciertamente, no todo es narración en la Escritura, pues junto al género narrativo aparecen otras expresiones originarias como el género profético, el prescriptivo, el himno, etc<sup>34</sup>, pero, en último caso, la estructura final de la Biblia es narrativa como lo prueba el hecho de que la formación del canon tomara la forma de una historia narrada<sup>35</sup> que comienza con el Génesis —que no fue el primer libro en escribirse— y acaba con el Apocalipsis que tampoco fue el último en redactarse<sup>36</sup>.

Esto por lo que se refiere a la formulación en la Sagrada Escritura de los contenidos de la Revelación. Pero la forma narrativa, como se ha visto antes, es también el ámbito privilegiado de la acción. Por eso, si se considera la acción de Dios, o se pregunta *qué es pensar la Revelación*, se acaba también en planteamientos narrativos. Esta consideración es la que está presente, por ejemplo, en las obras de Jüngel o Thiemann. El punto de partida de E. Jüngel<sup>37</sup> es la situación de crisis en el ámbito de la modernidad: crisis en la teología

31. La crítica bíblica suele señalar la genialidad de Marcos al presentar mediante la trama narrativa la progresiva manifestación de Jesús que conduce a la confesión y proclamación de los discípulos. Puede verse de manera sencilla en J. DELORME, *El Evangelio según San Marcos*, (Cuadernos Bíblicos 15-16), Estella 1977.

32. Cfr. P. RICOEUR, *Le récit interprétatif. Exégèse et théologie dans les récits de la Passion*, en «Recherches de science religieuse» 73, 1 (1985) 17-38.

33. G. SEGALLA, *Una storia annunciata: i racconti dell'infanzia in Matteo*, Brescia 1987.

34. Cfr. P. RICOEUR, *Herméneutique de l'idée de Révélation*, en P. RICOEUR, E. LÉVINAS, E. HALOUTE, E. CORNÉLIS, G. GEFFRE, *La Révélation*, Bruxelles 1977, p. 15-54.

35. Cfr. M. ELLINGSEN, *The Integrity of Biblical Narrative. Story in Theology and Proclamation*, cit., p. 50ss.

36. Un singular ejemplo de lectura narrativa de la Biblia como modelo (narrativo) de actitudes ante Dios puede verse en G. JOSIPOVICI, *El libro de Dios. Una respuesta a la Biblia*, Barcelona 1995.

37. E. JÜNGEL, *Dios como misterio del mundo*, Salamanca 1984.

que debe hablar de Dios y no ser una simple «teología de...»; crisis práctica, pues el hombre moderno ha comprobado que puede, y quiere, vivir sin Dios; y crisis en el pensamiento moderno sobre Dios que se ha vuelto aporético. En estas condiciones, ¿se puede decir algo sobre Dios o todo discurso teológico es un mero uso parásito del lenguaje? La respuesta de Jüngel, con la elección del lenguaje narrativo, debe entenderse como un reto. En efecto, ante el hecho de la Revelación, no podemos contentarnos con sustituir el *pensar* a Dios por un simple *creer* en Dios que conduzca de modo inmediato a *obrar*; la razón necesita *construir* su idea de Dios para poder *hablar* de Dios.

Pero para Jüngel el lenguaje helénico y medieval de la analogía, aun con las purificaciones de Santo Tomás, acaba por estar al servicio de la inaccesibilidad de Dios. De ahí la importancia que otorga a la parábola: la parábola, también como narración, permite sobrepasar lo simbólico para introducir la temporalidad<sup>38</sup>. Si «Dios es amor» (1 Jn 4, 8) y se manifiesta a los hombres, esta acción deberá especificarse en su temporalidad y sólo podrá expresarse adecuadamente de modo narrativo: Jesús no sólo narra en parábolas, sino que El mismo es la *parábola de Dios*. La prioridad de la narración es evidente. Con todo, como él mismo afirma en el prólogo de su obra, no tiene claro si la teología narrativa es un sistema en sí mismo o si es sólo un *Sitz im Leben* en el que debe enraizarse la Teología: «no he podido llegar a decidirme sobre si la teología narrativa ha de realizarse en la figura de una dogmática científica o si la teología narrativa pertenece ya a las realizaciones prácticas de la iglesia, teniendo su «lugar vital» en la predicación. Por lo demás, no es que yo dude que la teología argumentante sea un fin en sí misma, siendo así que está al servicio de la palabra que narra la identidad de Dios y el amor»<sup>39</sup>.

La argumentación de Thiemann<sup>40</sup> es casi paralela. Su punto de partida es el análisis de la teología moderna, nacida de la Ilustra-

38. En un artículo homenaje a Heidegger de 1974 ya apuntaba Jüngel la dimensión veritativa de la parábola-metáfora; cfr. P. RICOEUR-E. JÜNGEL, *Dire Dio*, Brescia 1979.

39. E. JÜNGEL, *Dios como misterio del mundo*, cit., p. 15.

40. R. THIEMANN, *Revelation and Theology: The Gospel as Narrated Promise*, Indiana 1985.

ción, en la que la especulación sobre Dios es epistemológicamente anterior a la acción de Dios manifestada en la Revelación. Pero esta teología ha mostrado sus quiebras, pues, en el fondo, no responde a la pregunta capital: ¿cómo podemos los hombres, con nuestros conceptos y categorías finitas, tener acceso a Dios que es ontológicamente otro?<sup>41</sup> Thiemann propone recorrer el camino inverso y considerar la acción de Dios anterior a la especulación. De ese modo resulta una teología no-fundacional porque no parte del hombre sino de la acción reveladora de Dios. Pero, si estamos en el ámbito de la acción, esta teología deberá ser narrativa. La teología narrativa se justifica porque «la narración como categoría teológica ofrece una imagen organizadora de la teología en lo que se refiere al primado de la identidad de Dios para la tarea teológica. La narración sirve para una reactivación teológica no-fundacional de la anterioridad de Dios ya que 1) ofrece una alternativa coherente a las teologías que se fijan en la primacía de la antropología filosófica, 2) ofrece una camino para construir el canon como una totalidad que integra el primer lenguaje de la Escritura con el segundo de la redescrición de la teología y 3) llama la atención sobre la acción de Dios»<sup>42</sup>.

b) *Las fases de la desnarrativización y la recuperación de lo narrativo en una parte de la teología contemporánea*

De lo visto resulta que el modelo narrativo debe tener, si no una exclusividad, sí una prioridad en el análisis teológico de la Revelación. Ahora bien, en la argumentación de Weinrich, se aducía también que en el curso de la historia esta narratividad se había visto sofocada, al menos, en varios momentos: en el marco del helenismo, en la escolástica, en las polémicas de la Reforma y en el ámbito del historicismo, de manera ejemplar en Bultmann. No es éste el momento de entrar de lleno en la discusión de tales afirmaciones, entre otras cosas porque la investigación las va puntualizando cada vez más. Por ejemplo, parece claro que en determinados momentos de

41. *Ibidem*, p. 47.

42. *Ibidem*, p. 84.

la historia de la teología se acudió a la Sagrada Escritura no para extraer de ella el mensaje revelado sino para «reconocer» en ella la formulación del dogma preestablecido<sup>43</sup>, y en este caso sí cabe hablar de una desnarrativización del mensaje. Sin embargo, la crítica pone cada vez más de manifiesto el sustrato narrativo presente, por ejemplo, en la argumentación de Santo Tomás<sup>44</sup>.

Sin embargo, desde el punto de vista epistemológico interesa fijar la atención en la discusión con R. Bultmann como representante más relevante del proceso de desnarrativización del mensaje revelado. El origen de la posición de Bultmann debe situarse, como se sabe, en el marco de influencia del historicismo. En la visión de Weinrich<sup>45</sup>, la Teología, como muchas otras ciencias, no consiguió sustraerse al prestigio del método histórico y adoptó el método histórico-crítico en su investigación sobre los relatos bíblicos. Ahora bien, esta adopción es calificada por Weinrich como una «operación para cubrir la retirada». En efecto, el teólogo no se deja ahora interpelar por el relato mismo, sino que lo somete a un estudio para purificarlo de los procedimientos literarios y mitologizantes de modo que aparezca el dato bíblico sin más. El resultado al que llega la teología bultmaniana es de todos conocido: la investigación puede llegar al Cristo proclamado pero no más lejos. Es en este *impasse* donde hay que situar precisamente el origen de una teología narrativa *avant la lettre*; en la reacción de Barth y algunos exegetas contra las posiciones de Bultmann.

En efecto, según las tesis de la exégesis bultmaniana, hay que desconfiar de toda ciencia histórica que pretenda revelarnos a Cristo. Lo único accesible es el «acontecimiento Cristo» según la primitiva proclamación paulina; respecto de éste, el «Jesús contado y contador» es secundario, simple verificación narrativa de la primera predicación. Sin embargo, frente a esta tesis reaccionó E. Käsemann en su conocida conferencia sobre «El problema del Jesús históri-

---

43. Cfr. P. C. BORI, *L'interpretazione infinita. L'ermeneutica cristiana antica e le sue trasformazioni*, Bologna 1987, p. 75-89.

44. Cfr. P. BEAUCHAMP, *Narrativité biblique du récit de la Passion*, en «Recherches de science religieuse» 73 (1985) 43.

45. Cfr. H. WEINRICH, *Teología narrativa*, cit., p. 217.

co»<sup>46</sup> afirmando el carácter narrativo de la proclamación de la primera comunidad, y por tanto aceptando la posibilidad de investigar la tensión entre la predicación de Jesús y la de la comunidad sobre Jesús; ¿por qué —se pregunta Käsemann— los discípulos, después de unos años de entusiasmo y de reflexión dogmática vuelven a contar la historia del Jesús terrestre? Esta es la pregunta que no se formuló Bultmann y en la respuesta que se le otorgue está también el punto de partida de la investigación. En efecto, si la primera comunidad es ya narrativa, eso significa que esa narración es ya teología. De aquí a la afirmación de Barth según la cual Jesucristo «sólo puede ser contado y nunca definido como-sistema» no hay más que un paso<sup>47</sup>, y este paso está presente en la obra de autores enmarcados en la teología barthiana como Ricoeur o Frei.

Los textos de P. Ricoeur y H. W. Frei son lugares comunes cuando se trata de teología narrativa. Sin embargo, no debe buscarse en ellos una exposición sistemática, sino más bien una reflexión fundante sobre el carácter de la narración o de los textos bíblicos<sup>48</sup>. Por tanto, repasar sus planteamientos generales tal vez sea lo más productivo a la hora de juzgar su aportación a la materia que estamos tratando. En el caso de Ricoeur, hay que señalar dos aspectos que determinan su posición: el carácter polifacético de su pensamiento y su reflexión sobre la narración. Hay en todo su pensamiento una preocupación por describir los horizontes de la salvación humana «injetando» en una paciente labor de jardinería diversos sistemas filosóficos en lo que considera la verdad de la Revelación. De ahí su gusto por tratar los temas fronterizos entre filosofía y teología<sup>49</sup>. Junto a esta versatilidad para abordar las cuestio-

46. Cfr. E. KÄSEMANN, *El problema del Jesús histórico*, en *Ensayos exegéticos*, Salamanca 1978, p. 159-189. El artículo de Käsemann convoca, lógicamente, otros interesantes argumentos en los que ahora no podemos detenernos: la distinción entre *Historie* y *Geschichte* preterida por Bultmann, etc.

47. Cfr. P. CORSET, *Le théologien face au conteur évangélique. A la recherche d'une théologie narrative*, en «Recherches de science religieuse» 73, 1 (1985) 80.

48. De hecho las obras de Frei y Ricoeur están en la base metodológica de la mayor parte de los autores (Segalla, Thiemann, etc) que hemos visto al comienzo de este apartado.

49. En más de una ocasión, Ricoeur se ha defendido ante los filósofos de la acusación de ser un cripto-teólogo (y viceversa): «Si definiendo mis escritos filosóficos

nes teológicas desde los diversos ángulos del pensamiento, al tratar de la teología narrativa, hay un lugar que no debe pasarse por alto: los tres volúmenes de *Temps et récit*, pasan por ser, a los ojos de los grandes especialistas en teoría narrativa contemporánea<sup>50</sup>, la mejor revisión de la teoría narrativa que integra las formulaciones clásicas con el desarrollo de esta ciencia en los últimos decenios.

En estas condiciones, lo que se puede encontrar en Ricoeur es un exigente examen de la narración y una ejemplificación de su valor teológico en diversos textos bíblicos. Así por ejemplo, su estudio sobre el concepto de Reino de Dios en la predicación de Jesús y la transformación que sufre ese concepto cuando se inserta más tarde en el marco narrativo del relato de la Pasión de Jesucristo, o en el mismo evangelio<sup>51</sup>; o el estudio puntual de la coloración que asignan los diversos evangelistas a los personajes de la Pasión —Judas, es el caso más paradigmático— que no debe atribuirse a un mero gusto por lo pintoresco, sino que obedece a una orientación teológica que se manifiesta narrativamente<sup>52</sup>; o, finalmente, sus explicaciones narrativas de la teología de Von Rad sobre la función de la profesión de fe como origen germinal del Pentateuco<sup>53</sup>; etc<sup>54</sup>.

---

contra la acusación de cripto-teología, de la misma manera extremo la vigilancia para no asignar a la fe bíblica una función cripto-filosófica»; P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, cit., p. 37. Por eso concluye que aun siendo un hombre de fe, «como filósofo» permanece agnóstico.

50. Cfr. L. DOLEZEL, *Occidental Poetics: Tradition and Progress*, Lincoln and London 1990; G. GENETTE, *Fiction et diction*, Paris 1991; etc.

51. Cfr. P. RICOEUR, *From Proclamation to Narrative*, en «Journal of Religion» 64, 5 (1984) 501-512.

52. P. RICOEUR, *Le récit interprétatif. Exégèse et théologie dans les récits de la Passion*, cit. p. 17-38.

53. El texto bíblico en cuanto creado por el pueblo de Israel y, al mismo tiempo, como co-creador del pueblo es el ejemplo al que recurre Ricoeur para mostrar sus tesis de *Temps et récit* (cfr. P. RICOEUR, *Temps et récit III*, Paris 1985, p. 256-358). El ejemplo es antiguo en Ricoeur: cfr. P. RICOEUR, *Structure et herméneutique*, en *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris 1971, p. 48-51; cfr. también P. RICOEUR, *Du conflit à la convergence des méthodes en exégèse biblique*, en X. LÉON-DUFOUR y otros, *Exégèse et herméneutique*, Paris 1971, p. 44-46.

54. Diversos ensayos sobre crítica bíblica se encuentran ahora reunidos en P. RICOEUR, *Lectures III*, Paris 1994.

En el caso de Frei, el punto de partida es la interpretación del texto bíblico y su expresión teológica. Frei estaba preocupado por buscar una descripción de la teología que no arrastrara los apriorismos introducidos por sistemas filosóficos ajenos, por principio, al dominio de la Revelación<sup>55</sup>. El punto de partida de sus investigaciones es, si se quiere, negativo: en una conocida obra sobre la exégesis y la teología de los dos últimos siglos<sup>56</sup>, Frei examinaba las diversas lecturas de la Biblia —la lectura fundamentalista, la racionalista, la mítica, etc— en estas dos centurias, y acababa su repaso mostrando las contradicciones a las que se veían abocadas cada una de ellas por no especificar adecuadamente el sentido y la referencia de los textos, o mejor aun, por querer ver referencias detrás de los textos. El lugar más claro donde se observa esta confusión resulta ser la lectura que pretende una distinción entre los «contenidos proposicionales» del texto bíblico y sus «formas literarias». Para Frei esta distinción es incongruente; el texto bíblico es *self-referential*, mira únicamente hacia sí mismo, por tanto, hay que abolir la «herejía de la paráfrasis». No cabe otra hermenéutica que la «interpretación narrativa»; y, si hay que hablar de teología, en los textos narrativos, sólo podrá hablarse de teología narrativa<sup>57</sup>.

De estos presupuestos es fácil concluir que Frei no está interesado por el problema del texto bíblico, sino sólo por el de su sentido<sup>58</sup>, o, mejor aun, que la única verdad es la del sentido, es decir, la intratextual. Ciertamente, esto, para una teología católica, presen-

55. Cfr. H. W. FREI, *Types of Christian Theology*, New Haven and London 1992.

56. H. W. FREI, *The Eclipse of Biblical Narrative. A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics*, New Haven and London 1974.

57. Frei propone leer la Biblia entera en una clave de tipo y antitipo. Cada acontecimiento bíblico se plasma en un *story-event* con base en un *event-storied*: no hay, por tanto, que realizar ninguna búsqueda histórica de acontecimientos reales —ocurridos como tales— detrás de los textos, porque estas narraciones de eventos se incrustan en un complejo que sí es historia: la historia de la salvación. Esta concepción explica que de los tres niveles de sentido que se buscan en el texto bíblico —el literal, el histórico y el religioso— Frei sólo esté interesado por el religioso, el que se manifiesta en el nivel de la narración, sin necesidad de acudir a la historia. Cfr. *Ibidem*, p. 33ss.

58. Cfr. G. COMSTOCK, *Truth or Meaning: Ricoeur versus Frei on Biblical Narrative*, en «Journal of Religion» 66, 2 (1986) 117-140.

ta un problema mayor: la historicidad de los acontecimientos narrados. Pero, como se ha apuntado ya, ésta no es una cuestión que afecte únicamente al legado de Frei, sino a todo el que penetra en la teología narrativa. Por eso será mejor volver a retomarla desde los planteamientos originales.

#### 4. *La performatividad de la narración*

Queda ya sólo por apuntar el tercer aspecto de la teología narrativa que reseñábamos al inicio: el que subraya la performatividad —la invitación a actuar, a la praxis— presente de modo más eminente en la narración que en las demás formas del discurso.

El fundamento teórico de esta apreciación es claro: el relato pertenece al ámbito del valor más que al de la verdad. Las colecciones de narraciones<sup>59</sup> muestran que un relato es contestado con otro relato. Es más, un relato que nos afecta y cambia nuestra visión del mundo es una invitación a actuar, a verificar o a contestar esta opinión con nuestra praxis. Esto ya lo había visto Aristóteles en su *Poética* al introducir la dimensión ética en los personajes y ha sido desarrollado en la moderna crítica literaria al especificar los procesos de mimesis y catársis<sup>60</sup>.

Si esto es así, se puede entender más fácilmente porqué la teología narrativa se ha presentado como una alternativa para superar la irrelevancia que presenta la teología académica, o, al menos, el discurso expositivo de cierta teología académica<sup>61</sup>. Las expresiones de Metz son, a este propósito, muy significativas. La situación actual es una situación de crisis: crisis en la predicación y en la pastoral<sup>62</sup>

---

59. Cfr. H. WEINRICH, *Al principio era la narración*, cit., p. 93.

60. Cfr. P. RICOEUR, *Temps et récit I*, cit., p. 94ss. Un estudio detallado de este aspecto se ha realizado en el campo de la Estética de la recepción, cfr. H. R. JAUSS, *Experiencia estética y hermenéutica literaria. Ensayos en el campo de la experiencia estética*, Madrid 1986.

61. P. LAURITZEN, *Its 'Narrative' Really a Panacea? The Use of Narrative in the Work of Metz and Hauerwas*, cit., p. 322-324.

62. «Tengo la impresión de que nuestra predicación y nuestra pastoral están en crisis no porque abunde la narración, sino porque nosotros apenas somos capaces de relatar algo correctamente, con un efecto crítico-práctico, con una intención peligrosamente liberadora»; J. B. METZ, *Breve apología de la narración*, cit., p. 228.

que son reflejo de una crisis de identidad del cristianismo<sup>63</sup>. Pero esta crisis —manifestada en la fórmula repetida por muchos, «Jesús sí, Iglesia no»— no es propiamente una crisis de fe, sino una crisis de seguimiento<sup>64</sup>. Por eso, la elección de la categoría de la narración más que una elección es una apuesta por un sistema argumentativo más vinculante que la mera exposición lógica: «en consecuencia, yo desearía formular la tesis siguiente: una teología de la salvación que no condiciona ni suspende la historia de la salvación, ni tampoco ignora o supera dialécticamente la no-identidad de la historia del sufrimiento, no puede ser explicitada de forma puramente argumentativa, sino que además tendrá que serlo siempre de forma narrativa (...) habrá de ser fundamentalmente teología rememorativa y narrativa»<sup>65</sup>.

Pero la cuestión de la relevancia, en lo que se refiere a la teología narrativa, lleva un tema anexo: el de la veracidad histórica de lo narrado. En su apología del carácter significativo y relevante de la narración bíblica, Weinrich recordaba que lo importante del relato bíblico es su carácter interpelador, pero la interpelación es una cualidad que pertenece a la narración, no a la historia<sup>66</sup>. Con todo, no hay que entender esta mención como un rechazo a la historia sino al dominio del método de la historia de las formas. Precisamente por eso recuerda las tesis de la filosofía analítica de la Historia<sup>67</sup>

63. Cfr. J. B. METZ, *La fe, en la historia y en la sociedad*, cit., p. 164ss.

64. «Aclaremos nuevamente que la denominada crisis de identidad histórica del cristianismo no es una crisis de contenidos de fe, sino de los sujetos e instituciones cristianos que se cierran al sentido práctico de esos contenidos: el seguimiento»; *Ibidem*, p. 176.

65. J. B. METZ, *Breve apología de la narración*, cit., p. 233; De manera semejante, y con otros horizontes, dice Metz en otro lugar: «Una soterología —esta es la tesis— que no condiciona o suspende el acontecimiento de la redención, ni ignora o atropella dialécticamente la no-identidad de la historia del sufrimiento, no puede desarrollarse de forma puramente argumentativa sino que debe hacerlo de forma narrativa; es, fundamentalmente, soterología rememorativa-narrativa. Lo que pretende es mantener despierta, mediante la narración, la memoria de la redención cristiana como recuerdo peligroso-liberador de la libertad redimida y protegerla mediante la argumentación, dentro de los sistemas de nuestro mundo emancipador»; J. B. METZ, *La fe, en la historia y en la sociedad*, cit., p. 145.

66. Cfr. H. WEINRICH, *Teología narrativa*, cit., p. 220. Hay que notar que Weinrich se calla la segunda parte de la proposición: la narración histórica interpela de manera distinta a la ficticia. Como ya notó Aristóteles (Poética 1451b) la historia cuenta lo real y la ficción lo posible.

67. Cfr. A. C. DANTO, *Historia y narración*, Barcelona 1989.

según las cuales la Historia —*History tell stories*— es únicamente una «narración verdadera». Si el kerygma primitivo proclamaba que Cristo «ha resucitado *verdaderamente*», la tarea teológica no debe preocuparse por profundizar en la «verdad» del hecho, sino más bien por su significación.

La crítica no ha dejado de señalar esta despreocupación de Weinrich por el análisis del aspecto histórico del relato bíblico<sup>68</sup>, pero lo cierto es que este presupuesto está en la base de la mayor parte de los autores que practican la teología narrativa. Sin negar la historicidad, se deja de lado, porque lo importante es el «rendimiento» objetivo del texto bíblico en cuanto se ofrece a la «imaginación» y no en cuanto pueda ofrecer algo de carácter doctrinal o histórico<sup>69</sup>.

Sin embargo, los desarrollos de la crítica bíblica obligan a tomar partido: o la narración, o la historia. Muchos de los autores que practican la teología narrativa han saldado este dilema acuñando nuevos términos para designar la forma literaria de los relatos bíblicos que se presentan como históricos. Así muchos de los relatos del Antiguo Testamento se designan como ficción en prosa historizante —*historized prose fiction*<sup>70</sup>— o imitación histórica —*history-like*<sup>71</sup>—; los del Nuevo pertenecen a su correlato, es decir, al *midrash*<sup>72</sup>. ¿Qué se entiende bajo estas expresiones? Quienes acuden a ellas no se preocupan excesivamente por argumentarlo. En su lugar remiten a un conocido estudio de la crítica literaria contemporánea en la que un relato bíblico —el sacrificio de Abrahám— se comparaba con un relato homérico<sup>73</sup>. La conclusión de Auerbach en aquel estudio

68. Cfr. G. VERGAUWEN, *Revelación y narración*, cit., p. 594-596.

69. Así por ejemplo en N. FRYE, *El Gran Código. Una lectura mitológica y literaria de la Biblia*, Barcelona 1988, p. 23.

70. Así Robert Alter para el Antiguo Testamento. Cfr. R. ALTER, *The Art of Biblical Narrative*, New York 1981, p. 23.

71. Cfr. H. W. FREI, *The Eclipse of Biblical Narrative. A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics*, cit., p. 11.

72. Cfr. F. KERMODE, *The Genesis of Secrecy. On the Interpretation of Narrative*, Cambridge-London 1979, p. 102-123.

73. Cfr. «La cicatriz de Ulises», en E. AUERBACH, *Mimesis: La representación de la realidad en la cultura occidental*, México 1950, p. 9-30; cfr. también a este propósito el estudio titulado «Figura» en E. AUERBACH, *Scenes from the Drama of European Literature*, New York 1959, p. 11-76.

era que la diferencia entre el autor del relato bíblico y el del homérico era intencional: el primero debía creer —y pretendía que el lector lo hiciera también— que lo que relataba era históricamente verdadero<sup>74</sup>.

Aquí nos encontramos de nuevo con la mencionada mella entre la teología narrativa expresada en términos absolutos y la teología que la precede: en pasar por alto la cuestión de la historicidad de los acontecimientos relatados.

## 5. *Balance*

El recorrido realizado por las publicaciones y autores que practican la teología narrativa da razón suficiente de dos cosas: la ambigüedad latente en esta categoría y la multiplicidad de intereses que se reúnen en torno a ella.

En lo que se refiere a la propia razón teológica, es decir, a la relación entre la especulación y el mensaje revelado, lo que se hace enseguida patente es que la denominación «teología narrativa» cubre un espectro muy amplio que va desde la exégesis a la teología más sistemática. Dentro de cada uno de estos campos las posiciones son también muy diversas. En efecto, en exégesis bíblica son bastantes los autores —Segalla, Aletti, Delorme, etc— en los que la utilización de la metodología narrativa se conjuga con otros modos de acceder al texto, en especial con el método histórico crítico. En este caso cabe decir que el análisis narrativo no es sino la parte que corresponde a la crítica literaria dentro del método histórico<sup>75</sup>. Por contra, en otros autores —principalmente críticos literarios que examinan los textos bíblicos: Weinrich, Kermode, Alter, etc— falta toda consideración que no se atenga a la narración en sí misma. Una distinción

74. «La historia de Abrahám e Isaac no está mejor atestiguada que la de Ulises, Penélope y Euriclea: ambas son leyenda. Sólo que el narrador, el Elohista, tenía que creer en la verdad objetiva de la ofrenda de Abrahám». E. AUERBACH, *Mimesis*, cit., p. 22.

75. Cfr. V. FUSCO, *Un secolo di metodo storico nell'esegesi cattolica*, en «Studia Patavina» 41, 2 (1994) 341-398.

semejante se observa también en la teología sistemática. Frente a autores —Thiemann, Frei, etc— que únicamente aceptan la argumentación narrativa, otros —Sesboué, por ejemplo<sup>76</sup>— la integran en marcos de comprensión más amplios que incluyen otros modos de acceder a la comprensión de lo revelado. Este examen de los autores y las cuestiones tratadas ha llevado a descubrir que, en la práctica, hay una cuestión que es la piedra de toque de la teología narrativa: el alcance que se le dé a la investigación de la historicidad de los acontecimientos relatados. Al fin y al cabo, la teología narrativa privilegia los aspectos significativos del discurso, pero el cristianismo se presenta como una religión histórica<sup>77</sup> y esa investigación nunca puede ser dejada de lado.

Junto a este aspecto que se descubre en la práctica teológica de los autores mencionados, hay una serie de consideraciones que han ido emergiendo a lo largo del estudio y que orientan la reflexión hacia el aspecto central desde el punto de vista epistemológico: hay que poner de manifiesto las capacidades y los límites de la narración como modelo de comprensión de la Revelación cristiana. Se ha visto que en la base de la teología narrativa hay una doble consideración: que la Biblia es sustancialmente narrativa y que las acciones reveladoras de Dios en la historia se expresan narrativamente. Esto concede un lugar de privilegio a la narración, que en autores vinculados con la «teología de la Palabra» se convierte en un privilegio excluyente: sólo puede hablarse de Dios narrativamente. Pero una teología católica debe aspirar a más, porque su objeto no es la palabra de Dios o la palabra sobre Dios, sino Dios mismo. Con ma-

---

76. Sesboué presenta en dos volúmenes (B. SESBOUÉ, *Jésus-Christ, l'unique médiateur*, Paris 1988 y 1991; el vol. 2 lleva como subtítulo: *Les récits de salut. Proposition d'une sotéologie narrative*) la exposición de la soteriología tal como ha llegado a la teología de nuestro siglo. Para la renovación de la comprensión del papel mediador de Cristo propone, en un primer momento, retomar los conceptos y expresiones de la Escritura y de los Padres. Después, en el segundo volumen de su obra, recurre a la teología narrativa con esa misma intención renovadora. La teología narrativa está tomada aquí de un modo autónomo pero no excluyente, ya que aparece insertada en un marco conceptual más amplio.

77. Cfr. un análisis sutil de este aspecto en L. SCHEFFCZYK, *Los dogmas de la Iglesia, ¿son también hoy comprensibles? Fundamentos para una hermenéutica del dogma*, Madrid 1980, especialmente p. 44-57.

tices muy sutiles lo expresa el Catecismo de la Iglesia Católica (n. 108): «La fe cristiana no es una «religión del Libro». El cristianismo es la religión de la «Palabra» de Dios, «no de un verbo escrito y mudo, sino del Verbo encarnado y redentor» (S. Bernardo)».

Hecha esta primera observación sobre el objeto último de la reflexión teológica, hay otra cuestión pendiente acerca de los textos narrativos como expresión puntual de aspectos de la Revelación: ¿hay que aceptar, como sugieren algunos teóricos, que la narración en general, y la narración bíblica en particular, son intraducibles a cualquier otro tipo de lenguaje? Aquí no estamos ya ante una cuestión teológica sino filosófica. Ciertamente, como apunta Ricoeur<sup>78</sup>, la tesis de la heterogeneidad radical de los juegos del lenguaje sugerida por Wittgenstein es muy seductora por su irenismo, pero este irenismo acaba por ser una traba para el conocimiento. Es posible decir más; es posible fundar una teoría general de las interferencias que acabe en una fenomenología o en una metafísica que posibilite la traducción de las expresiones narrativas a conceptos, y esto es posible porque los textos no remiten a sí mismos, sino que hablan de cosas, de mundos, de la realidad<sup>79</sup>.

Estas dos expresiones de carácter epistemológico general que señalan los límites del modelo narrativo se ejemplifican de muchas maneras en el examen puntual de este modelo cuando se aplica a la Revelación. Por ejemplo, la narración llega a describir únicamente la noción de personaje, pero no la de persona; de la misma manera, la noción de narración comporta la pertenencia al ámbito de la comprensión sin explicación, etc<sup>80</sup>. No hace falta notar la importancia

78. Cfr. P. RICOEUR, *La Métaphore vive*, Paris 1975, p. 374ss.

79. Por eso muchos autores tienen un particular empeño en distinguir la teología narrativa que ha nacido de H. W. Frei y la que ha nacido de Ricoeur; la de éste —especialmente con su teoría del «mundo del texto»— está mucho más abierta a una concepción realista del conocimiento. Cfr. por ejemplo CL. GEFFRÈ, *Les enjeux actuels de l'herméneutique chrétienne*, en «Revue de l'Institut Catholique de Paris» 55 (1995), 131-148; E. T. OAKES, *Apologetics and the Pathos of Narrative Theology*, cit., p. 46.

80. En general, puede decirse que estas cuestiones son las que se presentan cuando se quiere fundar adecuadamente la metodología de las llamadas «ciencias del espíritu». Este es un tema que Ricoeur ha abordado, y resuelto, al menos en parte, en muchos de sus escritos. No lo ha hecho en el caso de la Teología, pero sí en

que tiene la noción de persona en la exposición del depósito de la Revelación, ni la de explicación en la metodología teológica.

Con todo, estas puntualizaciones no pueden hacer olvidar las virtudes de esta teología que se han ido señalando a lo largo del trabajo. En definitiva, la teología narrativa tendrá su lugar propio si se inserta en una Teología (sin apellidos) no entendida como una simple codificación de verdades sino como plasmación del misterio luminoso de Cristo<sup>81</sup>. Pero estas virtudes disminuyen de valor cuando la teología narrativa se tiene como incompatible con los otros modos de pensar a Cristo, y desaparecen si ella se arroga el derecho de ser la única capaz de hablar de Dios.

Vicente Balaguer  
Facultad de Teología  
Universidad de Navarra  
PAMPLONA

---

el de una ciencia vecina metodológicamente: la Historia. Cfr. P. RICOEUR, *Temps et récit I*, cit., p. 247-289.

81. «Reflexionar en Cristo, es decir, hacer teología, no es exclusivamente «organizar las verdades», reducirlas a un sistema o sacar siempre conclusiones novedosas a partir de las «premisas» reveladas; es también, y lo es muchos más, verificar el poder explicativo de las verdades de fe en el contexto de un mundo en continuo movimiento. Es buscar comprender este mundo, es decir, el hombre, su naturaleza, su destino, su historia en las situaciones más diversas, a la luz de estas mismas verdades. Es buscar ver todo en el misterio de Cristo. Porque el misterio de Cristo es un *misterio alumbrante* y considerándolo así se profundiza verdaderamente en él, sin quitarle su carácter misterioso». H. DE LUBAC, *La revelation divine*, Paris 1983, p. 100.

#### Copyright and Use:

**As an ATLAS user, you may print, download, or send articles for individual use according to fair use as defined by U.S. and international copyright law and as otherwise authorized under your respective ATLAS subscriber agreement.**

**No content may be copied or emailed to multiple sites or publicly posted without the copyright holder(s)' express written permission. Any use, decompiling, reproduction, or distribution of this journal in excess of fair use provisions may be a violation of copyright law.**

This journal is made available to you through the ATLAS collection with permission from the copyright holder(s). The copyright holder for an entire issue of a journal typically is the journal owner, who also may own the copyright in each article. However, for certain articles, the author of the article may maintain the copyright in the article. Please contact the copyright holder(s) to request permission to use an article or specific work for any use not covered by the fair use provisions of the copyright laws or covered by your respective ATLAS subscriber agreement. For information regarding the copyright holder(s), please refer to the copyright information in the journal, if available, or contact ATLA to request contact information for the copyright holder(s).

#### About ATLAS:

The ATLA Serials (ATLAS®) collection contains electronic versions of previously published religion and theology journals reproduced with permission. The ATLAS collection is owned and managed by the American Theological Library Association (ATLA) and received initial funding from Lilly Endowment Inc.

The design and final form of this electronic document is the property of the American Theological Library Association.