

La función educativa de los relatos (bíblicos)

André Wénin

Faculté de Théologie

Université Catholique de Louvain-la-Neuve (Bélgica)

Resumen: Los relatos bíblicos no pretenden tanto transmitir un mensaje cuanto reflejar la vida humana para expresar de qué forma Dios se halla en el corazón de la existencia. Por esa razón son susceptibles de educar a un cierto modo de vivir, como lo muestran las invitaciones repetidas a contar a los hijos las historias del pasado. Pero no lo hacen tocando primero la inteligencia, sino activando las emociones y la afectividad para estimular al lector juzgar, reflexionar, actuar. Es lo que ilustran dos relatos de la Biblia: el relato que Natán le hace a David para empujarle a juzgarse (2 Sam 12,1-6) y el relato del “buen Samaritano” que Jesús cuenta a un jurista para señalarle un camino de vida (Lc 10,25-37). Partiendo de estas historias, el presente trabajo reflexiona las condiciones para un buen uso de los relatos bíblicos hoy en una situación educativa.

Palabras clave: Buen Samaritano, David y Natán, Deuteronomio 6,20-24, Educación, Relatos bíblicos, Salmo 78.

Abstract: The aim of biblical narratives is not to deliver a message but to reflect human life in order to show how God acts in the heart of existence. So they may teach a certain way of life, as the invitations to tell to one's sons the stories of the past show. But they do not make it by touching at first the intelligence, but by activating the emotions and the affectivity so as to bring the reader to judge, think or act. This is what illustrate two biblical narratives: the one in which Nathan urges David to judge himself (2 Sam 12,1-6) and the narrative of the good Samaritan that Jesus tells to a Levite to indicate him a way of life (Lc 10,25-37). Starting with these two stories, this paper reflects about the conditions for a good use of the biblical narratives in an educational situation.

Keywords: Biblical narratives, David and Nathan, Deuteronomy 6:20-24, Education, Good Samaritan, Psalm 78.

INTRODUCCIÓN¹

La Biblia es un libro en el que encontramos historias. Muchas historias. Historias de todo tipo. Relatos míticos que narran la creación del mundo o los orígenes de Israel; largos relatos de tipo o apariencia histórica, cuyos protagonistas son los reyes o profetas; historias de ficción con personajes singulares como Jonás, Esther, Ruth o Tobías; pero también, en el interior de estos conjuntos, encontramos novelas, fábulas, parábolas. El Nuevo Testamento presenta, sin duda, menos variedad, pero contiene cuatro largos relatos de la vida de Jesús y otro sobre el nacimiento de las primeras comunidades cristianas. Dentro de estos libros encontramos también distintos géneros de narración, desde las pequeñas escenas de milagros, encuentros y controversias, hasta los grandes relatos de la pasión y resurrección de Jesús.

Por tanto, junto a los textos legislativos, los oráculos proféticos, las oraciones y otros poemas, libros de sabiduría y también las cartas, la Biblia ofrece numerosos relatos. Aunque los grandes textos religiosos de la Antigüedad conocen el género narrativo, la Biblia se distingue de ellos por el tipo de relato que propone. Mientras que las religiones egipcia, mesopotámica y griega se apoyan en grandes obras poéticas que despliegan relatos míticos, legendarios o épicos, los autores de Israel, junto a algunos relatos de este tipo, inventaron un género nuevo que Herbert Schneidau denomina “prosa de ficción historicada”, que constituye “el carácter innovador de la literatura bíblica”². Según Robert Alter, la principal particularidad de esta prosa es la siguiente: los grandes poemas religiosos antiguos son resultado del universo estático de la mitología, así como de los códigos, bastante rígidos, de la poesía antigua. Al ser mucho más flexible, la prosa bíblica, se dota de medios para reflejar “la complejidad inherente a la condición humana en la historia”, asumiendo la indeterminación y ambigüedad características de la libertad humana³. Con este fin, recurre a medios propios de la ficción. Así, puede hacer de Dios un personaje narrativo por derecho propio, otorgarle proyectos y contar su realización en la historia de un pueblo, dando cuenta siempre de la tensión viva entre su diseño

¹ Gracias a Jean-Pierre Sonnet, Elena Di Pede, Françoise Mirguet, Béatrice Oiry y Marguerite Roman por haber releído este texto y haber sugerido numerosas mejoras.

² R. Alter, *The Art of Biblical Narrative*, New York 2011, 2 ed. revised and updated, 27.

³ R. Alter, *The Art of Biblical Narrative*, 27-28.

y la naturaleza desordenada de la aventura humana, entre la promesa de Dios y el fracaso de su realización, entre la voluntad divina y la libertad humana, que tan a menudo se le resiste⁴.

Este es el relato que proporciona una trama al conjunto de la Biblia, formando un “telón de fondo” en el que destacan y adquieren sentido los textos legislativos, proféticos, poéticos, sapienciales o epistolares. Muy a menudo, en efecto, en los dos Testamentos, esos otros textos se refieren a los relatos, apoyándose en episodios, personajes u otros elementos. Esta es una constatación cuyas consecuencias hay que medir bien. Lo que la Biblia pone de relieve no es un discurso teológico, un catecismo, preceptos morales u oraciones, es decir, lo que podríamos esperar espontáneamente de un libro religioso. Lo que propone, ante todo, no son ideas o verdades sobre Dios, ni siquiera consejos de vida. Son relatos forjados a partir de la experiencia que el Israel antiguo ha creído tener de su Dios, relatos que cuentan cómo éste se mezcla en la vida de mujeres y hombres concretos, de personas y grupos singulares, al ritmo de su historia.

En definitiva, lo que la Biblia plantea, a través de sus relatos, es la vida, y lo hace mediante historias que reflejan la complejidad de esa vida, y por eso, no pueden reducirse a un mensaje fácilmente descifrable. Porque, al igual de la vida, un relato puede leerse y entenderse de muchos modos. El hecho de que la forma principal y original de la Biblia sea el relato tiene una consecuencia capital: lo que en ella se narra de Dios, de los seres humanos y sus relaciones no se presenta como una verdad única, definitiva, que podría fácilmente aclararse separándola de su forma narrativa. Es una verdad fluida, a veces incluso cambiante, dispuesta a entregarse al lector que acepte entrar en el juego del relato. Esta verdad tomará forma en el destinatario al hilo de su diálogo con el texto, y por consiguiente, de la aceptación de un riesgo: el riesgo de la interpretación. A través de él, el que oye o lee participa en el surgimiento de un sentido que es siempre, inseparablemente, el del texto y el suyo propio⁵.

⁴ R. Alter, *The Art of Biblical Narrative*, 37.

⁵ Bibliografía principal: C. Duquoc (ed.), “Foi et histoire. La fiction nécessaire”, *Lumière & Vie* 49 (2000) 248; U. Eco, *Lector in fabula. La cooperazione interpretativa nei testi narrativi*, Milano 2000; M. Grilli, “Evento comunicativo e interpretazione di un testo biblico”, *Gregorianum* 83 (2002) 655-678; Id., “Parola di Dio e linguaggio umano. Verso una pragmatica della comunicazione nei testi biblici”, *Gregorianum* 94 (2013) 252-547; V. Jouve, *Poétique des valeurs*, Paris 2001; E. Parmentier, “Le récit comme théologie. Statut, sens et portée du récit biblique”, *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses* 81 (1983) 29-44; P. Ricoeur, “L'identité narrative”, en Bühler P., Habermacher J.-F. (eds.), *La narration. Quand le récit devient communication*,

1. RELATAR, APRENDER A CONOCER A DIOS, A CONFIARSE A ÉL Y A ACTUAR PARA VIVIR

En los evangelios vemos a Jesús explicar algunas parábolas a sus discípulos. Pero, en general, en la Biblia, el lector se sitúa frente a los relatos sin que, por otra parte, su sentido sea descifrado por nadie⁶. Al contrario, varias veces en el Antiguo Testamento se pide a los padres que cuenten historias a sus hijos para sugerirles el sentido de ciertos acontecimientos, ritos o leyes. De este modo, Dios trata de darse a conocer a las generaciones que no saben lo que hizo por Israel. El relato bíblico deja constancia por primera vez de esta preocupación divina en el relato conocido como las “plagas de Egipto”, al principio del capítulo 10 del libro del Éxodo. Dios envía a Moisés al faraón que lleva tiempo resistiéndose a su petición de dejar salir a los israelitas. Explica esta resistencia diciendo: “Yo le he puesto terco a él y a su corte, para realizar en medio de ellos mis signos, para que puedas contar a tus hijos y nietos cómo traté a los egipcios, y los signos que ejecuté en medio de ellos; así sabréis que yo soy el Señor” (Ex 10,1-2).

Luego, Dios prevé que los ritos que prescribe –el sacrificio del cordero pascual (12,26-27), los panes ázimos (13,5-8), la ofrenda de los primogénitos (13,14-15)– suscitarán entre los niños preguntas sobre su significado. “Y cuando mañana tu hijo te pregunte: ‘¿Qué significa esto?’, le responderás: ‘Con mano fuerte nos sacó el Señor de Egipto, de la esclavitud’” (13,14). Hará lo mismo más adelante: cuando Israel entre en la tierra prometida cruzando el Jordán de manera milagrosa, Dios pedirá que se levanten estelas como memorial del acontecimiento. Al verlas, los niños querrán saber lo que significan, y sus padres les responderán contándoles lo que Dios hizo por su pueblo en el paso del Jordán, igual como en la travesía del Mar Rojo después de la salida de Egipto (Jos 4,6-7.21-23).

En el Deuteronomio, la transmisión de las leyes es lo que suscita las preguntas de los niños. Aquí, la cuestión está mucho más articulada (Dt 6,20-24⁷).

Neuchâtel 1988; J. L. Ska, “Come leggere l’Antico Testamento”, en H. Simian-Yofre (ed.), *Metodologia dell’Antico Testamento*, Bologna 1994, 23-38; J.-P. Sonnet, *L’alleanza della lettura. Questioni di poetica narrativa nella Bibbia ebraica*, Cinisello Balsamo - Roma 2011.

⁶ Cuando el sentido es descifrado, rara vez lo es de forma unívoca, lo que abre la posibilidad de interpretaciones variadas.

⁷ Sobre la orden de transmitir la ley a las generaciones siguientes, véase también Dt 6,7 y 11,9. Véase J. P. Sonnet, “*Lorsque ton fils te demandera...*” *De génération en génération l’histoire biblique à raconter*, Bruselas 2014, 32-61.

Cuando el día de mañana te pregunte tu hijo:

“¿Qué son esas normas, esos mandatos y decretos que os mandó el Señor, vuestro Dios?”, le responderás a tu hijo: “Éramos esclavos del Faraón en Egipto y el Señor nos sacó de Egipto con mano fuerte; el Señor hizo signos y prodigios grandes y funestos contra Egipto, el Faraón y toda su corte, ante nuestros ojos. A nosotros nos sacó de allí para traernos y darnos la tierra que había prometido a nuestros padres. Y nos mandó cumplir todos estos mandatos, respetando al Señor, nuestro Dios, para nuestro bien perpetuo, para que sigamos viviendo como hoy”.

Comprender el espíritu de las leyes y su finalidad es, en primer lugar y ante todo, conocer al que las ha dado. Y conocerlo es saber lo que ha hecho por aquellos a quienes la ley está destinada: mostrar su fidelidad a promesas antiguas, sin duda olvidadas por la mayoría, y manifestar su potencia poniéndola al servicio de la libertad de los israelitas esclavos de un tirano, conduciéndolos después hacia un país donde podrán vivir libres y en paz. Asimismo, les revela su benevolencia dándoles leyes que serán para ellos un camino de felicidad y vida, que les enseñan una forma de ser en la que florecerán la libertad y la vida recibidas de él.

Así pues, la Biblia misma atribuye virtudes educativas al hecho de narrar historias del pasado y transmitir las. El Salmo 78 es el que expresa mejor el interés pedagógico de la narración bíblica y su transmisión a lo largo de las generaciones. El inicio del poema es particularmente claro en este sentido (v. 1-8).

- 1 Escucha, pueblo mío, mi enseñanza; prestad oído a las palabras de mi boca:
- 2 que voy a abrir la boca pronunciando sentencias dejando brotar viejas adivinanzas.
- 3 Lo que oímos y aprendimos, nuestros padres nos contaron;
- 4 no lo ocultaremos a sus hijos, lo contaremos a la generación venidera: las glorias del Señor, su poder, las maravillas que realizó.
- 5 Él hizo un pacto con Jacob dando una ley a Israel; él mandó a nuestros padres que lo enseñaran a sus hijos,
- 6 para que lo supiera la generación venidera, los hijos que nacerán después, y se lo cuenten a sus hijos
- 7 para que pongan en Dios su confianza y no olviden las acciones de Dios, sino que guarden sus mandamientos.
- 8 Entonces, no imitaran a sus padres, generación rebelde y pertinaz, generación de corazón inconstante, de espíritu infiel a Dios.

Notemos, en primer lugar, la insistencia del salmista en la importancia de la transmisión ininterrumpida de un relato de generación en generación. Lo que ha sido escuchado de la boca de los padres debe ser, a su vez, relatado a los hijos quienes, posteriormente, lo narrarán de nuevo a sus descendientes (v.3-4 y 5b-6). El contenido de este relato se esboza rápidamente: trata en primer lugar de Dios, de su potencia y acciones admirables en las que desplegó su poder en favor de la vida de su pueblo; después, trata del pacto por el cual se alió con Israel y de las leyes que le entregó para que viviera (v.5). Pero también narra la respuesta contradictoria del pueblo ante esos bienes: la fe, el recuerdo de la actuación divina, el respeto de la ley (v.7); y, por otra parte, la falta de confianza, la indocilidad, las rebeliones (v.8). De este modo, aparece la finalidad de este doble relato que ocupará el resto de este larguísimo poema: al ver, por un lado, cómo Dios despliega su benevolencia en favor de su pueblo y, al escuchar, por otro lado, las desgracias a las que conduce la infidelidad a la alianza, los que oigan el relato aprenderán a apartarse de los errores de sus predecesores, y a vivir según la ley que conduce a la vida.

De este modo, el relato aparece claramente como un medio para educar en una forma de ser y de vivir, activando incesantemente el recuerdo, a fin de construirse una identidad singular o colectiva, subrayar las continuidades o rupturas, y evitar asimismo que el olvido de la historia desemboque en la repetición de errores funestos, e incluso fatales. Al reavivar estas historias, cada generación tomará conciencia de que puede ocupar su lugar en la larga historia de un pueblo que ha caminado con estos relatos y con el Dios del que hablan. Esto revela ya lo importante que es que estas historias sean “sembradas en la memoria de los niños”⁸.

2. EL PODER DE LOS RELATOS

Lo que acabo de decir a propósito del Salmo 78 podría llevar a pensar que un relato es educativo porque se dirige a la inteligencia que revela el sentido de lo narrado, y a la voluntad que conduce a actuar en consecuencia. En realidad, un relato juega también, y quizás sobre todo, con la afectividad del destinatario. Para volver un momento al Salmo 78, el relato de las obras de

⁸ La expresión es de J. P. Sonnet (comunicación personal).

Dios puede provocar un sentimiento de admiración que conducirá a unirse a él y a confiar en él; por el contrario, el horror que puede despertar el relato de la desgracia del pueblo infiel llevará a guardarse de lo que provoca el desastre. Este poder especial de las narraciones es lo que quisiera explorar ahora, con el fin de mostrar que lo esencial de una narración no es transmitir un mensaje que habrá que descifrar, sino poner en movimiento al destinatario de la misma.

En efecto, el objetivo de un buen relato es provocar una reacción. Desde luego, apela a la inteligencia y a la imaginación necesarias para que uno se represente lo que se narra. Pero no es ése el fin del relato. Las reacciones que trata de suscitar tienen que ver, en primer lugar, con la emotividad y la afectividad, y el arte del narrador reside en saber jugar con esos registros. Así, por ejemplo, una historia cómica está destinada a provocar la risa, igual que un cuento de terror quiere crear espanto. Además, los resortes principales del relato juegan también con las emociones: el suspense suscita alternativamente miedo y esperanza – miedo de ver al héroe fracasar y esperanza de que triunfe –, del mismo modo que la sorpresa provoca asombro cuando sucede algo inesperado. De estas emociones brotan enseguida otras reacciones: comprensión, juicios positivos o negativos, reflexión, deseo de imitación, etc. Esto es lo que quisiera mostrar con la ayuda de dos ejemplos sacados de la Biblia, las cuales ponen en escena a un personaje que cuenta una historia.

a) *El relato del profeta Natán (2 Samuel 12,1-6)*

El primer ejemplo está tomado de las aventuras de David en el segundo libro de Samuel. Una vez asentado como rey en Jerusalén, David comete adulterio con Betsabé, la mujer de un soldado, Urías, que ha partido para la guerra. La mujer queda encinta. Entonces, el rey hace volver al marido e intenta empujarlo a que baje a su casa para que duerma con su mujer, con el fin de que la gente piense que él es el padre del niño. Ante su negación reiterada, David se pone de acuerdo con el general Joab para que el marido recalcitrante muera durante una batalla. Muerto Urías, David toma por esposa a la viuda, la cual da a luz un hijo. Para el rey, las apariencias se han salvado y todo le ha salido bien. Pero Dios no es de esa opinión (11,27). Le envía pues un profeta, Natán. Éste, llegado ante el rey, se pone a contarle una historia (12,1-4).

^{1b} Había dos hombres en un pueblo: uno rico y otro pobre. ² El rico tenía muchos rebaños de ovejas y bueyes; ³ pero el pobre no tenía nada, sino una cordera, una sola, pequeña, que había comprado; la iba criando, y ella crecía con él y con sus hijos, comiendo de su pan, bebiendo de su vaso, durmiendo en su regazo: era como una hija. ⁴ Llegó una visita a casa del rico, pero él, teniendo compasión de sus ovejas y de sus bueyes a la hora de invitar a su huésped, cogió la cordera del pobre y convidó a su huésped”.

⁵ David se puso furioso contra aquel hombre, y dijo a Natán: “¡Vive Dios, es reo de muerte el hombre que ha hecho eso! ⁶ Y debe pagar cuatro veces el valor de la oveja, porque no tenía compasión.” ⁷ Y Natán le dijo: “¡Tú eres ese hombre!”

Al oír las últimas palabras del relato de Natán, David monta en cólera. Su furor es tal que condena a muerte a un hombre que, en realidad, ha cometido un simple robo – un delito que no está castigado con la muerte, sino penado con el pago del cuádruplo del valor del objeto robado (Ex 21,37), como precisa el rey enseguida. El relato –que David oye como si Natán le expusiera un caso real– provoca pues en él una fuerte reacción emocional, tan espontánea como sincera. Esto no es casual. Es el fruto de la hábil estrategia narrativa del profeta. Cuenta su historia de modo que David encuentra tan odioso el acto del rico que no puede hacer más que montar en cólera y condenar a ese hombre de manera ejemplar. Veamos cómo hace Natán⁹.

Comienza el relato con una descripción muy sobria de los dos hombres, el rico y el pobre. Como viven en la misma ciudad, el contraste entre ellos es llamativo. Para el rico, ganado mayor y menor en abundancia, para el pobre, nada, salvo una única oveja. En apariencia, la descripción es neutra, objetiva. No obstante, la elección de lo que se cuenta y el orden de la presentación no son neutrales. Para describir a los dos hombres, Natán se limita a sus posesiones en ganado; y al empezar subrayando la sobreabundancia del rico (ganado en gran número), se prepara para impresionar a David con la extrema pobreza del que “no tiene nada”.

⁹ Me apoyo aquí en J. P. Fokkelman, *Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel*, Vol. I, Assen 1981, 72-75, y retomo ideas presentadas en otros lugares: A. Wénin, “David et l’histoire de Natan (2Samuel 12,1-7), ou le lecteur et la fiction prophétique du récit biblique”, en D. Marguerat (ed.), *La Bible en récits*, Genève 2003, 153-164, también en D. Marguerat – A. Wénin, *Saveurs du récit biblique*, Paris – Genève 2012, 319-337, y A. Wénin, “Le récit et le lecteur”, *Gregorianum* 94 (2013) 504-507.

Prolonga seguidamente su descripción, siempre objetiva en apariencia. Pero reserva toda su atención para el pobre y su oveja –su “única, pequeña”. Al especificar que ha tenido que comprarla, al revés que el rico, cuya inmensa fortuna parece crecer sola, Natán sugiere el vínculo particular que une al hombre con el animal, ya que para adquirirla ha tenido que sacar dinero de los pocos bienes que poseía. Luego, el relato se detiene en la descripción de una escena conmovedora, al final de la cual, la ovejita viene a ser considerada como un miembro de la familia, cuya intimidad comparte. Acumulando detalles muy concretos (comer, beber, dormir), Natán carga su descripción de una fuerte afectividad, como si quisiera conmover a David, al sugerir cómo ese pobre compensa su extremo despojamiento con el apego a su oveja. Esta adquiere un precio que ya no se corresponde con su valor comercial real, porque es “para él como una hija”. Frente a esta descripción conmovedora, el oyente no puede más que sentir empatía, incluso ternura, por ese hombre y su ovejita.

Con todo ello, Natán prepara sin duda la continuación, aunque David no lo sepa. Su larga entrada en materia está calibrada para suscitar una espera. Cuanto más se alarga la evocación del pobre, más se enternece David ante el cuadro del que es testigo, y más se pregunta qué le va a ocurrir al pobre y a su ovejita. Entonces, en una sola frase, Natán relata el gesto del rico que se apodera de la única ovejita para servirla a un invitado. El contraste entre el cuadro conmovedor descrito por Natán y la brutalidad de la acción del rico la vuelve odiosa, puesto que rompe el lazo de afecto entre el pobre y “su hija”. El rico actúa sin ningún respeto por este hombre y por lo que la oveja representa para él. Al narrar los gestos del rico en tono neutro y frío, Natán transmite la sensación de que éste actúa sin sentimiento, perfectamente insensible al sufrimiento que impone a alguien que se ve privado brutalmente de su único bien. Al no formular ninguna crítica contra este acto inhumano, deja espacio al juicio de David. Por este hueco caerá el rey al denunciar con vehemencia esa injusticia escandalosa, hasta el punto de condenar a muerte al “hombre que ha hecho esto”.

En realidad, no es del todo exacto que Natán no juzgue al rico. Lo hace, pero de modo sutil, casi imperceptible, con objeto de picar a David en lo más vivo. Con un solo verbo escogido, desvela lo que empuja al rico a apoderarse de la oveja del pobre: “tener compasión” de su propio ganado, de sus rebaños inmensos, de los que no quiere sustraer ni un solo animal cuando quiere

mostrarse solícito con el visitante, sirviéndole una buena comida. Así, además de relatar la acción del rico, Natán sugiere que la avaricia y el egoísmo es lo que le empujan a actuar con brutalidad e hipocresía. El hecho de esta provocación se evidencia claramente en el relato posterior. El rey retoma justamente este verbo “tener compasión”, para calificar la actitud del rico rectificando las palabras de Natán: si, según el profeta, el rico “tenía compasión” de su ganado, desde el punto de vista de David, “no tenía compasión” del pobre, frente al cual se ha mostrado inmisericorde. Al revelar subrepticamente la razón oculta del robo de la oveja, el profeta acentúa su carácter inhumano, empujando así al rey a pronunciar una sentencia ejemplar.

Este ejemplo es ilustrativo: por su forma de relatar la historia de los dos hombres, Natán manipula hábilmente a David para provocar en él una reacción más afectiva que razonada. De esta manera, no le deja tiempo para una reflexión que podría llevarlo a comprender que se ha comportado como el rico de la historia en el asunto de Betsabé y Urías, y así dulcificar su juicio. Por el contrario, Natán suscita en David una reacción fuerte, espontánea, de forma que no se da cuenta de que es a sí mismo a quien juzga así, con una severidad totalmente apropiada.

b) *La historia del “buen samaritano” (Lucas 10,25-37)*

Mi segundo ejemplo viene del Nuevo Testamento. Tomado del evangelio de Lucas, el texto es más que célebre: es la parábola denominada « del buen samaritano ». Hay que leer este relato en su contexto para apreciar el papel que juega en la conversación entre un maestro de la ley y Jesús (Lc 10,25-37).

²⁵ En esto se levantó un jurista y le preguntó (a Jesús) para ponerlo a prueba: “Maestro, ¿qué tengo que hacer para heredar la vida eterna?” ²⁶ Él le dijo: “¿Qué está escrito en la Ley? Cómo lees?” ²⁷ El jurista contestó: “Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma, con todas tus fuerzas y con toda tu mente; y a tu prójimo como a ti mismo”. ²⁸ Jesús le dijo: “Bien contestado. Haz eso y tendrás la vida”. ²⁹ Pero el otro, queriendo justificarse, dijo a Jesús: “Y ¿quién es mi prójimo?”

³⁰ Jesús le contestó: “Un hombre bajaba de Jerusalén a Jericó y lo asaltaron unos bandidos; le desnudaron, lo molieron a palos y se marcharon dejándolo medio muerto. ³¹ Coincidió que bajaba un sacerdote por aquel camino, y al verlo dio un

rodeo y pasó de largo. ³² Lo mismo llegó un levita a aquel sitio, y al verlo dio un rodeo y pasó de largo. ³³ Y un Samaritano que viajaba llegó junto a él, y al verlo sintió compasión de él. ³⁴ Se acercó a él, y le vendó las heridas echándole aceite y vino. Luego lo montó en su propia cabalgadura, lo llevó a una posada y cuidó de él. ³⁵ Al día siguiente, sacó dos denarios, se los dio al posadero y le dijo: ‘Cuida de él; lo que gastes de más, te lo pagaré a la vuelta’.

³⁶ ¿Qué te parece? ¿Cuál de estos tres se hizo prójimo del que cayó en manos de los bandidos?” ³⁷ Él contestó: “El que practicó la misericordia con él”. Jesús le dijo: “Pues anda, haz tú lo mismo”.

El principio del diálogo permite a Lucas describir al hombre que aborda a Jesús. Es un especialista en la ley de Moisés. Mediante una pregunta, pretende poner a prueba a Jesús: a sus ojos, ¿qué es lo que conduce a la vida en plenitud? Para un conocedor de la Torá en general y del Deuteronomio en particular, la respuesta no ofrece dudas: es la Ley (Dt 30,15-20). Al interrogar al legista sobre esta Ley, Jesús lo remite a lo que él cree. Sin dudarlo, enuncia dos preceptos que, para él, constituyen el corazón de la Ley: el amor a Dios y el amor al prójimo. En este punto, parece darse cuenta de que Jesús, al devolverle la pregunta, ha evitado su trampa, y que, probablemente, la ha descubierto. Ahora bien, es un legista. No sólo le importa parecer “justo” a los ojos de los demás (v. 29), sino que para él, las cosas deben estar claras: para aplicar el segundo aspecto de la ley es preciso saber exactamente a quién afecta. De ahí su segunda pregunta: “Y ¿quién es mi prójimo?”. Retomando la palabra, Jesús se lanza a narrar una historia, sin precisar si es real o ficticia.

“Un hombre bajaba de Jerusalén a Jericó...”. Si venía de Jerusalén, probablemente se trata de un judío. Muy brevemente, como para hacer sentir la rapidez de la acción, Jesús describe lo que los bandidos le hacen a ese hombre: no sólo lo despojan totalmente, sino que lo muelen a golpes y lo abandonan a su triste suerte. Notemos que Jesús se limita a una descripción neutra, objetiva, sin detalle concreto, sin pathos. No habla en absoluto, por ejemplo, de los sentimientos de la víctima, de su angustia. Sólo cuenta el estado en el que lo puede ver la gente que pasa por allí. Son tres: un sacerdote, un levita y un samaritano.

³¹ Y un sacerdote	bajaba por ese camino	y al verlo,	lo evitó	siguió adelante.
³² E igualmente, también un levita	al acercarse al lugar	y al ver,	lo evitó	y siguió adelante.
³³ Y un samaritano de camino	llegó cerca de él	y al ver,	sintió compasión de él	³⁴ y se acercó...

Las dos primeras frases son muy parecidas, como subraya la expresión igualmente (ὁμοίως) y sus finales idénticos. Los dos hombres que Jesús pone en escena tienen en común que son funcionarios del culto. Su servicio en el templo de Jerusalén consiste en honrar la primera parte del precepto citado por el legista en el versículo 27, “amar a Dios”. Observemos de nuevo que Jesús no juzga al sacerdote ni al levita, y que no dice nada de lo que motiva su conducta. Se queda en el plano de la constatación objetiva. Su meta es preparar el contraste con la continuación. Pero el inicio de la tercera frase es paralelo a los dos anteriores: como las otras dos veces, un hombre llega allí donde yace el hombre despojado y medio muerto. Pero aquí acaba el parecido. La reacción del samaritano es totalmente diferente: en lugar de pasar de largo para evitar al herido, se acerca a él¹⁰. Antes de mencionar este movimiento del samaritano, Jesús desvela su motivo indicando la emoción que se apodera del samaritano a la vista del hombre: se conmueve, se llena de compasión.

En realidad, por su modo de narrar, Jesús trata de provocar sorpresa en el legista. Para él, como para los otros judíos, en efecto, el samaritano es el enemigo por excelencia. Sobre este punto, el final del libro del Eclesiástico (Ben Sira) es explícito: “Dos naciones aborrezco y la tercera no es pueblo: los habitantes de Seir y Filistea y el pueblo necio que habita en Siquén”, los samaritanos, los más odiados de todos (50,25-26)¹¹. Por tanto, cuando oye nombrar al samaritano en una frase paralela a las dos líneas an-

¹⁰ En lugar del verbo ἀντιπαρέρχομαι (ἀντιπαρήλθεν), Jesús recurre al verbo προσέρχομαι (προσελθὼν) que describe el movimiento opuesto. A partir del final, se entiende por qué Jesús no retoma el adverbio ὁμοίως y dice que el samaritano “llega cerca de (κατά) él”, el hombre herido, y no “cerca del (κατά) lugar” como dice para el levita.

¹¹ Incluso los discípulos de Jesús, según Lucas, albergan este odio a los samaritanos. En 9,52-54, cuando Jesús no es acogido en un pueblo de Samaria, sus discípulos proponen hacer bajar fuego del cielo para destruirlos.

teriores, el legista no espera en absoluto que este tercer personaje tenga una reacción diferente de los dos primeros. ¡Esperará incluso lo peor! Pero es lo contrario lo que Jesús narra, deteniéndose largamente en los gestos por los que se manifiesta concretamente la compasión del samaritano ante el herido (v.34). Empieza por lo más urgente, curar sus heridas y vendarlas, antes de llevarlo a un lugar más adecuado para el reposo. Y Jesús precisa que lo coloca literalmente en su lugar, “en su propia montura”, para conducirlo a la posada donde sigue cuidando de él hasta el día siguiente.

Llegados a este punto, podemos pensar que el samaritano ha hecho todo lo que podía. En realidad, su actuación no ha terminado: en efecto, deja al herido en manos del posadero, adelantando el pago de la estancia de convalecencia. Y es que el hombre ha sido despojado de todo y no tiene con qué pagar. Al parecer, su benefactor ha percibido el problema y no quiere asumir el riesgo de que el herido sea expulsado en cuanto el se vaya. Pero en lugar de relatar el resto por sí mismo, Jesús cede la palabra al samaritano. Deja así la última palabra al que, tras haberse ocupado en todo del herido, lo confía a los cuidados del posadero. Y sus palabras muestran hasta dónde llega su preocupación, puesto que se compromete a pagar el eventual sobrecoste que la estancia del hombre pueda ocasionar. Decididamente, la generosidad de este samaritano no tiene límites.

Al final de este relato, la sorpresa del legista debe haber llegado al colmo, ante a este samaritano inesperado que desmiente hasta ese punto sus propios prejuicios, a través de una reacción tan distinta a la del sacerdote y del levita. Su perplejidad se refleja en la respuesta que da: evita pronunciar la palabra “samaritano”, y sustituye el verbo “sentir compasión” por uno más neutro “practicar la misericordia”¹²: a sus ojos, parece increíble que un ser odiado sea capaz de sentimientos tan hermosos y de un comportamiento tan noble. En ese momento, no contento con haber evitado responder a la pregunta del legista relativa al prójimo, Jesús la retoma y la reorienta para plantearla a su vez. Porque no pregunta al legista: “¿Quién es el prójimo del samaritano?”, es decir, ¿quiénes son las personas que debemos amar? Solicita más bien su opinión: “¿Cuál de estos tres se hizo prójimo del hombre agredido?” Con esta pregunta, empuja al legista a cambiar su

¹² El verbo *πλαγγίζομαι* es sustituido por *ἐλέω*.

punto de vista. Lo invita a considerar el deber de amar, no a partir del objeto (el prójimo del que habla la Ley), sino a partir del sujeto, es decir aquél que debe amar a todos los que necesitan un prójimo. Le invita a percibir de otro modo lo que motivaría una actitud semejante: no una ley que precise quién es el prójimo, sino una disposición del corazón que lo haga capaz de una emoción conducente a preocuparse del otro necesitado¹³.

En conclusión ¿por qué responde Jesús al legista mediante un relato? Como ya he dicho, éste desea saber quién es el prójimo que debe amar para cumplir la ley. Jesús no quiere entrar en esa lógica y lo invita a un cambio de perspectiva. Para ello, le cuenta una historia que no responde exactamente a la pregunta planteada, sino que la reorienta. Lo que Jesús quiere hacer entender al legista es que lo importante no es saber quién es el prójimo, sino amar con las obras a quien espera a un prójimo que se preocupe por él. De paso, al poner en escena a un samaritano, Jesús expresa que a sus ojos, incluso un enemigo declarado puede convertirse en prójimo, y que la Ley invita pues a salir del particularismo que tienta a los judíos. En resumen, Jesús recurre a un relato desconcertante para sorprender al legista, para desarmarlo, a fin de llevarlo a ver las cosas de otro modo, superar su mentalidad legalista y penetrar en el espíritu de la Ley. Sólo después de esto propondrá al samaritano como modelo: “anda, haz tú lo mismo”.

3. ¿CONTAR LA BIBLIA HOY?¹⁴

En los dos ejemplos que acabo de desarrollar, Natán y Jesús despliegan frente a su interlocutor una verdadera pedagogía a través de un relato. Calibran su narración en función de la relación que tienen con el interlocutor, de la situación de éste y del objetivo al que aspiran: Natán conduce al rey adúltero y asesino a tomar conciencia del crimen que ha cometido y a juzgarlo con lucidez; Jesús despista al maestro de la ley para llevarlo

¹³ F. Mirguet me ha sugerido más de una frase de este párrafo.

¹⁴ Véase E. Biemmi – A. Fossion (eds.), *La catéchèse narrative*, Bruselas 2011; P. Bühler P. – C. Karakash (eds.), *Quand interpréter c'est changer. Pragmatique et lectures de la Parole*, Genève 1995; P. Bühler, “La mise en intrigue de l'interprète. Enjeux herméneutiques de la narrativité”, en D. Marguerat (ed.), *La Bible en récits*, Genève 2003, 94-111.

a cambiar su forma de ver, y a comprender por fin el espíritu de una Ley que cree conocer. Estos dos narradores, como hemos observado, no juegan en primer lugar con la inteligencia de su interlocutor; no tratan de transmitirle un mensaje encriptado en forma de historia. Se esfuerzan más bien en jugar con su afectividad, en provocar emociones: Natán provoca una cólera justa en David, mientras que Jesús sorprende al legista, lo despista. Así es como educan a su interlocutor: el profeta, abriendo los ojos del rey a una realidad que no quiere ver y despertando así su sentido moral adormecido; Jesús, provocando un cambio de perspectiva en el legista y despertándolo a una interpretación inesperada de la Ley que conduce a la vida.

Cuando, en el evangelio de Mateo, Jesús explica por qué habla a las multitudes en parábolas, dice particularmente esto: “Por esa razón les hablo en parábolas, porque miran sin ver y escuchan sin oír ni entender” (Mt 13,13). El objetivo del relato es justamente mostrar lo que no se ve espontáneamente, hacer entender lo que no es comprendido (o lo que no se quiere comprender). Por ello, un buen narrador juega con los sentimientos y emociones, para superar con astucia la inteligencia racional que alimenta la ilusión de tener una visión clara de las cosas, de comprenderlas. Asimismo, en un relato, la verdad avanza enmascarada. Y esto porque esta verdad no es la de un mensaje general que se hubiera disfrazado, sino una verdad singular que quiere salir a la luz. El relato, en efecto, abre un mundo al que lo oye; invita a ver la realidad de otro modo, explora posibilidades hasta ese momento desconocidas, sugiere que la vida puede pasar por atajos. En esto, creo yo, reside la carga educativa particular del relato –sobre todo bíblico–: puede remitir al oyente a sí mismo, educarlo a otra mirada, despertarlo a su singularidad, darle el gusto de ciertos valores, o incluso iniciarlo en un camino espiritual.

Dicho esto, hoy, el uso pedagógico de relatos bíblicos plantea algunas preguntas delicadas. Para resumir, percibo dos ámbitos de preguntas que sólo puedo esbozar aquí. El primero afecta a los relatos bíblicos mismos, el segundo, a su aplicación con un fin educativo.

En la Biblia, en particular en el Antiguo Testamento, los relatos a menudo no son fáciles de abordar por razón de su contenido, aparentemente poco edificante, o incluso, claramente chocante. La tentación sería entonces escoger sólo textos ejemplares, de mensaje claro y positivo. Así, de la historia de Jacob, por ejemplo, escogeríamos el episodio de la escalera, o la lucha

nocturna con el ángel, dejando en la sombra las páginas más escabrosas, como la que precede al famoso “sueño de Jacob” (en Gn 28,11-22). Este episodio narra cómo, empujado por su madre Rebeca, que lo prefiere a su hermano, Jacob engaña a Isaac, su anciano padre ciego, y roba la bendición destinada a Esaú, el hermano mayor preferido del padre. Se podría objetar: “¡No vamos a contar eso a los niños! ¿Qué ejemplo les daríamos?” Así olvidaríamos que los relatos bíblicos no tienen como primera finalidad dar bellos ejemplos, sino producir emociones que provoquen la reflexión. Los relatos bíblicos no son nada moralizantes y sus narradores no juzgan casi nunca a los personajes, dejando al lector la tarea de apreciar él mismo sus acciones y conductas. Además, no se afirma en ningún sitio que su pretensión sea exponer modelos a imitar. Por el contrario, narran hechos y gestos de personajes singulares que, a menudo, no tienen nada de ejemplar.

Es el caso, por ejemplo, del personaje de Jacob. Al oír cómo Jacob roba la bendición de Isaac a costa de su hermano Esaú, los niños no tendrán dificultad en reconocerse en uno de los dos hermanos, en señalar con el dedo el favoritismo de los padres por uno u otro; entenderán la envidia, los celos o el odio que ese favoritismo puede engendrar en ellos, porque esta historia es también la suya. Y al oír como acaba el asunto, verán qué desgracias pueden provocar esos modos de actuar –la desesperación de Esaú y la impotencia del padre Isaac–, y qué otros dramas engendra esa desgracia: la voluntad de Esaú de matar al hermano que lo ha suplantado. A partir de ahí, se podrá reflexionar con ellos sobre las formas de experimentar la envidia, los celos u el odio, sobre los valores que están en juego, sobre las condiciones de una verdadera fraternidad. Y si se plantea la cuestión de saber en qué afecta esto a Dios, bastará con leer la continuación: al ver que, cuando Jacob huye lejos del furor de su hermano, Dios lo alcanza en sueños y le promete su ayuda, quizás se entenderá que el Dios de la Biblia no espera a que uno sea perfecto para caminar con él y proponerle inventar su futuro juntos.

Incluso los relatos de hechos violentos –bien sabe Dios que los hay en la Biblia– pueden poseer virtudes educativas. El relato de la pasión de Jesús, que narra no obstante una violencia inaudita, nos llevará menos a escandalizarnos de la maldad de sus adversarios que a admirar a este hombre que hace frente al sufrimiento con determinación y, sobre todo, con amor. Otro relato que describa la violencia provocará en el oyente sentimientos de horror y, una vez haya pasado la emoción, le empujará a retomar

el relato para tratar de entender qué ha podido engendrar tal violencia, qué la ha desencadenado, qué alimento ha encontrado, cuáles han sido sus consecuencias. Y una tercera historia, gracias al trabajo del narrador, conllevará otros efectos, y esperaremos, por ejemplo, que un malhechor sea matado, y luego nos alegraremos de que muera: descubriremos entonces que, frente a la violencia, a veces experimentamos emociones que no son el escándalo o el horror; o comprenderemos que, en algunos casos, un acto violento no está necesariamente injustificado. En este sentido, las reacciones emocionales y afectivas que el relato provoca pueden ser aliados potentes en la educación para comprender la realidad humana, para conducirnos a los valores y la ética e incluso, en el caso de los creyentes, para llevarnos a una fe lúcida.

El uso de los relatos bíblicos en el marco pedagógico plantea otro problema, siempre que nos neguemos a tomar estos relatos como medio para disfrazar un mensaje como historia, en la esperanza de transmitirla de modo agradable (el riesgo es, en ese caso, no sólo el de contar un relato aburrido sino, sobre todo, el de desnaturalizarlo). Si se recurre al relato como medio de comunicación que solicita al oyente en su emotividad y afectividad para ponerlo en movimiento, se plantea la cuestión difícil del paso del “mundo” bíblico a nuestro “mundo”, y al de las personas a las que se dirige. El primer desafío es el de entender el texto lo mejor que se pueda, a partir de lo que sabemos hoy del medio cultural y religioso en el que fue compuesto. Es pues indispensable un estudio mínimo, aunque sólo sea para evitar contrasentidos evidentes, o para aprender a apreciar una estética que ya no es la nuestra.

Lo más importante viene a continuación. Rindámonos ante la evidencia: la Biblia no fue escrita para niños o jóvenes. Por tanto, la primera pregunta a plantear si queremos usar estos relatos con fin educativo, no es “¿Cómo contar esto a un niño?”, sino “¿Cómo me afecta este relato a mí, adulto? ¿Cómo me pone en movimiento, qué horizonte me abre, qué me hace comprender?” Una vez estas preguntas hayan sido respondidas, podremos plantearnos cómo rehacer el relato de la historia. Se tratará entonces de presentar el relato y sus personajes explicando o adaptando lo que deba adaptarse para que los oyentes reales no se sientan demasiado apartados de sus referencias habituales. Se tratará de estimular su imaginación para hacerles participar en la elaboración del sentido de lo que se narra. Sobre todo, se tratará de contar para producir esta o la otra emoción, esta o la otra reacción afectiva, que ponga a los oyentes en movimiento y suscite en ellos

las preguntas que plantea el relato bíblico. Todo ello, sabiendo que contar una historia es un riesgo que se asume, y cuyas posibles consecuencias no se pueden medir a menudo por adelantado. ¿Pero acaso no es esa la suerte de todo acto educativo?