

EL MÉTODO HISTÓRICO-CRÍTICO EN TEOLOGÍA: EN BUSCA DE SU ESTRUCTURA BÁSICA Y DE LAS INTERPRETACIONES FILOSÓFICAS SUBYACENTES (PARTE II)

Raúl Kerbs

Universidad Adventista del Plata, Libertador San Martín, ARGENTINA
kerbsra@uapar.edu

Resumen

Por medio de un análisis de la crítica histórica y literaria de las Escrituras en Troeltsch, Bultmann, la crítica de la tradición y la crítica de la redacción, el presente estudio se propone culminar el intento, iniciado en la primera parte, de descubrir la estructura esencial del método histórico-crítico, más allá de las distintas metodologías utilizadas por los críticos bíblicos. Asimismo, se trata de mostrar que dicha estructura se ha constituido gracias a una interpretación de la realidad (ontología) y del conocimiento (epistemología) sin la cual el método no puede funcionar. Al poner de manifiesto que esa interpretación ontológica y epistemológica no proviene del texto bíblico, el presente estudio quiere llamar la atención, en primer lugar, a la necesidad de una crítica radical del método que ponga en cuestión su interpretación ontológica y epistemológica subyacente y, en segundo lugar, a la necesidad de una metodología exegética que se apoye conscientemente en la interpretación bíblica de la ontología y de la epistemología.

Abstract

By analyzing the historical and literary criticism of Scripture in Troeltsch, Bultmann, tradition criticism and redaction criticism, this study complements the analysis begun in Part I of describing the underlying philosophical structure of historical criticism, beyond the various methodologies used by biblical scholars. In the same vein, the study attempts to show that such a structure has developed due to a specific interpretation of reality (ontology) and of knowledge (epistemology), without which the method is not able to function. By showing that such ontological and epistemological interpretation does not arise from the biblical text itself, the following observations should be made: firstly, the need of a radical criticism of the method that may question the underlying ontological and epistemological interpretation and, secondly, the need of an exegetical methodology that roots itself consciously in the biblical interpretation of ontology and epistemology.

1. INTRODUCCIÓN

En la primera parte de este estudio¹ habíamos tratado de explicitar algunos elementos estructurales esenciales del método histórico-crítico por medio un breve estudio de la aplicación de la crítica histórica de las Sagradas Escrituras que encontramos en Spinoza, Lessing, Baur y Kuenen. Allí vimos también que esa estructura esencial es posible en virtud de una interpretación ontológica de la realidad como atemporal y de una

¹ Raúl Kerbs, “El método histórico-crítico en teología: En busca de las interpretaciones filosóficas subyacentes (parte I)”, *DavarLogos* 1.2 (2002): 106-23.

interpretación epistemológica según la cual conocer es conocer lo atemporal que hay en la realidad. Tal como lo mostramos allí, de esa interpretación ontológica y epistemológica dependen los elementos estructurales esenciales del método histórico-crítico. En primer lugar, la distinción y separación entre el ámbito atemporal y el temporal de la realidad. Muy relacionado con esto, también se mostró, como algo esencial, la comprensión de Dios como una realidad atemporal que no puede tener contacto con la realidad temporal. Otro elemento fundamental que apareció en el método es la interpretación de la razón como capacidad de conocer la realidad atemporal, pero a la vez vinculada a la causalidad histórica para la explicación de los fenómenos históricos. Esta distinción epistemológica corresponde a la separación entre el ámbito temporal de la realidad como un continuo espacio-temporal cerrado de causas y efectos naturales, el cual es cognoscible y reducible a categorías atemporales (*Historie*), y el ámbito atemporal como algo separado del continuo espacio-temporal e irreducible a categorías generales (*Geschichte*).² Asimismo, pudimos ver allí que la interpretación atemporal de la realidad, de Dios y de la razón determina una interpretación del contacto divino-humano (revelación) como algo que se produce en la atemporalidad, desconectado del ámbito temporal. Finalmente, vimos cómo todo esto confluye en una concepción del lenguaje bíblico como un lenguaje sin valor histórico-científico, el cual trata de comunicar el contacto divino-humano, tenido en la atemporalidad, por medio de recursos expresivos vinculados a la causalidad histórica. En consonancia con todo esto, pudimos percibir que la exégesis bíblica es concebida por el método histórico-crítico como un procedimiento que, por medio de la aplicación de la crítica histórica, elimina el contenido bíblico históricamente condicionado y, por medio de la capacidad racional de conocer lo atemporal, rescata el contenido no condicionado, válido en el presente, y que constituye el objeto atemporal de la teología.

El propósito de esta segunda parte es extender la descripción y el análisis a otras manifestaciones del método histórico-crítico (Troeltsch, Bultmann, crítica de la tradición, crítica de la redacción), con el propósito de ver si la variada aplicación del mismo nos permite confirmar la estructura esencial y las presuposiciones ontológicas y epistemológicas que en la primera parte habíamos puesto de manifiesto.

² En cuanto a la distinción —que ya se hizo en la primera parte y que seguiremos utilizando ahora— entre *Geschichte* e *Historie*, véase Paul Ricoeur, “Le langage de la Foi”, *Bulletin du Centre Protestant d’Études* 16.4-5 (1964): 27; idem, *Les incidences théologiques des recherches actuelles concernant le langage* (Paris: Institut catholique de Paris, 1981), 47-65.

2. EN BUSCA DE LA ESTRUCTURA ESENCIAL DEL MÉTODO HISTÓRICO-CRÍTICO Y DE SUS PRESUPOSICIONES ONTOLÓGICAS Y EPISTEMOLÓGICAS

2.1. La escuela de la *Historia de la Religión*: Ernst Troeltsch

En los últimos treinta años del siglo XIX cayó en descrédito el idealismo hegeliano que había inspirado a Baur, Kuenen y otros críticos bíblicos (como Julius Wellhausen) para buscar la manifestación del Espíritu Absoluto en la historia de Israel y del cristianismo.³ La influencia de la ciencia natural e histórica fue derrumbando los sistemas filosóficos y los principios especulativos que no se sustentaban en una investigación científica. Entonces el núcleo atemporal de las Escrituras, en lugar de ser visto como algo desconectado de la historia científica fue visto como un contenido cuyo origen debía ser explicado a partir de causas históricas y naturales. Como consecuencia, surgió la idea de la historicidad absoluta del texto bíblico: tanto el contenido como el medio de transmisión fueron vistos como históricamente condicionados. Surgió la idea de que las Escrituras están ligadas a un desarrollo histórico y que no hay que buscar en ellas una verdad atemporal ni una manifestación del Absoluto en la historia.⁴ El origen de la religión misma fue entendido como surgimiento dentro del nexo causal cerrado de la historia. Los problemas genético-históricos pasaron entonces a primer plano en los estudios sobre la religión y en la exégesis bíblica. Estas ideas, sostenidas a fines del siglo XIX y principios del siglo XX por la denominada “Escuela de la historia de la religión”, dominaron el ámbito de la crítica bíblica.⁵

Ernst Troeltsch es uno de los representantes importantes de la Escuela de la historia de la religión y sistematizador del método histórico-crítico. Su planteo nos provee otra oportunidad de explicitar la estructura del método histórico-crítico y de identificar sus supuestos ontológicos y epistemológicos subyacentes.

Troeltsch sostiene que la teología no tiene otro remedio que abandonar el método dogmático clásico y adoptar el método histórico-crítico. Para Troeltsch, el método histórico, “que sólo en los detalles es el mío”,⁶ se basa en los tres principios fundamentales de crítica, analogía y correlación. El principio de crítica significa que toda tradición histórica debe ser sometida a la duda, que en el estudio de los fenómenos

³ Ibid., 115-22.

⁴ Esto se ve bien en Ulrich Wilckens, “Sobre la importancia de la crítica histórica en la moderna exégesis bíblica”, en *La interpretación de la Biblia* (ed. Wilfried Joest et al.; Barcelona: Herder, 1970), 92ss.

⁵ Para un panorama general de esta escuela véase Henning Graf Reventlow, *Epochen der Bibelauslegung. Vol. IV: Von der Aufklärung bis zum 20. Jahrhundert* (München: Beck, 2001), 325-27.

⁶ Ernst Troeltsch, “Über historische und dogmatische Methode in der Theologie”, en *Gesammelte Schriften. Vol. 2: Zur Religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik* (Tübingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1922), 739. Para un análisis de Troeltsch, véase Van A. Harvey, *The Historian and the Believer. The Morality of Historical Knowledge and Christian Belief* (New York: Macmillan, 1966), 3-6, 14-6.

históricos sólo hay juicios de probabilidad muy variable y que frente a toda tradición transmitida la crítica debe estimar el grado de probabilidad que le corresponde.⁷ Como parámetro de esta evaluación crítica rige el principio de analogía: la correspondencia con lo que acontece ante nuestros ojos es la clave para determinar lo que pudo haber acontecido en el pasado.⁸ Aunque muchos lo han criticado,⁹ la analogía es reconocida

⁷ Troeltsch, “Über historische und dogmatische Methode in der Theologie”, 731; Peter Stuhlmacher, *Schriftauslegung auf dem Wege zur biblischen Theologie* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1975), 83.

⁸ Troeltsch, “Über historische und dogmatische Methode in der Theologie”, 732. Peter Stuhlmacher observa que lo que hace posible la crítica es el principio de analogía. El crítico parte de su experiencia actual de la realidad y juzga críticamente a partir de ella lo que en el pasado debió haber sido posible y real o imposible e irreal. Stuhlmacher, *Schriftauslegung*, 15. Hugo Staudinger saca de esto la consecuencia inevitable: en el modelo científico moderno “es considerado ahistórico lo que contradice las experiencias presentes o las leyes naturales”. Hugo Staudinger, *Gotteswort und Menschen Wort. Kritische Überlegungen angesichts der Wege und Irrwege moderner Exegese* (Paderborn: Bonifatius, 1993), 44. Para una discusión de la analogía véase Ted Peters, “The Use of Analogy in Historical Method”, *CBQ* 35 (1973): 475-82; para una crítica de Troeltsch, véase Archie Nations, “Historical Criticism and the Current Methodological Crisis”, *SJT* 36 (1983): 62; Peter Stuhlmacher, *Vom Verstehen des Neuen Testaments. Eine Hermeneutik* (Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1986), 243-6; para la metafísica naturalista y positivista presupuesta por Troeltsch véase Harvey, *The Historian and the Believer*, 15.

⁹ Bultmann y Barth objetaron que el intento crítico de descubrir lo que es realmente histórico (aplicación de la analogía) redujo la Escritura a sus elementos puramente humanos y luego elevó uno de esos aspectos a la categoría de verdad absoluta, perdiendo de esta manera la realidad trascendente de Dios. Véase sobre esto Roy Harrisville y Walter Sundberg, *The Bible in Modern Culture. Theology and Historical-Critical Method from Spinoza to Käsemann* (Grand Rapids: Eerdmans, 1995), 13. Wolfhart Pannenberg sostiene que la analogía en el sentido de Troeltsch presupone una cosmovisión antropocéntrica que excluye la existencia de Dios y su actividad en la historia. Véase Peters, “The Use of Analogy in Historical Method”, 477-8. Según Fenske, como resultado de la analogía y la correlación, la particularidad de Jesús ya no puede ser vista porque sólo se acepta lo general en la historia y la experiencia humana. Véase Wolfgang Fenske, *Arbeitsbuch zur Exegese des Neuen Testaments. Ein Proseminar* (Gütersloh: Kaiser, 1999), 18. Algunos objetan que la analogía lleva a suponer que en el texto bíblico sólo tiene significado lo que se puede probar que realmente sucedió. Otros señalan que este principio es inútil para la evaluación de los hechos históricos, porque en la historia, a diferencia de la naturaleza, se producen hechos únicos e irrepetibles. En los informes bíblicos aparecen innumerables hechos que ponen en cuestión el principio de analogía (Nations, “Historical Criticism and the Current Methodological Crisis”, 62-3). También se ha objetado que en la experiencia humana no hay ninguna analogía real del acontecimiento de la revelación y de la salvación de Dios. Heinz-Werner Neudorfer y Eckhard Schnabel, “Die Interpretation des Neuen Testaments in Geschichte und Gegenwart”, en *Das Studium des Neuen Testaments. Vol. 1: Eine Einführung in die Methoden der Exegese* (ed. Heinz-Werner Neudorfer y Eckhard Schnabel; Wuppertal/Basel: Brockhaus/Brunnen, 1999), 25. Según Gerhard Maier, el principio de analogía no permite reconocer el carácter único e irrepetible que tienen los hechos históricos que podemos esperar de un Dios viviente. Por eso la metodología teológico-exegética debe ser cuidadosamente distinguida de la metodología histórica. Gerhard Maier, *Das Ende der historisch-kritischen Methode* (Wuppertal: Rolf Brockhaus, 1978), 48. La aplicación del principio de analogía reduce a mito todo aquello que no puede ser acreditado a través de la experiencia presente. Otros han objetado que el concepto de mito defendido por la crítica histórica es reduccionista y antihistórico, e ignora el poder y el significado del mito para la actualidad. Véase Nations, “Historical Criticism and the Current Methodological Crisis”, 63. Sin embargo, a estas críticas algunos han respondido que no es posible volver a una visión precrítica de la historia (Ibid., 64).

hoy como el principio básico de la historiografía moderna aceptado por todos los historiadores.¹⁰ El principio de correlación determina que todos los fenómenos históricos ocurren dentro de un nexo cerrado formado por causas y efectos conocidos (causas naturales y agentes humanos) y en el cual todo está conectado con todo.¹¹ Esto implica que un hecho histórico sólo puede ser entendido en su conexión con este nexo causal que abarca todo lo que es concebible.¹²

Troeltsch reconoce que el método histórico-crítico no es independiente de teorías,¹³ pero no dice cuáles son, ni considera que la validez de las mismas sea un problema que afecta a la validez del método como instrumento adecuado para interpretar las Escrituras.¹⁴ Algunos han hecho referencias a las presuposiciones teóricas del planteo de Troeltsch. Peter Stuhlmacher ha señalado que, “como lo muestra el análisis del método histórico-crítico realizado por Troeltsch, el método trabaja bajo la presuposición de un concepto totalmente determinado de la historia (y de la realidad)”.¹⁵ También H. Weder y B. F. Meyer han llamado la atención a las concepciones del hombre, de la

¹⁰ J. Maxwell Miller, “Reading the Bible Historically: The Historian’s Approach”, en *To Each its Own Meaning. An Introduction to Biblical Criticism and their Application* (ed. Steven L. Mc Kenzie y Stephen R. Haynes; Louisville, Ky.: Westminster John Knox Press, 1999), 18; También Edgar Krentz, *The Historical-Critical Method* (Philadelphia, Pa.: Fortress, 1975), 57.

¹¹ Según Neudorfer y Schnabel, el principio de correlación se basa en la convicción de la causalidad inmanente de todos los procesos históricos y en la exclusión de la existencia de Dios. Con el principio de correlación, la crítica histórica presupone que el mundo es un sistema cerrado gobernado por férreas leyes de causa y efecto. Véase Neudorfer y Schnabel, “Die Interpretation des Neuen Testaments in Geschichte und Gegenwart”, 25-6. Söding comenta que el principio de correlación está vinculado a una concepción de la historia que explica todos los hechos históricos a partir de causas inmanentes e históricas (Thomas Söding, *Wege der Schriftauslegung. Methodenbuch zum Neuen Testament* [Freiburg-Basel-Wien: Herder, 1998], 282).

¹² Troeltsch, “Über historische und dogmatische Methode in der Theologie”, 733. Para otros enfoques acerca de los principios del método histórico véase Horst Klaus Berg, *Ein Wort wie Feuer. Wege lebendiger Bibelauslegung* (München: Kösel & Calwer, 1991), 43; también Neudorfer y Schnabel, “Die Interpretation des Neuen Testaments in Geschichte und Gegenwart”, 23; Stuhlmacher, *Vom Verstehen des Neuen Testaments*, 24-5; y Söding, *Wege der Schriftauslegung*, 280.

¹³ Troeltsch, “Über historische und dogmatische Methode in der Theologie”, 734.

¹⁴ Lo que sí dejó muy claro es que este método no es neutral sino que hace estallar el método teológico dogmático tradicional, que se basa en la fe en lo sobrenatural y en el milagro (Troeltsch, “Über historische und dogmatische Methode in der Theologie”, 735, 736, 739-41). En lugar de la incuestionable validez de la tradición, este método pone como normativa la subjetividad científica del investigador moderno. Véase Stuhlmacher, *Vom Verstehen des Neuen Testaments*, 25. El método histórico moderno y el dogmático tradicional, tienen cada uno sus propios fundamentos y no pueden ser mezclados (Troeltsch, “Über historische und dogmatische Methode in der Theologie”, 745). Se trata de una disyunción de principios profundos. No se puede aceptar a medias el método histórico y seguir pensando de un modo tradicional. “Quien le ha dado el dedo pequeño —dice Troeltsch—, tiene que darle toda la mano. Por eso, desde un punto de vista ortodoxo, él parece tener una especie de semejanza con el diablo. Del mismo modo que las modernas ciencias naturales, él significa una completa revolución de nuestra manera de pensar frente a la Antigüedad y la Edad Media” (ibid., 734-5).

¹⁵ Stuhlmacher, *Vom Verstehen des Neuen Testaments*, 31; véase también 245.

historia y a las premisas filosóficas presentes en la postura de Troeltsch.¹⁶ Pero no especifican cuáles son. Esto es justamente nuestro problema. Tratemos de ver si la estructura esencial del método histórico-crítico y las interpretaciones ontológicas y epistemológicas subyacentes que hemos encontrado en la parte I aparecen también en Troeltsch.

La aplicación consecuente de los principios del método histórico señalados por Troeltsch¹⁷ conduce inexorablemente a la construcción de una red de condicionamiento causal histórico inmanente donde todos los hechos están interconectados y sólo pueden ser comprendidos dentro de esa red. Todo hecho histórico que pretenda ser real, debe poder ser colocado dentro de este continuo espacio-temporal cerrado de causas y efectos históricos comprobables. Todo lo demás no es histórico y, por tanto, no es real. Troeltsch limita el conocimiento científico al ámbito temporal cerrado de causas y efectos, eliminado el conocimiento humano de lo atemporal y absoluto (*Geschichte*) que hasta ahora la crítica histórica de la Biblia había aceptado. Al quedarse sin un conocimiento de lo atemporal y absoluto, Troeltsch debe enfrentar un problema nuevo en la estructura misma del método histórico crítico. Es el problema del fundamento a partir del cual la teología habla de su objeto: Dios. Hasta ahora el método histórico-crítico suponía una capacidad de la razón humana para conocer el ámbito atemporal de la realidad donde está Dios. Los racionalistas (Spinoza, Semler) apelaban al conocimiento de verdades racionales y morales innatas (entre las que figuraba la existencia de Dios y la inmortalidad del alma), los románticos (Herder, Lessing) apelaban a una experiencia divina del alma más allá de los límites de la razón y los idealistas a la dialéctica del Espíritu Absoluto. Pero después de la crítica kantiana de la razón, el conocimiento humano queda limitado al continuo temporal cerrado de causas y efectos y ya no puede acceder a un conocimiento del ámbito atemporal de la realidad. Con esto son rechazadas tanto la pretensión ortodoxa de encontrar un fundamento sobrenatural para la teología como también las fundamentaciones racionalistas, románticas e idealistas modernas del conocimiento teológico. Por eso Troeltsch quería eliminar todo *a priori* dogmático y fundar la teología sobre el método de la historia universal y de la historia de la religión.¹⁸ El problema es

¹⁶ Ibid., 244-5.

¹⁷ Sobre los intentos de reforma de los principios de Troeltsch véase Söding, *Wege der Schriftauslegung*, 281-3; Stuhlmacher, *Vom Verstehen des Neuen Testaments*, 32; y también V. Philips Long, "Historiography of the Old Testament", en *The Face of Old Testament Studies. A Survey of Contemporary Approaches* (ed. David W. Baker y Bill T. Arnold; Grand Rapids, Mich./Leicester: Baker/Apollos, 1999), 168-71. El problema con estas propuestas de reforma es que no tienen conciencia de la interpretación ontológica y epistemológica desde la cual Troeltsch concibe los principios del método histórico.

¹⁸ Troeltsch, "Über historische und dogmatische Methode in der Theologie", 738. Este proyecto contó con el apoyo de Adolf Harnack, que por aquel entonces era la cabeza del liberalismo teológico que reducía todo el cristianismo a dos elementos esenciales: Dios el padre y el infinito valor del alma humana. Véase Stuhlmacher, *Vom Verstehen des Neuen Testaments*, 168. Como se puede ver, este proyecto de fundar la teología en el método histórico sigue pensando en el marco de la interpretación atemporal tradicional de Dios y del hombre. En efecto, esos dos elementos (Dios y el alma humana) consti-

cómo salva Troeltsch el fundamento del conocimiento teológico sin recurrir al conocimiento de lo atemporal que hasta ahora la crítica histórica venía aceptando.

La solución que Troeltsch da a este problema proviene justamente de la interpretación atemporal de la realidad y de Dios que él comparte con la crítica bíblica que hemos visto hasta ahora. La estricta red de condicionamiento causal cerrado que Troeltsch traza alrededor del ámbito temporal, además de garantizar que el conocimiento humano no puede salir fuera de ese ámbito, también garantiza la absoluta trascendencia atemporal de Dios respecto de la historia. Que Troeltsch limite el conocimiento humano al ámbito temporal causal no significa que está negando la existencia de Dios, al contrario, la está afirmando fuera del ámbito temporal. Dios sigue estando, pero, como en toda la crítica bíblica moderna, en la atemporalidad. Entonces, Troeltsch recurre a la idea hegeliana de que a través de la historia se produce la manifestación de una razón divina. Troeltsch no interpreta esta historia a partir de la dialéctica hegeliana ni de su metafísica del Espíritu Absoluto, porque esto sería introducir un principio dogmático y él piensa acceder a la historia de la manifestación divina sólo por medio de la ciencia histórica. De todos modos, la interpretación atemporal de la realidad y de Dios dentro de la cual Troeltsch está pensando le brinda la posibilidad de afirmar que, además de la historia causalmente determinada y de la ciencia histórica (*Historie*) hay otra historia, la de la revelación progresiva de la razón divina en las grandes personalidades religiosas del pasado (*Geschichte*). Según Troeltsch, para descubrir esta historia en los textos bíblicos hay que aplicar la crítica histórica con el objetivo de depurar la historia bíblica de todos los elementos sobrenaturales y quedarse con la manifestación divina en las grandes personalidades religiosas.¹⁹ La crítica histórica tiene la función de implementar en la exégesis bíblica las consecuencias de la separación tajante que hay entre el ámbito atemporal donde la razón divina se revela progresivamente en las grandes personalidades religiosas del pasado y el ámbito de la historia causalmente determinada. La principal consecuencia de esto es que lo que Troeltsch entiende por Revelación divina (la manifestación de la razón divina en las personalidades religiosas) —y que constituye el objeto de la teología— no tiene fundamento en la historia ni puede tenerlo. La manifestación de la razón divina, el contacto divino humano, sigue estando en la atemporalidad. El problema es cómo en Troeltsch es posible pensar esa manifestación divina en el hombre después que la crítica histórica ha hecho su trabajo.

Según Troeltsch, la manifestación de la razón divina en el espíritu humano es igual en todas partes, hasta donde lo permiten los límites de la naturaleza humana. Sólo en un punto ha superado el espíritu humano estos límites, un punto en el que convergen múltiples desarrollos religiosos: la religión de los profetas de Israel y la persona de Je-

tuían el núcleo de verdad (el canon dentro del canon) que encontraba una teología que buscaba lo atemporal en los relatos históricos de las Escrituras.

¹⁹ Troeltsch, “Über historische und dogmatische Methode in der Theologie”, 747-8; véase también Stuhlmacher, *Schriftauslegung*, 84.

sús, un punto donde Dios produce una personalidad superior, con fines trascendentes y una fuerza de voluntad que actúa contra el mundo. Este punto constituye la confluencia de los movimientos religiosos anteriores y el inicio de una nueva fase de la historia de la religión, en la cual hasta hoy nada nuevo superior ha surgido ni es imaginable. Para Troeltsch esta es una concepción que sólo se basa en un pensamiento histórico y filosófico y que es suficiente para el hombre religioso.²⁰ “No necesitamos ni podemos dar más que esto”.²¹ Troeltsch cree que con la idea de un punto donde el espíritu humano ha superado los límites naturales no ha ido más allá de la historia. Esa concepción sería una conclusión histórica a la que se llega sin ninguna premisa traída desde afuera de la historia. Pero como él mismo dice, esta es una concepción elaborada desde un pensamiento histórico y filosófico. Pareciera entonces que con la historia sola no alcanza. La cuestión aquí es lo “filosófico” que Troeltsch mismo reconoce. Ese punto, aunque no suprahistórico, es sin embargo un punto extraordinario, excepcional, incomparable, irrepetible e insuperable. El mismo Troeltsch se refiere a ese punto como único. Pero si es un punto solamente histórico, entonces habría que aplicarle el principio de analogía, con lo cual perdería su carácter único. Ese punto extraordinario puede haber sido preparado, precedido, condicionado por desarrollos religiosos anteriores, pero en realidad no es un hecho histórico más entre otros. Lo que aparece como una contradicción en Troeltsch —y que estamos tratando de explicitar mostrando lo filosófico en su planteo— es en realidad una manifestación de la necesidad de encontrar un fundamento atemporal para pensar el objeto de la teología: Dios. Ese fundamento es el punto atemporal en que el espíritu humano ha superado los límites de la naturaleza humana: Jesús. Troeltsch renunció al fundamento sobrenatural pero necesitaba un centro de la historia, un punto desde el cual encontrar un sentido único para toda la historia, es decir, para poder verla como historia de la revelación progresiva de una razón divina que culmina en un punto insuperable. Troeltsch aclara que el carácter especial de ese punto no tiene nada que ver con una absolutez de tipo dogmático, que no constituye ninguna interrupción del nexo de la historia y que no es algo contrapuesto a la historia.²² Pero por otra parte enfatiza la supresión de los límites de la naturaleza humana como signo de su carácter único. De manera que ese punto único, irrepetible, es el punto de contacto atemporal entre Dios y el hombre, sin el cual la teología se queda sin objeto y sin fundamento. Troeltsch dice que lo ha encontrado en virtud del método histórico. Pero ¿cómo pudo hacerlo si el método histórico trabaja con los aspectos repetibles de la realidad y no puede encontrar lo individual, único e irrepetible? La respuesta está en la estructura ontológica y epistemológica que él está siguiendo y que ya hemos encontrado antes: Troeltsch interpreta la historia en el marco de una interpretación atemporal de la realidad y de la razón. Si hay una razón divina que se manifiesta en el espíritu humano en general, entonces éste tiene la capa-

²⁰ Troeltsch, “Über historische und dogmatische Methode in der Theologie”, 747-8.

²¹ *Ibid.*, 748.

²² *Ibid.*

idad de reconocer la manifestación divina en las grandes personalidades religiosas bíblicas. Hay en el hombre algo que le permite entrar en contacto con la atemporalidad divina, aunque no sea en forma cognitiva. La razón humana está limitada a la analogía y a la correlación que hay entre todos los fenómenos, pero ella también puede reconocer aquello que de esas múltiples manifestaciones no es igual en toda la historia porque va más allá de los límites de la naturaleza humana. En otros términos, a pesar de limitar el conocimiento humano al ámbito temporal, Troeltsch puede encontrar el fundamento y objeto de la teología porque la aplicación de la interpretación atemporal de la realidad y de la razón a la historia le permite plantear otra dimensión de la razón que capta aquello que no se puede reducir a la analogía y a la correlación, que no se puede reducir a la *Historie* que surge cuando la razón aplica las categorías de la naturaleza a la historia, es decir, aquello que pertenece a la *Geschichte* o manifestación de la atemporalidad en el tiempo. En otras palabras, Troeltsch recurre a la interpretación atemporal para resolver el problema de cómo asegurar el objeto de la teología en el contexto de una limitación del conocimiento humano al nexo causal cerrado de la historia.

Con esto aparece una distinción nueva en el método histórico-crítico, la que existe entre el aspecto cognitivo de la razón, limitado al ámbito temporal causal de la ciencia, y el aspecto no cognitivo de la razón, el cual es capaz de entrar en contacto con lo atemporal (que en Troeltsch equivale a la revelación progresiva de la razón divina en el espíritu humano). Desde Spinoza hasta los críticos bíblicos que seguían a Hegel (Baur, Strauss, Kuenen y otros), el aspecto cognitivo de la razón accedía al ámbito atemporal, pero luego de la crítica kantiana queda circunscrito al continuo temporal causal de la naturaleza y la historia. Sin embargo, debido a la interpretación atemporal de la realidad que la crítica histórica sigue presuponiendo, junto con el aspecto cognitivo, el método histórico-crítico postula una dimensión no cognitiva de la razón que accede a lo atemporal. Si en el hombre se manifiesta la razón divina, y si esa manifestación ha quedado expresada en los textos bíblicos, entonces es posible que la interpretación bíblica vaya más allá de la falsedad histórica de las Escrituras y encuentre la manifestación divina en el espíritu de las grandes personalidades bíblicas. Con esto queda garantizado el acceso al objeto de la teología dentro de la interpretación atemporal de Dios y de la limitación del conocimiento al ámbito temporal. De manera que esta nueva distinción no altera la interpretación atemporal de la realidad sino que la presupone. Veamos cómo este nuevo elemento juega un papel importante en el futuro del método histórico-crítico sin alterar sus presuposiciones básicas.

2.2. La crítica de la forma: Rudolf Bultmann

Después de la Primera Guerra Mundial, la investigación histórico-crítica entra en una nueva etapa. Surgieron nuevos enfoques que tenían sus raíces en las investigacio-

nes de la historia de las religiones pero que introdujeron ideas nuevas y de más amplio alcance, las cuales dieron origen al método de la crítica de la forma.²³

El desafío de la crítica de la forma a comienzos del siglo XX era ir más allá del enfoque y los resultados de la crítica literaria tal como se la practicaba entonces. La crítica literaria había tratado los textos de la Escrituras, particularmente el Pentateuco y los evangelios sinópticos, como el producto literario de personalidades individuales y no como depositarias de las más variadas tradiciones de los pueblos vinculadas a las vicisitudes de su vida. La crítica literaria necesitaba entonces un análisis de las formas literarias de los textos bíblicos para redescubrir la historia del desarrollo anterior a su formulación escrita. En este contexto, en lugar de buscar el origen de los contenidos bíblicos en el entorno histórico-religioso de Israel y del cristianismo —como lo hacía la historia de la religión—, la crítica de la forma propuso estudiar las formas orales preliterarias típicas (leyendas, sagas, himnos, leyes, sermones, proverbios) por las cuales las tradiciones de fe y la experiencia religiosa fueron expresadas lingüísticamente en las comunidades cristianas primitivas y que constituyeron las etapas previas de muchos textos bíblicos.²⁴ En el ámbito del NT, el propósito de este estudio era descubrir el origen y la historia de las unidades literarias individuales o formas de los evangelios, y de ese modo conocer la historia de la tradición antes de que tomara forma literaria, para poder determinar si el origen de las distintas unidades se podía rastrear hasta Jesús, hasta la iglesia primitiva o hasta la actividad editorial de los escritores de los evangelios.²⁵

Rudolf Bultmann fue uno de los principales representantes de este enfoque. Bultmann parte de la idea de que la tradición de la fe cristiana está originalmente compuesta sólo de unidades separadas. Por eso trata de rastrear el origen histórico de cada unidad individual. Bultmann atribuye un papel muy importante a la creatividad de la iglesia en la formación de la tradición de Jesús, y llama la atención al hecho de que el tipo

²³ Para una descripción panorámica de este método véase Marvin A. Sweeney, “Form Criticism”, en *To Each Its Own Meaning. An Introduction to Biblical Criticism and their Application* (ed. Steven L. McKenzie y Stephen R. Haynes; Louisville, Ky.: Westminster John Knox, 1999), 58-69. Para una explicación actual de esta metodología en el AT, véase Georg Fohrer, *Exegese des Alten Testaments* (6ª ed.; Heidelberg-Wiesbaden: Quelle & Meyer, 1993), 83-102; Odil Hannes Steck, *Exegese des Alten Testaments. Leitfaden der Methodik* (14ª ed.; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1999), 20-1, 98-123; Otto Kaiser, “Die alttestamentliche Exegese”, en *Einführung in die Exegetischen Methoden* (ed. Gottfried Adam, Otto Kaiser y Werner G. Kümmel; München: Chr. Kaiser, 1975), 28-42. En relación con el NT, véase Söding, *Wege der Schriftauslegung*, 131-55; Georg Strecker y Udo Schnelle, *Einführung in die neutestamentliche Exegese* (4ª ed.; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1994), 78-105; Klaus Berger, *Exegese des Neuen Testaments* (Heidelberg-Wiesbaden: Quelle & Meyer, 1991), 33-58, 111-127; Fenske, *Arbeitsbuch zur Exegese des Neuen Testaments*, 33-36, 97-105.

²⁴ Söding, *Wege der Schriftauslegung*, 65; Richard N. Soulen, *Handbook of Biblical Criticism* (Atlanta, Ga.: John Knox, 1981), 71-2. La idea aquí es que las formas orales preliterarias son “convenciones lingüísticas que funcionan dentro de un contexto social o literario y que juegan un papel importante para lograr los objetivos de la comunicación”. También véase Sweeney, “Form Criticism”, 58-9.

²⁵ Soulen, *Handbook of Biblical Criticism*, 71-2.

literario “evangelio”, tal como fue creado por Marcos, tiene sus raíces en la predicación y la adoración de las congregaciones cristianas helenísticas.²⁶ Analizando cada unidad de tradición, Bultmann quería demostrar, por medio de la forma en que las tradiciones fueron preservadas, cómo ellas han sido usadas en las primeras comunidades cristianas. Por medio del descubrimiento del *Sitz im Leben* o situación vital en que las tradiciones orales eran usadas (adoración, predicación), Bultmann trata de explicar el vacío que hay entre la vida de Jesús y la escritura de los evangelios. Entre la época de la vida de Jesús y los evangelios no hay ningún “agujero negro” sino que se extiende una estrecha red de tradiciones orales y escritas que fueron utilizadas por los evangelistas en contextos (*Sitz im Leben*) de adoración, predicación y misión. Pero estas tradiciones acerca de Jesús están acuñadas por las comunidades cristianas y su fe en la resurrección de Jesús.²⁷ Es decir que a Bultmann le interesa mucho más la historia en que el texto fue compuesto que aquella acerca de la cual el texto habla, pues pensaba que los intereses y prioridades de la primera determinan la selección y reunión de las tradiciones que forman parte de la segunda. Esto le permitía afirmar que las tradiciones del evangelio han sido desarrolladas en concordancia con la predicación de la iglesia, y que el registro histórico ha sido adaptado a ese objetivo.²⁸ Según Bultmann, el lenguaje bíblico toma hechos históricos y forma con ellos una narración que tiene el propósito de proclamar la fe de la iglesia. Además, los relatos evangélicos toman acontecimientos inmanentes y los transfigura para expresar una fe en lo trascendente, es decir, una fe que escapa al continuo temporal cerrado y a las categorías objetivas de la ciencia. Por eso los escritores bíblicos recurrieron, como vehículo expresivo de la fe, a la cosmovisión vigente en la antigüedad, la cual incluye elementos sobrenaturales como parte de la realidad. Bultmann sostiene que la creencia mitológica en lo sobrenatural habría sido un vehículo expresivo de la fe cristiana primitiva en lo trascendente. Entonces, para comprender la fe que el lenguaje bíblico expresa a través de la cosmovisión antigua, Bultmann propone desmitologizar el NT a partir de la cosmovisión moderna tomada como criterio de verdad histórica.²⁹ La desmitologización es, según Bultmann, necesaria porque la imagen neotestamentaria del mundo, con los tres niveles de tierra, cielo e infierno, con la intervención de fuerzas sobrenaturales en el mundo, es mitológica, contradice la imagen científica moderna del mundo y es, por eso, inaceptable. Lo que hay que buscar debajo del lenguaje mitológico es el significado que la predicación de Jesús y de todo el NT tiene para el hombre moderno. No se trata de rechazar ni de aceptar los enunciados bíblicos sino de interpretar el significado que tienen hoy bajo su cobertura mitológica. La cuestión es qué significa para Bult-

²⁶ Werner Georg Kümmel, *Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme* (Freiburg-München: Karl Alber, 1958), 428.

²⁷ Söding, *Wege der Schriftauslegung*, 65; Reventlow, *Epochen der Bibelauslegung*, 381.

²⁸ Reventlow, *Epochen der Bibelauslegung*, 382.

²⁹ Gerald Bray, *Biblical Interpretation. Past and Present* (Downers Grove, Ill.-Leicester: InterVarsity, 1996), 438-9.

mann el mensaje del NT después que la desmitologización ha eliminado los elementos mitológicos.

Para interpretar el mensaje neotestamentario, Bultmann recurre a los conceptos de la filosofía de Heidegger, pero los introduce dentro de la interpretación atemporal de la realidad, de Dios y de la razón que está presente en la ciencia moderna.³⁰ De Heidegger, Bultmann toma la idea de que la existencia humana se caracteriza por un llamado a una existencia auténtica. A partir de esta idea, Bultmann piensa que lo que se revela en la Biblia es un llamado a la existencia auténtica. Bultmann aplica los conceptos heideggerianos a un planteo teológico donde el llamado viene de Dios (y no del ser, como en Heidegger). El hombre es interpretado como un ser abierto a lo trascendente pero con la tendencia a encerrarse en la seguridad de lo inmanente. El mensaje de la fe cristiana llama al hombre a salir del egoísmo y de la seguridad que se ha construido (existencia inauténtica), llama al hombre a abrirse a Dios, que es lo Absolutamente Otro, que está más allá del mundo y del pensamiento científico natural, y a su amor; llama al hombre a su propia existencia, a su núcleo más íntimo, que está más allá del mundo visible y del pensamiento racional; llama al hombre a la fe como una posibilidad auténtica de ser, sobre la cual el hombre no puede disponer. De modo que la fe es entendida por Bultmann como algo que sólo tiene sentido como respuesta de la Escritura a la pregunta humana por la verdadera existencia. Es decir que las Escrituras no tienen un valor cognitivo sino existencial. Por eso, para Bultmann, la Escritura puede hacer este llamado a la existencia humana auténtica sólo después que la desmitologización depura a la fe cristiana de los elementos de la cosmovisión precientífica en que ha sido transmitido el Nuevo Testamento.³¹ En efecto, para Bultmann, los enunciados bíblicos que hablan de una acción histórica de Dios y de una intervención milagrosa en el mundo natural son mitológicos, no tienen valor cognitivo, no nos informan acerca de la realidad, sino que tienen la pretensión de hacer en forma simbólica un llamado a salir de la existencia inauténtica y a entrar en la posibilidad auténtica de existir en la fe. El intento de hacer visible a Dios como alguien que habita en un lugar llamado “Cielo” y de objetivar su acción salvadora por medio de la imagen de un plan histórico, todo esto ya es un intento de buscar seguridad en lo inmanente, una forma de salvación por obras, es una objetivación humana de lo trascendente y un intento de justificación humana. Porque Dios es el Absolutamente Otro que el hombre,³² escapa a todos sus conceptos e imágenes.

Para Bultmann, el lenguaje mitológico bíblico debe ser explicado a partir de la causalidad histórica para poder encontrar el verdadero objeto de este lenguaje, el llamado de la fe, que se produce para Bultmann en el plano atemporal. En efecto, Bultmann afirma que la experiencia de fe, que ha quedado objetivada en el lenguaje bíblico, no es

³⁰ Esto ha sido demostrado por Fernando Canale, *A Criticism of Theological Reason. Time and Timelessness as Primordial Presuppositions* (AUSDDS 10, Berrien Springs, Mich.: Andrews University Press, 1983), 210-13.

³¹ Reventlow, *Epochen der Bibelauslegung*, 388.

³² Stuhlmacher, *Vom Verstehen des Neuen Testaments*, 191-97.

accesible al conocimiento sino que sólo puede ser comprendida por una nueva experiencia de fe, por una nueva decisión existencial a favor de la fe como auténtica posibilidad de existir. Si bien es cierto que esta decisión de fe se produce en el plano temporal donde está el hombre y se da como respuesta a un hecho histórico que es la predicación de la Palabra, esa decisión no es algo que se pueda captar objetivamente como un hecho histórico, sino que se da en el plano atemporal de la comprensión de sí mismo que todo hombre tiene. Esa comprensión de sí mismo no es cognitiva sino existencial. Corresponde en Bultmann, *mutatis mutandis*, a la autoconciencia religiosa de Baur, a la experiencia ingenua del mundo de los románticos y a la conciencia moral de los racionalistas. Es el punto atemporal donde Dios puede revelarse en medio de la realidad histórico-temporal pero sin contacto con ella. Sólo que en Bultmann lo que se manifiesta no es Dios como el Espíritu Absoluto de Baur y los idealistas, ni como el misterio de los románticos, sino como lo Absolutamente Otro. Además, a diferencia de los racionalistas e idealistas, para Bultmann el contacto divino humano atemporal no es cognitivo, por eso no se puede reducir a conceptos; es un acontecimiento personal que no se da dentro de la serie de causas y efectos de la historia. Pero a pesar de esta diferencia, lo que Bultmann tiene en común con todos esos planteos histórico-críticos es la concepción atemporal de la realidad, de Dios y de la relación Dios-hombre. En efecto, cuando él llama a Dios el Absolutamente Otro, está tratando de expresar la absoluta trascendencia atemporal de Dios respecto del mundo histórico y su total indisponibilidad para el hombre. Por eso Dios sólo puede revelarse en aquel punto del mundo histórico-temporal que no se puede apresar en los conceptos racionales y que, por tanto, es absolutamente indisponible para el hombre: su propia existencia. En medio de su esfuerzo por dominar y disponer del mundo de las cosas, el hombre tiene una comprensión de su propia existencia como algo indisponible, como algo que recibe gratuitamente y que no puede retener a voluntad, como un misterio que no se puede disolver mediante explicaciones científicas. Este es el punto atemporal donde lo Absolutamente Otro se revela en el tiempo. Por eso, para Bultmann, el significado existencial del mensaje bíblico de la justificación por fe y no por obras es que, aunque el hombre se esfuerce por disponer de la realidad, tarde o temprano tendrá que aceptar que no podrá disponer de su propia existencia, porque ésta está más allá del límite de todos los esfuerzos humanos. Este es el núcleo atemporal que la interpretación existencial bultmaniana encuentra en el texto bíblico después de aplicar la desmitologización. De manera que aquí los conceptos heideggerianos son puestos al servicio de un planteo teológico que, a partir de la distinción ontológica entre el plano atemporal y el plano temporal de la realidad, concibe el ser de Dios como una trascendencia atemporal que sólo se puede revelar en el acto atemporal de la comprensión de la propia existencia en la fe.

Como se puede ver, a través de la crítica de la forma y de su programa de desmitologización, Bultmann hace abstracción del contexto histórico en que se da la revela-

ción de Dios en las Escrituras,³³ pone en duda la base histórica del Jesús que presentan los evangelios, trata de rastrear el proceso por el que la fe y la predicación cristiana primitiva formó ese Jesús y, más atrás todavía, procura dar con el verdadero Cristo histórico.³⁴ El Cristo histórico, el que realmente existió en el tiempo, no es el Hijo de Dios que resucitó de los muertos y ascendió al Cielo, sino que sólo fue un hombre. Este hombre fue transformado en el Jesús de los evangelios por la fe cristiana primitiva en la resurrección. La separación entre el plano atemporal de la fe y el plano temporal de la historia lleva a Bultmann a excluir la historia como dimensión y horizonte en que se da no sólo el Jesús que presentan los evangelios sino la acción de Dios en la historia de la salvación tal como la presentan las Escrituras.³⁵ Por eso nos propone distinguir entre el Cristo histórico y el Jesús de la fe construido por la comunidad cristiana primitiva y su predicación.

Lo que está haciendo Bultmann es una aplicación implacable y coherente de la causalidad histórica para investigar el origen histórico de las fuentes y documentos que la crítica literaria había detectado. Aunque la motivación de Bultmann y de los críticos de la forma era conocer la historia anterior al momento en que las fuentes bíblicas fueron escritas,³⁶ lo que desde nuestro punto de vista ocurría era que no se podía detener en las fuentes literarias el principio de causalidad histórica sino que había que aplicarlo a ellas mismas para descubrir su origen preliterario y así seguir rechazando tanto el origen de las Escrituras en una causa sobrenatural como la acción de Dios en el tiempo. Por eso había que investigar la historia del proceso de transmisión oral de las fuentes de los textos bíblicos antes de que tomaran forma literaria. La crítica de la forma es una manera de investigar el origen de las fuentes del texto bíblico dentro del nexo causal cerrado de la historia. Ahora bien, esas fuentes orales preliterarias ¿no podrían haber sido, ellas sí, reveladas por Dios? Aquí la presuposición de la atemporalidad de Dios lleva nuevamente a la crítica de la forma a negar la revelación de Dios en la historia. Por eso, era necesario explicar el origen de las formas orales preliterarias a partir de la causalidad histórica (porque Dios sigue estando en la atemporalidad). Esto se hizo por medio del análisis que trataba de mostrar que esas formas de discurso tienen su origen histórico en el *Sitz im Leben* (situación de la vida) en que surgen (el culto, las fiestas, la adoración, la predicación). Más allá de que el *Sitz im Leben* sea estudiado como lo hizo la historia del género, la crítica de la forma o la historia del culto,³⁷ lo im-

³³ Stuhlmacher, *Vom Verstehen des Neuen Testaments*, 201; Reventlow, *Epochen der Bibelauslegung*, 389. Por eso se le ha objetado que su concepción radical de la Palabra de Dios no puede ser legitimada bíblicamente.

³⁴ Kümmel, *Das Neue Testament*, 433.

³⁵ Stuhlmacher, *Vom Verstehen des Neuen Testaments*, 202.

³⁶ Robert A. Di Vito, "Tradition-Historical Criticism", en *To Each Its Own Meaning. An Introduction to Biblical Criticism and their Application* (ed. Steven L. Mc Kenzie y Stephen R. Haynes; Louisville, Ky.: Westminster John Knox, 1999), 95, 97-8.

³⁷ En la segunda mitad del siglo XX otros enfoques harán planteos más explícitamente sociológicos y antropológicos del contexto histórico en que surgieron las formas de discurso y la religión bíblica.

portante para nuestro análisis es que las formas preliterarias son investigadas a partir de sus causas dentro del continuo espacio-temporal cerrado de la historia, excluyendo la presuposición de la temporalidad desde la que las Escrituras nos hablan de la acción de Dios en la historia. Además, la propuesta de Bultmann trata de solucionar el problema del acceso al objeto de la teología después que la crítica de la forma explica el origen histórico del texto, pero lo hace dentro de las mismas presuposiciones que determinan esta explicación. En otras palabras, si bien Bultmann comienza preocupándose por la historia que dio origen al texto de los evangelios, luego debe ocuparse de la historia de la que habla el texto, pero sus presuposiciones lo llevan a tomarla como una expresión analógica de una experiencia atemporal de fe.

Como lo revela este análisis, la interpretación que Bultmann y la crítica de la forma proponen del contexto de la producción y de interpretación del texto bíblico está determinada por una serie de presuposiciones: (1) que Dios es atemporal, (2) que, en consecuencia, el contacto Dios-hombre (es decir, la fe y la experiencia religiosa) sólo puede producirse en la atemporalidad, (3) que el conocimiento humano está limitado a la temporalidad y (4) que, como la fe atemporal sólo se puede expresar a través de un lenguaje histórico y mundano, éste no puede tener valor cognitivo. Por eso, (5) es necesario interpretar el lenguaje bíblico para extraer su verdadero significado atemporal. Esto presupone (6) la distinción, ya vista en Troeltsch, entre el aspecto cognitivo y el aspecto no cognitivo de la razón, el primero desmitologiza el texto bíblico y el segundo rescata su significado existencial. Lo que queda después que la crítica histórica científica (*Historie*) ha aplicado la desmitologización es el contenido no cognitivo, su significado existencial, que es el núcleo teológico del lenguaje bíblico: la experiencia religiosa del encuentro del hombre con el Absolutamente Otro que se produce en el ámbito atemporal de la *Geschichte*. Este es el ámbito de lo individual, particular, irreplicable, personal, que no entra en las categorías generales de la ciencia (*Historie*). Veamos a continuación si es posible encontrar este esquema en la crítica de la tradición y de la redacción.

2.3. La crítica de la tradición

La crítica de la forma había estudiado las formas preliterarias que las tradiciones oralmente transmitidas habían adoptado de acuerdo con el *Sitz im Leben* de la adoración y la predicación cristiana primitiva. Pero parece que el énfasis en la explicación del origen oral preliterario y del contexto vital del texto bíblico llevó a descuidar el contenido teológico que en este proceso se transmitió. Dentro del marco intelectual en que la crítica bíblica había venido desarrollándose era obvio que, si las fuentes literarias del texto bíblico se originaron en formas preliterarias de discurso transmitidas

Véase sobre esto Dale B. Martin, "Social-Scientific Criticism", en *To Each Its Own Meaning. An Introduction to Biblical Criticism and their Application* (ed. Steven L. Mc Kenzie y Stephen R. Haynes; Louisville, Ky.: Westminster John Knox, 1999), 126-41; Berger, *Exegese des Neuen Testaments*, 218-46; Fenske, *Arbeitsbuch zur Exegese des Neuen Testaments*, 45-54, 141-4.

oralmente, entonces ahora era necesario conocer el origen de las creencias, ideas (denominadas “motivos”) y tradiciones que fueron transmitidas en ese proceso oral anterior a la formulación literaria del texto. La aplicación del principio de causalidad histórica exigía averiguar cómo en la transmisión y reunión de formas preliterarias de discurso fueron transmitidos y reunidos ciertos contenidos (tradiciones). Esto es lo que se propuso investigar aproximadamente desde 1930³⁸ el enfoque conocido como “crítica de la tradición”.³⁹

La crítica de la tradición trata de reconstruir la historia de la transmisión de diversas tradiciones individuales y de complejos de tradiciones que se encuentran en el texto bíblico.⁴⁰ Desde este punto de vista, el contenido del texto bíblico es visto como el producto de un largo proceso de transmisión y composición de tradiciones, el cual comienza en la etapa oral preliteraria y culmina en la adaptación e inclusión de las tradiciones en la redacción de los textos bíblicos. Los críticos de la tradición, sin abandonar la crítica de la forma,⁴¹ estudiaron cómo las tradiciones orales se fueron modificando durante el proceso de transmisión y qué principios determinaron esas modificaciones. Por eso se puede decir que, así como la crítica de la forma estudia las causas

³⁸ El interés por estudiar las etapas orales de las tradiciones bíblicas antes de su formulación literaria comenzó antes del siglo XVIII; durante el siglo XIX este interés desapareció, pero al inicio del siglo XX Gunkel, al llamar la atención a las tradiciones orales populares transmitidas por las sagas que han sido transcritas en el Génesis, le dio una nueva fuerza. Véase Soulen, *Handbook of Biblical Criticism*, 72. También a mediados del s. XX, eruditos escandinavos como I. Engnell y J. Pedersen llamaron la atención al trasfondo oral previo del texto del Pentateuco. Véase Pauline Viviano, “Source Criticism”, en *To Each Its Own Meaning. An Introduction to Biblical Criticism and their Application* (ed. Steven L. McKenzie y Stephen R. Haynes; Louisville, Ky.: Westminster John Knox, 1999), 49-50; y también Cees Houtman, *Der Pentateuch. Die Geschichte seiner Erforschung neben einer Auswertung* (CBET 9; Kampen: Kok Pharos, 1994), 207-19.

³⁹ En inglés se utiliza “Crítica de la tradición” (*Tradition Criticism*), “Historia de la tradición” (*Tradition History*) o “Crítica histórico-tradicional” (*Tradition-Historical Criticism*) para traducir los términos alemanes *Traditionsgeschichte* y *Überlieferungsgeschichte*. Pero en alemán se distingue la historia de la tradición (*Traditionsgeschichte*) de la historia de la transmisión (*Überlieferungsgeschichte*), ya que ésta se refiere al proceso de transmisión de la tradición y aquélla a lo que es transmitido. Como la palabra inglesa “*tradition*” incluye ambos aspectos, las traducciones inglesas antes mencionadas no intentan reflejar la distinción alemana. Sobre la terminología, véase Soulen, *Handbook of Biblical Criticism*, 31, 200, 201; Di Vito, “Tradition-Historical Criticism”, 94, 97; Rolf Knierim, “Criticism of Literary Features, Form, Tradition, and Redaction”, en *The Hebrew Bible and Its Modern Interpreters* (ed. Douglas Knight y Gene Tucker; Chico, Calif.: Scholars, 1985), 144-47; Steck, *Exegese des Alten Testaments*, 65, 129. Para un panorama general sobre este enfoque véase Di Vito, 90-99. Una explicación actual de la metodología puede encontrarse en Fohrer, *Exegese des Alten Testaments*, 102-19; Steck, *Exegese des Alten Testaments*, 21, 63-73, 126-148; Kaiser, “Die alttestamentliche Exegese”, 46-48; Berger, *Exegese des Neuen Testaments*, 160-86; Fenske, *Arbeitsbuch zur Exegese des Neuen Testaments*, 36-7, 41-3, 105-8, 113-21; Söding, *Wege der Schriftauslegung*, 190-207.

⁴⁰ Para la discusión sobre el objeto de estudio de la crítica de la tradición, véase Soulen, *Handbook of Biblical Criticism*, 31, 200, 201.

⁴¹ Sobre los aportes de los críticos de la tradición a la crítica de la forma véase Sweeney, “Form Criticism”, 62-4.

históricas de la forma expresiva del texto bíblico por medio del análisis de las formas orales preliterarias, la crítica de la tradición enfatiza más el estudio las causas históricas del contenido⁴² por medio del análisis del proceso de transmisión y reunión de tradiciones que se realizó a través de aquellas formas.

Gerhard Von Rad (1901-1971), uno de los principales representantes de esta metodología, investigó cómo las distintas tradiciones que están en el texto del Hexateuco fueron reunidas y qué principios determinaron esa reunión. El Hexateuco es visto como una acumulación de los más distintos asuntos, los cuales han sido ordenados en un estadio final bajo la conducción del credo acerca de los grandes actos de Yahvé en la historia de la nación. A diferencia de Gunkel —uno de los más destacados críticos de las formas del Pentateuco—, Von Rad hace historia de la tradición no para encontrar las formas primitivas arcaicas anteriores a Israel (las “sagas” de las que hablaba Gunkel), sino para identificar los principios de fe (contenidos) que determinan la reunión de materiales en la obra total del Hexateuco. Él acepta que en el Génesis hay sagas, pero las entiende desde la fuerza formadora de la fe en Yahveh. Tampoco interesa a Von Rad el *Sitz im Leben* de las sagas primitivas y de las leyendas, pero sí el de los principios de fe que guían el Hexateuco. Con esto la exégesis se desplaza fuera del ámbito arcaico de la historia del género y de la forma, hacia el ámbito de la historia de la transmisión de las creencias del Antiguo Testamento. Aunque las dos grandes tradiciones que lo componen (salida de Egipto y entrega de la ley y pacto en el Sinaí) no se pueden armonizar históricamente, según von Rad, todo el Hexateuco se ha originado por un continuo enriquecimiento de esas dos tradiciones transmitidas a través de sagas y fundidas en base al principio de la fe en Yahveh.⁴³ El contenido del Hexateuco es visto entonces por Von Rad como una historia de la salvación en la cual los hechos históricos y las tradiciones han sido reunidas y adaptadas para expresar una confesión de fe de Israel. De esta forma, Von Rad maneja un principio teológico sistemático pero sin eliminar el nexo causal cerrado de la historia.⁴⁴ Veamos cómo se relaciona esto con la estructura esencial de la crítica histórica que estamos buscando.

Para la crítica de la tradición, los hechos y tradiciones históricas narrados en el texto bíblico son un medio para expresar la confesión de fe bajo la forma de una historia de la salvación. Lo que Von Rad ve es que, como la fe de Israel es fe en la revelación de Jehová en la historia del pueblo, es natural que ella se exprese por medio de la construcción de una historia de la salvación. Pero lo que, según Von Rad, a la teología le interesa no es esa historia sino los principios de fe. La historia de la salvación, con las intervenciones divinas en el tiempo y los hechos sobrenaturales, no es el objeto que la teología puede encontrar en el texto bíblico. La historia bíblica de la salvación no es

⁴² Esto se puede ver claramente en Steck, *Exegese des Alten Testaments*, 154-5.

⁴³ Bray, *Biblical Interpretation*, 408-9.

⁴⁴ Ibid.; Hans-Joachim Krauss, *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testament* (3ª ed. aumentada; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1983), 445-8, 497, 498, 506; Houtman, *Der Pentateuch*, 188-95; Soulen, *Handbook of Biblical Criticism*, 31.

racional, ya que interrumpe en nexo causal cerrado de la historia. Entonces, para la crítica de la tradición, la acción de Dios en la historia, tal como la describe la Biblia, no es un objeto para la ciencia, porque ésta sólo puede concebir causas naturales, ni para la teología, porque para ésta Dios es atemporal y no puede entrar en el tiempo. Como en los momentos anteriores que ya vimos, el método histórico-crítico resuelve esto ni rechazando ni aceptando la historia bíblica de la salvación sino interpretándola. E interpretar significa extraer el núcleo atemporal que es transmitido a través de la historia bíblica. En la crítica de la tradición ese núcleo es la fe de Israel en la revelación y acción de Dios en la historia de la nación. Como Dios sólo puede revelarse en el plano atemporal, la “acción de Dios en la historia” significa para Von Rad “la fe de Israel en la acción de Dios en la historia del pueblo”. Esta fe es ubicada en el plano atemporal de la *Geschichte* y constituye el objeto de la teología. La crítica histórica, por medio de la estrategia de la crítica de la tradición, aplica las categorías científicas (*Historie*) para desandar el proceso de reunión de hechos históricos y tradiciones que fueron fundidos para expresar la fe en la acción de Dios en la historia a través de la construcción de una historia ficticia de la salvación. Una vez desandado ese proceso, la teología encuentra los principios de fe que han sido expresados a través de la historia bíblica de la salvación. Esto significa que la historia narrada por la Biblia no tiene valor cognitivo ni sucede realmente en el ámbito temporal porque Dios y la fe siguen estando en el plano atemporal. Con esto la historia bíblica de la salvación, el núcleo teológico del texto bíblico, sigue desconectada del nexo causal cerrado de la historia. Como se puede apreciar, también está aquí presente la distinción entre el aspecto cognitivo de la razón (la posibilidad de desenmascarar la falsedad de la historia bíblica de la salvación a partir de la verdadera historia del proceso de reunión y fusión de sagas) y el aspecto no cognitivo que se refiere al ámbito atemporal de la fe que determinó esa reunión y fusión de sagas, y que le provee un objeto a una teología que trabaja desde la presuposición de la atemporalidad de Dios. El esquema fundamental es el que venimos viendo desde Troeltsch.

2.4. La crítica de la redacción

Muchos exegetas, incluso algunos que practicaban la crítica de la tradición, se dieron cuenta de que, si hubo un proceso de reunión y adaptación de tradiciones para expresar una confesión de fe de Israel, entonces una explicación consecuente del texto bíblico dentro del nexo causal cerrado de la historia exige conocer cómo la perspectiva teológica de los redactores pudo haber influido en ese proceso. Esto es lo que se propuso hacer la crítica de la redacción más o menos desde 1960,⁴⁵ dominando con ese

⁴⁵ Un panorama general de este método puede encontrarse en Gail P. C. Streete, “Redaction Criticism”, *To Each Its Own Meaning. An Introduction to Biblical Criticism and their Application* (ed. Steven L. McKenzie y Stephen R. Haynes; Louisville, Ky.: Westminster John Knox, 1999), 105-18. Para una explicación actual de la metodología, véase Fohrer, *Exegese des Alten Testaments*, 139-50; Steck, *Exegese des Alten Testaments*, 20, 76-95; Strecker y Schnelle, *Einführung in die neutestamentliche Exegese*, 120-31; Berger, *Exegese*

enfoque la escena exegética hasta bien entrada la década de los '80.⁴⁶ En el ámbito del Antiguo Testamento este enfoque fue iniciado por Gerhard Von Rad y Martin Noth.⁴⁷ Sin embargo, la crítica de la redacción surgió primero en el ámbito del NT.⁴⁸

En su esfuerzo por distinguir entre los elementos que se deben a los evangelistas y las formas tradicionales originales —consideradas de mayor valor histórico—, la crítica de la forma había fragmentado los evangelios sinópticos en una multitud de diversas formas lingüísticas (parábolas, historias de milagros, proverbios) y había considerado a los escritores sinópticos como meros colectores o editores.⁴⁹ El interés por descubrir el *Sitz im Leben* que dio origen a las formas mismas descartó toda preocupación por el uso que los escritores bíblicos hicieron de sus materiales. La crítica de la redacción es un método de crítica bíblica que quiere corregir este desequilibrio metodológico de la crítica de la forma. Mientras que la crítica de la forma se preocupa por identificar los elementos formales preliterarios de una composición y su *Sitz im Leben*, y mientras que la crítica de tradición estudia las ideas, motivos y tradiciones que determinaron la reunión y fusión de esas formas preliterarias, la crítica de la redacción se ocupa del uso e interpretación que el autor o redactor⁵⁰ ha hecho de las fuentes y tradiciones que utilizó para componer una unidad literaria total coherente y significativa. Lo que interesa no es la forma y la ubicación original de las tradiciones mismas ni las ideas y creencias que determinaron su fusión, sino el uso o la alteración que, por medio de la redacción, el redactor hizo de las tradiciones. La crítica de la redacción trata de analizar las técnicas redaccionales y composicionales (por ejemplo, glosas marginales o interlineales, adición de unidades más grandes o partes de textos —tal como los himnos en el libro de Amós—, transposición de textos, o alteraciones dentro de los textos mismos, incluyendo la pérdida de porciones de los mismos) que los escritores bíblicos utilizaron con el propósito de introducir una perspectiva teológica en las tradiciones orales o escritas y producir los textos.⁵¹

des Neuen Testaments, 202-17; Fenske, *Arbeitsbuch zur Exegese des Neuen Testaments*, 55-6, 146-59; Söding, *Wege der Schriftauslegung*, 208-20.

⁴⁶ Söding, *Wege der Schriftauslegung*, 67.

⁴⁷ Bray, *Biblical Interpretation*, 408-9.

⁴⁸ El pionero de este enfoque fue Günther Bornkamm. Otros representantes son Hans Conzelmann, Willy Marxsen, Georg Strecker y W. Trilling. Véase Bray, *Biblical Interpretation*, 425, 430-4, 441-3; Johannes Bauer, "Der Weg der Exegese des Neuen Testaments", en *Einführung in die Methoden der Biblischen Exegese* (ed. Josef Schreiner; Würzburg: Echter Verlag, 1971), 40; Söding, *Wege der Schriftauslegung*, 66-67.

⁴⁹ Söding, *Wege der Schriftauslegung*, 66.

⁵⁰ Para la diferencia entre "autor" y "redactor" y entre "redacción" y "composición", véase Knierim, "Criticism of Literary Features, Form, Tradition, and Redaction", 150-1; Soulen, *Handbook of Biblical Criticism*, 101-2.

⁵¹ Por eso, la crítica de la redacción funciona sólo allí donde hay fuentes identificables dentro de una composición. De acuerdo con Soulen, la crítica de la redacción pregunta, por ejemplo, ¿por qué Lucas alteró la tradición de Marcos concerniente a Juan Bautista como Elías? ¿Por qué tuvo a Satanás

Los escritores sinópticos no son vistos por los críticos de la redacción como meros editores sino como los primeros teólogos de la iglesia primitiva y los primeros exegetas de la tradición cristiana. La crítica de la redacción consiste en el estudio de sus creaciones literarias desde la perspectiva teológica que cada uno adoptó. Las características redaccionales de cada evangelio reflejan los intereses teológicos particulares del autor. Por lo tanto, para la crítica de la redacción, la presentación de la vida de Jesús en los evangelios es primariamente teológica y no tanto histórica. Debido a ello, muchas afirmaciones hechas por los evangelistas son históricamente falsas pero teológicamente verdaderas.⁵² Con esto la crítica de la redacción quería minimizar los alcances de la crítica histórica radical de la Biblia, salvando la verdad teológica de los evangelios, pero al hacerlo sigue adhiriendo a la misma estructura intelectual que el método histórico-crítico venía aplicando, ya que continúa buscando un núcleo teológico válido dentro de los informes históricos no válidos. De esta manera continúa negándole referente histórico real a muchos enunciados bíblicos y desconecta la verdad teológica del ámbito de la realidad temporal que los enunciados bíblicos permanentemente suponen.⁵³ El criterio de verdad sigue siendo la ciencia natural y la historia,⁵⁴ pero, sobre todo, la interpretación atemporal de la realidad y de la razón en la cual la ciencia natural y la historia han sido previamente introducidas. Veamos cómo el intento, hecho por la crítica de la redacción, de armonizar la falsedad histórica y la verdad teológica del texto bíblico, nos brinda otra oportunidad de explicitar las presuposiciones fundamentales del método histórico-crítico.

La crítica de la redacción salva una verdad teológica de los evangelios que la crítica histórica no puede afirmar ni negar, porque está más allá del ámbito temporal que ésta misma reconoce como límite del conocimiento humano. La crítica histórica niega valor cognitivo a los enunciados bíblicos por la misma razón por la cual la crítica de la redacción puede salvar en otro nivel un núcleo de verdad en los evangelios: la interpretación atemporal de la realidad, de Dios y de la razón. Puesto que ni Dios ni la fe pertenecen al ámbito del continuo temporal cerrado de la historia científica, cuando la crítica histórica demuestra la falta de historicidad de los relatos evangélicos, esto no afecta a Dios ni a la fe. La limitación del conocimiento histórico al nexo temporal cerrado de causas y efectos no excluye la aceptación de la existencia de Dios y de la fe en el ámbito atemporal porque, a pesar de limitar el conocimiento humano a la realidad

presente en el comienzo y en el final del ministerio de Jesús y no durante él? ¿Por qué restringió las apariciones del Señor resucitado a Jerusalén y sus alrededores? Soulen, *Handbook of Biblical Criticism*, 165.

⁵² Sobre los criterios por los cuales se puede decidir si un informe es históricamente falso o no, véase August Nitschke, "Historische Wissenschaft und Bibelkritik", *ErT* 5 (1967): 232-3, 236.

⁵³ Nitschke, "Historische Wissenschaft und Bibelkritik", 226-7. Por ejemplo, con respecto al relato bíblico de la creación, Marxsen sostenía que el cristiano puede creer en la afirmación teológica que Dios creó el mundo, aunque por la ciencia natural sabe que la historia bíblica de la creación es falsa (*ibid.*, 228).

⁵⁴ *Ibid.*, 228.

temporal, la ciencia moderna no elaboró una interpretación temporal de la realidad ni de la razón sino que adoptó la interpretación atemporal heredada de la filosofía griega. Como consecuencia de ello, la ciencia moderna siguió pensando atemporalmente. Esto es clave para la teología, ya que determinó el concepto de la realidad que ella tomó de la ciencia e introdujo en la interpretación bíblica. Por eso nos detendremos en este punto.

Para la ciencia moderna, conocer es conocer lo permanente que hay en la realidad temporal, es decir, aquellos hechos entre los cuales se pudiera observar repetidamente una unidad o una conexión racional. Por eso, la ciencia necesita ciertos “principios permanentes” de la razón, como la relación causa-efecto. De esta manera la concepción atemporal de la realidad y de la razón presente en la ciencia moderna encuentra en el mundo temporal una realidad estable, un objeto permanente del cual puede producir conocimientos universalmente válidos. La limitación del conocimiento al continuo espacio-temporal causal cerrado y la interpretación atemporal de la realidad son dos elementos que van muy juntos en la ciencia moderna. El método histórico-crítico pudo aplicar este esquema en teología porque el mismo no negaba la realidad atemporal sino sólo limitaba el conocimiento a la realidad temporal y buscaba allí lo que se repite. El nexo de causalidad cerrada que la ciencia trazaba en torno a la realidad temporal y la interpretación atemporal de la realidad y de la razón le venían muy bien a la teología porque le permitía definir la trascendencia atemporal de Dios, que es justamente su objeto, y fundamentar la posibilidad de un ámbito de verdad no cognitiva de la razón más allá de la ciencia. Y esto es lo que la crítica de la redacción está aprovechando para, en primer lugar, sostener que, aunque muchas afirmaciones hechas por los evangelistas son históricamente falsas, teológicamente son verdaderas, y de esta manera, en segundo lugar, salvar la verdad teológica de los evangelios frente a la crítica radical sin contradecir a la interpretación moderna de la razón. Para los críticos de la redacción, muchos enunciados bíblicos son falsos porque los escritores tuvieron que introducir su perspectiva teológica sobre Dios y la fe —que están fuera del continuo temporal— con un lenguaje hecho a la medida del continuo temporal, el único lenguaje disponible para el hombre. La desfiguración de los hechos históricos, la introducción de eventos sobrenaturales, etc., son una consecuencia necesaria de introducir una perspectiva teológica, es decir una perspectiva sobre un objeto (la fe, Dios) —que está fuera del continuo espacio temporal cerrado de causas y efectos histórico-naturales— en un lenguaje que sólo tiene sentido dentro de ese continuo.

3. LA ESTRUCTURA DEL MÉTODO HISTÓRICO-CRÍTICO Y SUS PRESUPOSICIONES ONTOLÓGICAS Y EPISTEMOLÓGICAS: PERSPECTIVAS Y DESAFÍOS

El análisis del método histórico-crítico hasta aquí realizado nos ha revelado una estructura común que se manifiesta de diversas maneras en las distintas metodologías

que fueron surgiendo y en las orientaciones filosóficas que en cada caso los críticos siguieron. Esa estructura no depende de la metodología específica (crítica literaria, de la forma, de la tradición, de la redacción) ni de la corriente filosófica (racionalismo, idealismo, existencialismo) que está detrás de ella. Los elementos estructurales esenciales que podemos aislar de nuestro recorrido histórico son los siguientes:

- ❶ La interpretación de la realidad verdadera como atemporal.
- ❷ La distinción y separación ontológica entre el ámbito atemporal y el ámbito temporal de la realidad.
- ❸ La concepción de Dios como un ser atemporal que no puede tener contacto con la realidad temporal.
- ❹ La interpretación de la acción de Dios y del contacto divino-humano (revelación) como algo atemporal y desconectado del ámbito temporal.
- ❺ La concepción del lenguaje bíblico como un lenguaje históricamente falso, que trata de comunicar la acción atemporal de Dios y el contacto divino-humano tenido en la atemporalidad.
- ❻ La distinción epistemológica entre el aspecto cognitivo de la razón, limitado al ámbito temporal, y el aspecto no cognitivo de la misma vinculado con el ámbito atemporal. (Antes de la incorporación de los criterios científicos modernos y de la crítica kantiana, el aspecto de la razón que tenía valor cognitivo era el que estaba referido al ámbito atemporal. La razón humana era vista como capaz de conocer lo atemporal. La crítica histórica radical de la Biblia limitó luego el conocimiento al ámbito temporal, pero como siguió pensando dentro de una interpretación atemporal, tuvo que rehabilitar un acceso del hombre a lo atemporal por medio de una dimensión no cognitiva de la razón.)
- ❼ Una separación entre el ámbito temporal cognoscible y el ámbito atemporal no cognoscible por medio de la idea del continuo espacio-temporal cerrado de causas y efectos naturales.
- ❽ La concepción de la exégesis bíblica como un procedimiento que, por medio de la aplicación del aspecto cognitivo de la razón, elimina el contenido bíblico históricamente falso y, por medio de la aplicación del aspecto no cognitivo, rescata el contenido atemporal verdadero y teológicamente válido en el presente.

La base de esta estructura reside en la interpretación atemporal de la realidad, de Dios y de la razón. La realidad absoluta, verdadera, es atemporal. El conocimiento humano es conocimiento de lo atemporal que hay en la realidad por medio de la aplicación de principios permanentes o categorías atemporales que sólo pueden captar los aspectos generales, comunes y repetitivos que hay en la historia. Lo que no entra en las categorías científicas es considerado como algo atemporal y vinculado al aspecto no cognitivo de la razón.

Esta estructura ha aparecido como constante más allá de las diferentes metodologías y orientaciones teológicas y filosóficas que los críticos han seguido en cada caso.

Es esa misma estructura la que hace posible y necesaria la diversidad de orientaciones metodológicas y filosóficas seguidas por la exégesis bíblica y la teología. En efecto, dado que desde esta estructura el contenido bíblico no tiene valor cognitivo en sí, entonces, para elaborar el discurso racional de la teología, es necesario buscar las categorías en la filosofía, la ciencia, la tradición, la cultura o la experiencia.

La aceptación del método histórico-crítico depende de la aceptación de las distinciones ontológicas y epistemológicas y de la interpretación atemporal de la realidad, de Dios y de la razón que está en su base. Para algunos, esta interpretación hoy se ha vuelto totalmente cuestionable y ya no se la puede defender en el estado actual del conocimiento humano.⁵⁵ Pero para nosotros el problema es que, como lo reconocen J. M. Miller, V. A. Harvey y otros, hay una obvia tensión entre la interpretación de la realidad, de Dios y del conocimiento presupuesta por los escritores bíblicos y la interpretación de estos ámbitos que están detrás del método histórico-crítico.⁵⁶ Y, como decía Troeltsch, sin advertir las profundas consecuencias de ello, entre ambas interpretaciones hay que optar; no se puede tener ambas a la vez.⁵⁷

⁵⁵ Staudinger, *Gotteswort und Menschen Wort*, 64; Neudorfer y Schnabel, “Die Interpretation des Neuen Testaments in Geschichte und Gegenwart”, 26.

⁵⁶ J. Maxwell Miller, “Reading the Bible Historically”, 18-19, véase también 21 y 28. Un planteo parecido hace Nations, “Historical Criticism and the Current Methodological Crisis”, 70. Véase además J. Maxwell Miller, *The Old Testament and the Historian* (Philadelphia: Fortress, 1976), 18; Krentz, *The Historical-Critical Method*, 59, 61; Long, “Historiography of the Old Testament”, 155-6, 164, 166-7; y Karl Lehmann, “Der hermeneutische Horizont der historisch-kritischen Exegese”, en *Einführung in die Methoden der biblischen Exegete* (ed. Josef Schreiner; Würzburg: Echter Verlag, 1971), 54 y 59, donde se habla de “la unidad perdida de la Escritura y la imagen moderna del mundo”. Sin embargo, hay que distinguir entre la imagen antigua y la imagen bíblica del mundo. Cuando los críticos bíblicos, por ejemplo Bultmann, llaman la atención a la diferencia entre la imagen antigua y la imagen científica del mundo para fundar en ella la necesidad de la desmitologización de la Biblia, no tienen en cuenta la posibilidad de que la Biblia tuviera una imagen del mundo diferente de la de otras culturas antiguas. Aquí los críticos metieron la Biblia en la misma bolsa de la “imagen antigua del mundo”. Sin embargo, algunos historiadores de la religión, como Mircea Eliade, han mostrado fundamentales diferencias entre la imagen veterotestamentaria del mundo y la de otros pueblos. Véase Mircea Eliade, *El mito del eterno retorno* (Barcelona: Planeta-Agostini, 1984), cap. III.

⁵⁷ Franz Delitzsch es un ejemplo de un conjunto de teólogos que reaccionaron críticamente frente a la crítica histórica tratando de armonizarla con la historia de la salvación. Delitzsch valora la investigación histórico-crítica porque ha hecho reconocer el lado humano y temporal de la Escritura, la concreta realidad de su historia. Quería rescatar el contexto real de la historia bíblica de la salvación que apunta a Cristo. Delitzsch trata de practicar la crítica, pero sin operar con presupuestos que niegan la realidad objetiva a todo lo sobrenatural y especialmente a lo espiritual de la profecía. La crítica histórica y literaria debe ser efectiva pero sólo en los límites del misterio de lo sobrenatural. Krauss comenta que esto es una “costura” de enfoque histórico-crítico y de historia de la salvación. Krauss dice que el concepto ortodoxo de lo sobrenatural es en Delitzsch la posibilidad de separar ciertas declaraciones bíblicas de una comprensión humana e immanente. Esto manifiesta un deseo de proteger frente a la crítica una realidad objetiva divina sobrenatural. En Delitzsch la mezcla del enfoque histórico y del enfoque ortodoxo de historia de la salvación se orienta a localizar con los medios históricos y literarios la realidad divina sobrenatural y, una vez logrado esto, los métodos histórico-críticos retroceden y el exegeta sólo trata con la palabra divina. Un ejemplo de esto es su idea de que en Israel todos

La exégesis del texto bíblico desde la interpretación histórico-crítica de la realidad (ontología) y de la razón (epistemología) traiciona el objetivo básico de la crítica histórica misma, que es evitar introducir la realidad histórica presente en la realidad histórica pasada de los textos.⁵⁸ En la persecución de este objetivo la exégesis histórico-crítica introduce una interpretación de la realidad que es extraña al texto bíblico, es decir, introduce el presente del exegeta en el texto a nivel de la interpretación de la realidad (ontología) y del conocimiento humano (epistemología). Esta introducción lleva a los críticos a dejarse encarcelar en una metodología inadecuada⁵⁹ y a suprimir y silenciar lo que del texto bíblico no encaja con ella, traicionando de esta forma la objetividad que reivindican para sí.⁶⁰

Pensamos que es hora de que la crítica de la Biblia tome conciencia de la interpretación de la realidad y de la razón que está supuesta en las Escrituras.⁶¹ Esto requiere ver que la interpretación de la realidad y de la razón supuesta en el método histórico-crítico no puede ser identificada, sin más, con *la* realidad ni con *la* razón misma. El método histórico-crítico presupone una *interpretación* de la realidad y de la razón. Entonces, rechazar la crítica histórica es rechazar no la naturaleza histórica de la Escritura sino la interpretación atemporal de esa naturaleza. Por eso, no se trata de rechazar la crítica histórica y volver al método que la exégesis medieval⁶² utilizó para interpretar las Escrituras. La lucha entre la cosmovisión agustiniana de la iglesia cristiana y la cosmovisión crítica moderna originada en la Ilustración, lucha propuesta por Harrisville y Sundberg como contexto para entender el conflicto entre la crítica histórica y la iglesia,⁶³ nos parece en-

los elementos paganos que había en las sagas de los pueblos vecinos han sido expulsados por medio de una instancia crítica que consiste en el espíritu de la Revelación. Esto quiere decir que para Delitzsch el mito es una categoría pagana, un elemento extraño que no ha ingresado en el Antiguo Testamento. Con esto el concepto de mito es sacado fuera de la ciencia bíblica y en su lugar es puesto el espíritu de la Revelación. Krauss comenta que en todo esto no queda clara la relación del espíritu desmitologizador de la revelación con el mito pagano (Krauss, *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung*, 235-9). Desde nuestro punto de vista, el problema que está detrás del fracaso de este intento de armonizar la crítica histórica y la historia bíblica de la salvación bíblica es que los elementos que se pretenden armonizar presuponen interpretaciones contrapuestas de la realidad (ontología) y de la razón (epistemología), las cuales no se pueden mezclar. El que adopta el método histórico-crítico está aceptando una interpretación ontológica y epistemológica que no proviene del texto bíblico y que está reñida con él.

⁵⁸ Esto se ve bien, por ejemplo, en Steck, *Exegese des Alten Testaments*, 156; Fohrer, *Exegese des Alten Testaments*, 166.

⁵⁹ Nitschke, "Historische Wissenschaft und Bibelkritik", 235.

⁶⁰ Lehmann, "Der hermeneutische Horizont der historisch-kritischen Exegese", 58; Maier, *Das Ende der historisch-kritischen Methode*, 15.

⁶¹ Es lo que también propone Long "Historiography of the Old Testament", 166, pero luego este autor (ibid., 168ss.) redefine los tres principios de Troeltsch sin notar que la tarea de tomar conciencia del modelo filosófico desde el que se mira la Escritura implica también la de explicitar el modelo filosófico bíblico y recién después reformular la metodología.

⁶² Es lo que propone David Steinmetz, "The Superiority of Pre-Critical Exegesis", *TbTo* 37 (1980): 27-8.

⁶³ Harrisville y Sundberg, *The Bible in Modern Culture*, 5.

gañosa porque genera la impresión de que se trata sólo de dos opciones y de que ambas son diferentes. En la cosmovisión agustiniana habla la cosmovisión griega y no la bíblica, que es puesta de esta forma fuera del campo visual. La verdadera lucha es entre la interpretación bíblica de la ontología y de la epistemología y la interpretación griega de la ontología y de la epistemología que fue adoptada por la teología medieval, por la ciencia moderna y, con ella, por el método histórico-crítico utilizado en la teología.⁶⁴ La cosmovisión agustiniana no constituye para nosotros una opción diferente porque ella incorpora la interpretación griega de la ontología y de la epistemología, la cual lleva a eliminar la historia bíblica como fuente de significado⁶⁵ y a reemplazarla por el mundo atemporal de las ideas platónicas o de las formas aristotélicas. Entre el Dios sin historia del modelo griego-medieval y la historia sin Dios del modelo histórico-crítico moderno aparece el Dios trascendente pero activo en y comprometido con la historia según el modelo bíblico. La interpretación temporal de la realidad es una presuposición del modelo bíblico, la cual permite hablar de una historia donde interviene Dios. Dios, la realidad y la razón son interpretados en la Biblia de tal forma que Dios puede intervenir en la historia; la realidad histórica no está encerrada en una red de condicionamiento causal inmanente, y el conocimiento humano no está limitado a la realidad histórica causalmente determinada sino abierta a la revelación y a la acción de Dios en la historia. De esta historia donde Dios actúa y se revela no puede dar cuenta el método histórico-crítico, porque presupone la interpretación atemporal de la realidad, de Dios y del conocimiento. La concepción a-tea de la historia que presupone el método histórico-crítico, y que para algunos es el problema principal,⁶⁶ en realidad es una consecuencia a nivel teológico de la interpretación atemporal de la realidad y de la limitación del conocimiento a la realidad temporal. El método histórico-crítico hace una interpretación de la realidad y de la razón que separa a Dios, a la fe y a la teología del ámbito temporal de la historia humana. Si bien propone un ámbito no cognitivo de la razón que puede tener un contacto con la atempora-

⁶⁴ Puede ser cierto que el agustinismo y la cosmovisión moderna hayan jugado un papel preponderante en la formación del protestantismo moderno, razón por la cual Harrisville y Sundberg proponen un conflicto entre ambas cosmovisiones, pero esa razón también puede fundamentar otro enfoque, que consiste en ver que el protestantismo ha podido incorporar ambas cosmovisiones *porque* las dos presuponen un dualismo que pone a la verdad y a Dios más allá de la historia y obligan a eliminar la historia bíblica donde Dios interviene, ya sea porque ella pertenece al ámbito de las apariencias (agustinismo) o porque contradice el nexo espacio-temporal cerrado de causas y efectos (modernidad). Ese dualismo ontológico común hace que el planteo de Harrisville y Sundberg no sea suficientemente radical.

⁶⁵ Gerhard Ebeling, "Die Bedeutung der historisch-kritischen Methode für die protestantische Theologie und Kirche", *ZTK* 47 (1950): 14.

⁶⁶ Long, "Historiography of the Old Testament", 155. Lehmann, "Der hermeneutische Horizont der historisch-kritischen Exegese", 65, acepta que la historia es la presuposición bíblica básica, pero luego propone que la crítica histórica moderna es la más adecuada para dar cuenta de esa historia. Este es un ejemplo típico de una actitud que, en primer lugar, identifica la historia con la interpretación histórico-crítica de la misma, luego, creyendo que tiene "la" historia misma, introduce la interpretación histórico-crítica para desmitificar la "interpretación precientífica" que la Biblia tiene de la historia.

lidad de Dios, ese ámbito está desconectado del conocimiento de la historia y de la naturaleza. Entonces la fe y la teología pierden todo contacto con el conocimiento científico de la realidad. Este dualismo es sentido por algunos como una situación atea. Pero esto es sólo una consecuencia de la interpretación atemporal de la realidad y del conocimiento.

Como lo sugiere Tremper Longman III, la alternativa sería construir —“interpretar”, diríamos nosotros— la realidad (la ontología) y el conocimiento (la epistemología) sobre la base del texto bíblico autoritativo.⁶⁷ La tarea entonces consiste en definir a partir de la Biblia misma la interpretación ontológica y epistemológica a seguir en la exégesis.⁶⁸ “Una hermenéutica que valore debidamente la revelación que la Biblia pretende tener, comienza con la Biblia misma”.⁶⁹ El criterio de Verdad, dicen algunos, no puede ser la razón humana sino la Palabra revelada de Dios. Los textos bíblicos tienen derecho al veto frente a las construcciones teóricas y las hipótesis.⁷⁰ Todo esto suena muy bien, pero sólo será aplicado hasta sus últimas consecuencias si la metodología exegética se elabora y se aplica dentro de la interpretación bíblica de la ontología y la epistemología.

Al acercarnos a la Biblia para interpretarla, debemos tener conciencia de que hay que elegir la interpretación de la realidad (ontología) y de la razón (epistemología) que se va a seguir. De esa elección dependerá si se admite o no la acción de Dios en el tiempo y la realidad de la Revelación de Dios en la historia. La interpretación bíblica de la ontología y de la epistemología admite como un hecho real y cognoscible la acción de Dios en la historia y la revelación cognitiva de Dios al hombre. Partir de la interpretación bíblica de la ontología y la epistemología no es anticientífico ni antihistórico, porque, como argumentan Neudorfer y Schnabel, en la investigación histórica la elección del punto de vista no puede ser justificado con medios científicos. Las concepciones teóricas no se pueden refutar ni comprobar a partir de la interpretación de los hechos históricos porque aquellas hacen posible ésta y la impregnan.⁷¹ El paradigma bíblico parte de la presuposición de que Dios es un ser eterno pero que actúa en la historia, sin que esto contradiga su ser divino y sin que esa acción histórica lo encade-

⁶⁷ Tremper Longman III, “Literary approaches to Old Testament Studies”, en *The Face of Old Testament Studies. A Survey of Contemporary Approaches* (ed. David W. Baker y Bill T. Arnold; Grand Rapids, Mich.-Leicester, U.K.: Baker/Apollos, 1999), 113.

⁶⁸ Incluso quienes no ponen en cuestión la crítica histórica moderna se dan cuenta de que “la exégesis, por lo menos, tiene que preguntar esencialmente por el concepto bíblico de razón y por su relación con nuestro pensamiento actual, y precisamente en consideración a los problemas metodológicos”. Ferdinand Hahn, “Probleme historischer Kritik”, *ZNW* 63 (1972): 13-4. Otros proponen que esto debe incluir una redefinición del concepto de historia que incluya la acción de Dios. Véase Krentz, *The Historical-Critical Method*, 68-9.

⁶⁹ Neudorfer y Schnabel, “Die Interpretation des Neuen Testaments in Geschichte und Gegenwart”, 29.

⁷⁰ *Ibid.*, 29, 30, 33.

⁷¹ *Ibid.*, 32-3.

ne a las leyes causa-efecto que según los críticos modernos, rigen en todos los hechos históricos. La naturaleza divina no va definida en la Biblia a partir de la atemporalidad. Por eso el Dios bíblico aparece en la historia, se revela en el tiempo, actúa en él y vindica su carácter en un conflicto histórico real con el mal. Pero esto sólo puede ser tomado en serio si se abandona la presuposición de que la divinidad de Dios viene asegurada por su atemporalidad y la presuposición de que la historia es un nexo de causas y efectos naturales cerrado a toda causa sobrenatural. Estas presuposiciones están muy arraigadas en nuestra cultura, sobre todo porque la ciencia moderna adoptó la presuposición griega de la atemporalidad de Dios y la afianzó en la mente moderna por medio del imperativo incuestionado de que un hecho puede ser explicado como real si se le puede asignar una causa, una génesis, una función o un propósito comprobable por medio de datos empíricos. El pensamiento griego impidió pensar la relación de Dios con la historia humana; cuando la ciencia moderna excluye a Dios como causa histórica está sacando una consecuencia del pensamiento griego. Ninguno de los dos permite tomarse en serio los enunciados bíblicos sobre la acción de Dios en la historia ni las Escrituras como una Revelación de Dios. Para hacer justicia al texto bíblico hace falta una metodología que surja de la ontología y la epistemología bíblica. Esto exige pensar de una manera radicalmente diferente e ir contra las interpretaciones incuestionadas en el mundo teológico y científico actual. Quizá también esto es parte del escándalo del mensaje bíblico para la mente humana. Cuando lo comprendamos y asumamos las consecuencias que implica quizá descubriremos una exigencia que no conocíamos en el mandato de amar a Dios con toda nuestra mente.