

Luis Diego Cascante

Teología (dogmática y bíblica) católica, investigación histórica sobre Jesús y epistemología

Resumen: *Este artículo presenta el “método” de la teología dogmática católica y del “Jesús histórico” en comparación con el proceder metodológico de la investigación histórico-crítica no confesional sobre Jesús y efectuando una crítica (límites y alcances) desde la epistemología.*

Palabras clave: *Teología católica. Concilio de Calcedonia. Método. Investigación histórica sobre Jesús*

Abstract: *This paper presents the “method” of Catholic dogmatic theology and “Historical Jesus” in comparison with the methodological procedure of no-confessional historical-critical research on Jesus and making a critique (limits and scopes) from epistemology.*

Keywords: *Catholic theology. Council of Chalcedon. Method. Historical research on Jesus*

Introito. Solo las personas son portadoras de derechos. En consecuencia, las ideas no pueden “respetarse”. Para que haya progreso en el conocimiento, las ideas, los conceptos, las hipótesis explicativas, los dogmas, no son sujetos de derecho, en virtud de lo cual son criticables, refutables, contrastables, sustituidas por otras, etc.

La historia de las religiones. En la historia humana, la religión se viste de muchas maneras. La razón de tanta diversidad está inscrita en los tipos de vida de los diferentes cuerpos sociales (agrícolas, nómadas, urbanos), y viceversa. Toda religión es de alguien, “mi/nuestra religión”, y es “verdadera” para los creyentes en ella. Apoyándose en los fundadores de las religiones (Akenatón, Abraham, Zoroastro, Buda, Pablo de Tarso y otros), la fundación de una religión es siempre y rigurosamente una reforma (o rectificación). Cuando una religión se presenta inoperante –se apacienta a sí misma-, pierde su razón de ser para la comunidad y lógicamente desaparece, pues las religiones también nacen, se desarrollan y mueren. Epistemológicamente, es imposible sostener la superioridad discursiva de una religión sobre otra, pues sus representaciones mentales son equivalentes en credibilidad y no credibilidad a la hora de argumentarlas.

Conforme pasaron los siglos, ha quedado claro que ninguna persona es buena o mala por ser creyente o no, pues las convicciones morales –en un principio provistas por las religiones- son atributos asociados directamente a la inteligencia. Dicho y evidenciado (contrastación con los hechos) por las investigaciones del psicobiólogo (Universidad de Harvard) *Marc Hauser* desde una perspectiva multidisciplinar que abarca la neurobiología, la psicología, la antropología y la lingüística (cf. *La mente moral*, 2008), hay



principios morales universales, los cuales rigen nuestras decisiones y juicios a la hora de distinguir el bien y el mal, por lo que consecuentemente la religión no es un requisito (fuente, algo previo) de la moral, sino que la moral es una herramienta heredada (una gramática moral a partir Chomsky) para consolidar las sociedades, a lo cual podría llamarse en vocabulario filosófico ‘moral como estructura’. Los distintos contenidos éticos a lo largo de la historia conforman la ‘moral como contenido’¹.

Teología y método. El silogismo. Hay gran cantidad de este tipo de razonamiento en la teología anterior a san Anselmo (s. XI), pasando por el brillante Tomás de Aquino (s. XIII) y hasta nuestros días (desde Cano, Toledo, Suárez, y la teología dogmática actual, católica y protestante).

Así, por ejemplo, ante la pregunta ¿Dios existe?, san Anselmo respondió con un silogismo para llegar a su existencia: “Dios es aquello mayor que lo cual nada puede pensarse” (Cf. *Prologion* XIV). Descompongamos el argumento en premisas y conclusión: ‘El ser perfecto existe necesariamente’ (primera premisa). ‘Dios es el ser perfecto’ (segunda premisa) y, por tanto, ‘Dios tiene necesariamente que existir’ (conclusión). Este argumento es inválido lógicamente porque el ‘existir’ de la primera premisa es ideal en nuestra mente, mientras que en la conclusión es existencial, lo cual viola un principio fundamental (respecto del término medio) desde Aristóteles para la elaboración de silogismos. Hubo un salto sin demostración que va de lo lógico (ideal) a lo ontológico (existencial), en virtud de lo cual este silogismo es inválido lógicamente y, por ende, no hubo demostración de la existencia de Dios.

También hay silogismos válidos (aunque no contrastable con los hechos): “En Cristo hay unidad de persona, pero es así que a la persona tiene que atribuirse el ser, luego en Cristo hay unidad de ser” (Tomás de Aquino, III *S.Th.*, q. 19). Como se ve, el primer enunciado es una ‘verdad revelada’, el segundo un ‘principio filosófico’, y la ‘conclusión teológica’ -que no ha sido revelada en sí misma- se deduce por necesidad -lógica-. Esta manera de argumentar es siempre un círculo vicioso, pues se pretende demostrar la conclusión

haciéndola derivar de una “verdad revelada” o universal que en realidad ya se supone demostrada. Este tipo de razonamiento también abunda en la teología.

El encantamiento del silogismo para los teólogos dogmáticos (a quienes les tienen que rendir pleitesía los biblistas católicos) es su universalidad, ajena a la contrastación con los hechos. Dicho en lenguaje creyente: la teología -al servicio del Magisterio Eclesial, esto es, los obispos en los concilios y el papa- trata de iluminar y aclarar la comprensión de la fe cristiana. El teólogo/a no es un investigador/a cualquiera, pues ante todo es un creyente, casado previamente con las verdades que profesa. La teología parte del conocimiento de la fe (*depositum fidei*) que fija el Magisterio Eclesial (ME).

Metodológicamente, el cometido de la teología radica en elaborar de manera lógicamente exacta (silogismos) y “verificable” (esto es, ‘desde’ las verdades reveladas o profesadas)- el mensaje cuya verdad se cree por fe, y esto es ideológico porque esconde la falacia de *petición de principio*. Curiosamente, siendo el cristianismo una religión del Libro, el ME estaría por encima de las *Sagradas Escrituras* (!): la obediencia (a la institución) es lo primero, luego la “verdad” adecuada a ello. En pocas palabras, el ‘Jesús histórico’ no coincide con el “Cristo de la fe”. Los principios generales no deben ser jamás punto de partida (teología), sino punto de llegada (como en cualquier conocimiento apodíctico). Y esto es una cuestión de método, uno de los temas de la *epistemología*, la cual es una rama de la filosofía.

Algunas objeciones a los resultados (dogmáticos) del método teológico. La *ortopistis* o ‘confesión de fe’ -y no el ME- ha configurado los cuatro estratos de las verdades dogmáticas sobre el Cristo (cf. J.I. González Faus, 1995): *perfectus Deus* (el ‘consustancial’ del Concilio de Nicea; *perfectus homo* (ὁμοούσιος ἡμῖν, de la misma esencia o consustancial) en san Dámaso y el primer Concilio Constantinopolitano; una *hypóstasis* (ὑπόστασις, en el Concilio de Éfeso) y dos naturalezas (Concilio de Calcedonia). La lectura desafortunada de estos estadios como ‘doctrina recta’ (ortodoxia del ME) y no como ‘confesión

de fe' (ortopistis) se sitúa paradójicamente del lado de la *herejía*. Veamos.

Si lo que se sigue es la 'recta doctrina', entonces habrá que seguir lo que la *razón* trató de zanjar contra los cuatro concilios referidos en el párrafo anterior y que estuvo de lado de la herejía. Arrio (250-336 d.C.) es convincente respecto de que un Absoluto que sufre no puede ser tal. Y la fe de Nicea le dice que Jesús sufre es el Absoluto. Apolinar (310-390 d.C.) sostiene (y si el criterio es la razón, parece que tiene razón) que el perfecto Dios no puede ser uno con un hombre acabado y, siguiendo a Gregorio Nacianceno (329-389 d.C.), la Gran iglesia afirma que aquello de nosotros que no haya sido asumido no ha sido sanado, por lo que Nestorio (386-451 d.C.) concluye -racionalmente- que no se pueden predicar contrarios de un mismo sujeto. A lo que Cirilo (370-444 d.C.) indicará -alrededor del año 430- que, si se ha de dividir sujetos, entonces, según lo predicado, no podemos creer que "nuestra realidad no es ajena a Dios". Por último, el monofisismo insistirá (parece ser lo menos que puede esperar el hombre religioso de Dios) en que la divinidad y la infinitud debe absorber a lo finito. Réplica de Calcedonia: "si divinidad y humanidad no son distintamente "dos", nuestro ser perece en lugar de verse salvado", luego hay contradicción al querer la unidad de ambas naturalezas (divina y humana en el Cristo).

Siguiendo de cerca al brillante teólogo católico J. I. González Faus, se pueden agrupar en tres secciones las *objeciones racionales* que se desprenden de las fórmulas de Calcedonia:

a) *Fórmula difusa*. En Calcedonia, así como en los siglos posteriores, hay una preferencia por la distinción entre *hypóstasis* y *physis*, sin que mediara un esfuerzo por precisar la denotación de ambos vocablos. Desde luego, las disputas han seguido como consecuencia de esta imprecisión y disputas conceptuales. La cuestión más dramática tiene que ver con que se perdió la veta soteriológica (salvadora) del dogma hasta convertir la cristología en una especie de ontología -propia de sabios atenienses- y en una 'pastilla catequética'. Jesús deja de ser *lóγος* ('palabra' que salva y libera), en el sentido predicado por

la fe cristiana, para redefinirlo ontológicamente como "una persona y dos naturalezas".

b) *Fórmula incompleta*. La dogmática cristológica no pretende ser toda la cristología, aunque muchos no le presten atención a ello. Por ejemplo, el Calcedonense prescinde del dato bíblico primordial de la resurrección (por atestación múltiple en los cuatro evangelios): es difícil saber si Calcedonia habla del Jesús prepascual o del resucitado. Si habla de ambos, entonces la resurrección es un detalle vano (cf. 1Cor 15,14). Los títulos dados (*κύριος* y *χριστός*) a Jesús después de la resurrección son invisibilizados en la dogmática calcedónica. En el mundo griego, en el que se trató de resolver el problema del cambio en la *physis*, esto es entendible, pero en el cristianismo la dimensión histórica del personaje es fundamental, pues, si Jesús es perfecto hombre, no puede desatender su carácter histórico. Tampoco se atiende lo pneumático: si la historia se margina, entonces la presencia de Dios entre los hombres queda en la penumbra y se margina una teología de la esperanza, del futuro. Calcedonia cierra las puertas a una *teología de la cruz*, justamente por la nivelación del Jesús prepascual y el resucitado, pues aniquila la *κένωσις* o vaciamiento de la voluntad del personaje en manos de la divinidad: enfatiza unilateralmente la *theologia gloriae*, de consecuencias nefastas para la Gran iglesia y la teología, y que convierte a la Gran iglesia en dominadora (jerarquía= poder sagrado por la resurrección) y no en servidora (doularquía=servicio sagrado por el Jesús prepascual). Finalmente, la fórmula adolece de una *dimensión colectiva* (al estilo de Teresa de Ávila: "entre Dios y yo"): una 'cristología sin logos', entre Dios y un hombre aislado -esto es más luterano que católico y, además, herético-, cuando más bien desde la encarnación debía convertirse a la cristología en algo que sucede entre *Dios* y la *creación entera*.

c) *Fórmula imperfecta*. La última objeción la señaló Schleiermacher (1768-1834). La fórmula de las dos naturalezas está viciada por un error metafísico, pues pone en un mismo plano (el de la naturaleza) a Dios y al hombre, lo divino y lo humano. "Y en realidad ningún concepto

puede aplicarse al Infinito y al finito en el mismo sentido y de forma que el concepto conserve su unidad y se pueda decir que Dios y el hombre constituyen, bajo aquel aspecto, una dualidad” (J. I. González Faus). La imperfección del lenguaje calcedonense estriba en la necesidad de la cristología de expresar no la pura presencia del Absoluto en todo lo contingente, “sino una presencia categorial, presencia creada, presencia a nivel ontológico de la criatura misma”. Esto es la encarnación. El racionalismo escolástico finalmente sucumbió al concebir las *naturalezas* como *sustancias*, como ‘cosas’ aislables y circunscribibles, y no como aquello por lo que las cosas ciertamente son tal o cual (la *forma* en el sentido tomista). Se llevó una fundición/confusión entre el *ens* (acto+potencia) y el *principium entis* (existencia=esencia, acto puro).

Resumamos las insuficiencias insalvables de la *fórmula teológica de Calcedonia* según Moingt (1994, 248): 1) Un lenguaje conceptual inadecuado. 2) Un dualismo que define de manera ficticiamente unívoca la palabra “naturaleza”. 3) Cuestiona la unidad del Cristo de la fe. 4) Una cristología “desde arriba”. 5) Propone un Cristo que no es persona humana. 6) Invisibiliza la dimensión histórica. 7) Calcedonia es un concilio que no resolvió el problema cristológico.

El método teológico no versa sobre un objeto de estudio –el historiable Jesús–, sino sobre ‘lo que se ha construido’ (como verdades de fe a la luz de los concilios), lo cual hace en muchos sentidos que las afirmaciones de fe del catolicismo/protestantismo sean una ‘eiségesis’ de los textos bíblicos.

Crítica al discurso histórico confesional sobre Jesús. Los resultados históricos sobre Jesús no tienen valor de ‘Verdad’, sino que consisten en una explicación/teoría que trata los hechos mejor que otras explicaciones; sin embargo, la dogmática los ha condicionado respecto de ‘las verdades de fe’ (ME).

Los resultados de este conocimiento mantienen el valor hipotético de las conclusiones, pues una explicación rigurosa se funda solamente sobre las hipótesis más probables, y no en noticias fiables, como pretendió Raymond Brown en su libro *La muerte del mesías*, tan solo porque

lo narrado –bíblicamente– era verosímil, pues se estaría incurriendo en la falacia *possibilibiter ergo probabiliter* (“es posible, por tanto es probable”). Esta posición acrítica ha llevado a resultados que, tarde o temprano, confunde la *hagiografía* del personaje con la *biografía* y, por ende, es una tergiversación de la historia. Además, los evangelios no deben usarse como historias fiables sobre Jesús por el hecho de mencionar personajes históricos (Pilato, Caifás, Tiberio, etc.). Este optimismo maximalista (cf. Fernando Bermejo Rubio, 2018, pp. 71 y ss.) es un sesgo ideológico que produce libros sobre el personaje sin investigación sólida o que tienen una resbalosa metodología². La reconstrucción confesional de Jesús en la época contemporánea ha hecho que la ficción histórica del personaje vaya acompañada de una ficción historiográfica hasta proponer un consenso forzado sobre el personaje. La terminología adoptada por el paradigma tradicional ha hablado de “tres búsquedas”: *Old Quest* (“antigua búsqueda”), *New Quest* (“nueva búsqueda”) y *Third Quest* (“tercera búsqueda”). Sin embargo, estas búsquedas (cf. Julio Lois Fernández, 1998, pp. 289-321) deben ser desbrozadas (Cf. Bermejo Rubio, 2018, pp. 555-568), esto es, sometidas a escrutinio. Veamos.

La *Old Quest* tiene un adjetivo que no es meramente cronológico, a saber, *old*, el mismo entraña un juicio de valor, en el que *old* es equivalente al “obsoleta”, pues se le achaca subjetivismo y resultados investigativos superados, tanto así que fue también calificada como *No Quest* (“ausencia de búsqueda”), y que fue reseñada por el protestante A. Schweitzer y James Robinson. *No obstante*, en términos cuantitativos, *entre 1906 y 1953*, hubo una lluvia de artículos especializados relevantes sobre el personaje Jesús. En Francia, por ejemplo, sobresalió Alfred Loisy y Charles Guignebert, este último dominó la primera mitad del siglo XX con su exégesis neotestamentaria. Esta búsqueda calificada de ‘obsoleta’ ante todo se usó para deshacerse de Reimarus y de Strauss, cuyas obras refutaron el valor histórico de mucho contenido de los evangelios y mostraron un Jesús cabalmente como judío.

La *New Quest* se reanuda a partir de la segunda mitad del siglo XX (durante el tercer cuarto del siglo) con los estudios de alemanes

con intereses teológicos, el uso predominante del criterio de desemejanza y el diseño de una imagen del personaje contrapuesta a las creencias de sus correligionarios judíos, y excogitada por el protestante James Robinson. *Sin embargo*, entre 1957 y 1974, no solamente los discípulos de Bultmann reflexionaron, pues aparecieron obras de académicos judíos como Paul Winter, Geza Vermes o Hyam Maccoby, así como las del historiador británico Samuel Brandon. Winter hizo un análisis pormenorizado de los relatos evangélicos de la pasión en su acento marcadamente antijudío (sesgo), mientras que Samuel Brandon develó en sus obras la dimensión política antirromana del ideario de Jesús. Vermes también comparó al galileo con otras figuras carismáticas de la Palestina coetánea y Maccoby integró plausiblemente a Jesús como militante de la resistencia judía contra el Imperio romano. Con esto se refuta el adjetivo de “nueva” a esta mal llamada “nueva” búsqueda.

La *Third Quest* señala la búsqueda del personaje iniciada alrededor de 1980 (último cuarto del siglo XX) por anglosajones, distinta al trabajo de los discípulos de R. Bultmann, con el auxilio de la arqueología y la sociología y, en lugar del criterio de desemejanza y el de plausibilidad histórica, con énfasis en el carácter judío de Jesús, pero cuyos *criterios utilizados para sostener la diferencia* no aparecieron en las publicaciones, ya que coinciden con los asumidos en las décadas anteriores. A lo sumo se trató de una cuestión de énfasis sin que ello legitime hablar de una sucesión de fases distintas, y cuyo nombre de la búsqueda fue acuñada por el anglicano N.T. Wright, para confirmar el supuesto (una espiritualidad, no la historicidad) de esta y de las otras búsquedas: “Y es que a Jesús solo se le conoce de verdad cuando se le sigue (...) Es cosa de afinidad y connaturalidad” (Boff, 1986, p. 83). A simple vista, no se puede hablar de una “tercera búsqueda” cuando no se ha justificado la existencia ni siquiera de una “segunda”.

Los llamados métodos histórico-críticos del *Nuevo Testamento* (NT) han brotado fruto de intereses religiosos, poseen una finalidad teológica y se mueven en un contexto confesional. “Sus resultados, en consecuencia, afectan directamente a la teología.” (Montserrat Torrents,

1989, 21.) Por lo demás, la expresión “Jesús histórico” no la ha creado la ciencia de la historia, sino la teología. Este “Jesús histórico” no se contrapone al Jesús no histórico, sino al Jesús de la fe. Se trataría más bien del Jesús de la ciencia histórica (Cf. Montserrat Torrents, 2007, p. 11) y de los ámbitos o movimientos políticos, sociales e históricos.

Cuando se habla de la biografía de un personaje, se pone en el centro la figura de un solo personaje para subrayar, “a veces de forma encomiástica, su función histórica o su grandeza moral” (Penna, 1994, p. 237), muchas veces para proponerlo como ejemplo de vida para los lectores. Sin embargo, lo hecho por la investigación histórica confesional ha trascendido el carácter biográfico de los evangelios hasta darle *status* histórico a lo teológico. Por ello, los resultados históricos de los métodos histórico-críticos del *Nuevo Testamento*, pese a ser importantes, deben ser sometidos a escrutinio caso por caso.

La investigación histórico-crítica no confesional sobre Jesús. La historia no puede trabajar sino sobre los hechos³, es decir, no se pueden suplantar los hechos, sino tan solo *explicarlos*⁴. Si una explicación histórica puede dar razón de los hechos pasados según normas lógicas, es decir, “si demuestra una plausible fuerza explicativa de los hechos y resulta coherente con las demás teorías, será aceptada al sistema de narrativa histórica” (Montserrat Torrents, 2007, p. 21). Teniendo presente que la historia del cristianismo primitivo presenta la dificultad específica de una imprecisión del material fáctico fundamental, se requiere de un ajuste muy calibrado de los métodos (*locus citatus*).

La aproximación histórica a los textos del NT se puede hacer desde dos perspectivas diferentes, pero complementarias. Una diacrónica y otra sincrónica. La diacrónica parte de un pasaje o libro en su estado definitivo como nos ha llegado para devolverse a su génesis a fin de descubrir el proceso de gestación y producción. En este sentido, el NT es el resultado de un proceso más o menos largo de transmisión y reelaboración. Comúnmente, el método diacrónico se denomina histórico-crítico, el cual tiene establecidas etapas para el estudio del texto:

“crítica textual, crítica literaria y de fuentes (si ha lugar), crítica e historia de las formas y de las tradiciones, crítica e historia de la redacción. Es preocupación central de este método indagar cómo ha llegado el texto a ser tal (crítica textual, codicología, papirología), de qué fuentes escritas (crítica literaria y de las formas) u orales (crítica e historia de las tradiciones) se sirvió su autor para componer la obra, cómo ordenó los materiales para redactar una obra literaria coherente (crítica e historia de la redacción), en qué ambiente se generó el texto y cuáles fueron sus destinatarios originarios (contexto vital o *Sitz im Leben*).” (Piñero y Peláez, 195, p. 331.)

En el estudio **diacrónico** del NT, la *historia de las religiones* (C. Clemen) busca aclarar la singularidad o no de los textos cristianos con material no apologetico a través del estudio de los procesos probados de recepción y transmisión y con el auxilio de otras categorías metodológicas. Esta investigación procura poner con rotundidad de relieve las analogías (o genealogías) entre el NT y otras religiones y tratar de determinar unas líneas claras del proceso evolutivo (sea por evolución propia dentro del cristianismo o arraigado en la religión vetero o neotestamentaria) y de las relaciones de dependencia, es decir, visibilizar la esencia propia que las distingue, sin olvidar aquellas religiones que pudieron influir inmediatamente en el judaísmo o cristianismo (S. Liebermann y M. Hengel) y sin caer en la tentación de apelar a la influencia de la gnosis cuando más bien esta pudo ser un testimonio del “nacimiento” (K. Berger) del motivo (Cf. Piñero y Peláez, 1995, 333-337).

Cuando se habla de métodos histórico-críticos, se está pensando en la historia de las formas, en la historia de la redacción y en la crítica literaria, cada una de las cuales ha surgido para corregir la debilidad de la anterior o para llevar a término el proceso de carácter interpretativo del texto como tal en su contexto textual (literario) o extratextual (histórico). De esto les viene el nombre de métodos histórico-críticos, pues su finalidad es reconstruir los sucesos y procesos históricos a partir del estudio de los textos bíblicos (Piñero y Peláez, 1995, p. 338). En principio,

1) todo conocimiento histórico está sometido a probabilidad, sometido siempre a revisión y crítica (*principio de crítica*). Análogamente, 2) lo histórico es comparable con realidades (*principio de analogía*) de que se tiene experiencia (si no se tiene hoy experiencia de la resurrección de un muerto, no se acepta como histórica ninguna resurrección ni ningún muerto del pasado, aunque esto no implique excluir acontecimientos únicos en el ámbito de lo históricamente perceptible), según E. Troeltsch. 3) Dado que el objeto de la historia no es lo sobrenatural (*principio de correlación*) sino lo natural, no hay modo de demostrar que Dios actúe en la historia, aunque se acepten aquellos métodos ahistóricos que están enfocados en la comprensión del texto bíblico como pura literatura (no referencial históricamente), incluido aquel en el que el lector forme parte del sentido del texto.

Como se deduce, los métodos histórico-críticos “conducen a limitar la exégesis a una exposición de la Escritura *históricamente consecuente*” (U. Wilchens, citado por P. Stuhlmacher, en Piñero y Peláez, 1995, p. 341), con lo cual se intenta “describir, acercarse y comprender el sentido que tiene cada texto en el contexto de la historia de la tradición del cristianismo primitivo”, entendido este último como “historia generativa de la cristiandad a la que culturalmente pertenecemos” (U. Wilchens). Gadamer llama a esto los “horizontes de comprensión”, en cuanto se trata de una hermenéutica (interpretación lingüística de los fenómenos que experimentamos en la vida como fuente de sentido) que incluye un sentido amplio de la experiencia del sujeto en el tiempo y es así como la vida humana se revela (Cf. *Verdad y método* I, p. 217).

La *crítica literaria* tiene por finalidad estudiar los textos del NT para aclarar si, en su composición, hubo fuentes escritas y, en la medida de lo posible, elucidarlas en sus diversos matices o acentos en su contexto vital (*Sitz im Leben*). Por ello puede decirse que la crítica literaria facilita la reconstrucción de las fuentes más primitivas a fin de dar una visión más perfecta de aquellos estratos primigenios de la comunidad en sus creencias, en sus luchas y tensiones. Ahora bien, los estudios han mostrado que las rupturas y tensiones del texto neotestamentario pueden deberse

no necesariamente a las fuentes escritas, sino a una tradición oral en evolución (J. K. Elliot). Muchos de los académicos de crítica literaria son norteamericanos: H.D. Betz, A.B. Spencer, Ch. H. Talbert, R. Alan Culpepper y Mary A. Tolbert. Entre otros, los resultados de los investigadores arrojan luz a la hora de entender el género “evangelio”, pues “un paralelo exacto a los evangelios lleva a las *Vidas de Buda* de tradición pali, ya que ofrecen una sucesión de hechos, milagros y dichos de estructura muy parecida a la de los sinópticos” (Piñero y Peláez, 1995, 352).

La *crítica de las formas* designa una metodología que parte de la postulación de unas formas o unidades literarias menores y su contexto sociocultural intentando deducir consecuencias sobre la historia de su evolución y el contenido que expresan (Piñero y Peláez, 1995, p. 367), en consecuencia este método es literario (al buscar las formas o pequeñas unidades, las cuales también son teológicas, en cuanto estudia la evolución de las formas teológicas en su desarrollo) e histórico, esto último en relación con la comprensión del contexto vital. En un primer momento, la crítica de las formas parte de que los relatos evangélicos sobre Jesús existían aislados oralmente antes de ser fijados por escrito, por lo cual la actividad creadora es fruto de la comunidad. Es comprensible, pues, que la historia de las formas indique que los evangelios sinópticos no son obras unitarias, las cuales pasaron por un estadio preliterario (oral), estando las formas en función de la ocasión, siendo laxa la ligazón de esas pequeñas unidades que finalmente transmitieron por escrito lo que se conoce como “evangelio”. Para discernir los elementos (primarios y secundarios), se utilizan tres criterios de credibilidad (de semejanza, de múltiple atestación y de coherencia).

La *crítica de la redacción* es lo mismo que la crítica de la composición. Los textos del NT han seguido un proceso más o menos largo hasta llegar a nosotros, cuyo redactor hizo lo suyo al organizar todos los materiales de que disponía según sus concepciones, teología y comunidad (fuerzas y factores) hasta llegar a una obra de su autoría (Piñero y Peláez, 1995, pp. 388-389). El punto no es el texto por sí, sino el pre-texto y la explicación del proceso evolutivo hasta el texto

definitivo. Así pues, la crítica de la redacción, este “marco”, es una continuación y complementación de la crítica de las “formas”. A esta se le suman otros criterios de autenticidad (disimilación, contraposición, testimonio múltiple, coherencia, etc.). Con esto, las conclusiones a las que llega la crítica de la redacción se vale de los conocimientos que tenemos de la vida y costumbres por medio de la epigrafía, la arqueología, la historia y otras ciencias de tal modo que el investigador no afirme nada sino lo que dicen los textos.

Respecto del estudio **sincrónico** del NT, esta óptica incluye en el *corpus* de análisis la semántica, la lexicografía, narrativo-estructural, estilística y retórica. *Grosso modo*, al hablar de *semántica* como herramienta de análisis se piensa en la ciencia de las significaciones o significados lingüísticos (Cf. E. Coseriu, 1981). No se debe pasar por alto a M. Martínez en el campo de la semántica aplicada al griego con el artículo pionero “Estado actual de la semántica y su aplicación al griego antiguo”, en *Actualización científica en Filología griega* (1984, pp. 355-414).

Respecto de la *lexicografía* y la *lexicología*, ambas ramas de la filología, tuvieron su nacimiento científico con los escritos de A. Deissmann (1909) y que recalcan la importancia de asentar las cuestiones etimológicas y de raíces sobre la investigación del griego clásico. En esta línea aparecieron grandes diccionarios sobre el NT como el de W. Bauer (1958), el de J. P. Louw y E. A. Nida (1988, editado por las Sociedades Bíblicas Unidas) y el diccionario teológico de G. Kittel (1933-1979) sin lugar a dudas el instrumento lexicográfico más importante de la filología neotestamentaria. Asimismo apareció el *Vocabulario del Nuevo Testamento* (1984) de F. Neiryck-F. van Segbroeck, entre otros.

En cuanto al análisis *narrativo-estructural*, la aproximación al NT desde el estructuralismo ha contribuido en la comprensión de la estructura y significado de los textos pues este es un complemento de los métodos histórico-críticos (Piñero y Peláez, 1995, pp. 457-458), entre cuyos aportes destacan las colaboraciones de R. Barthes, P. Beauchamp, H. Bouillard, J. Courtès, P. Ricoeur, etc., en la obra colectiva *Exégesis y hermeneítica* (1971).

La *estilística* literaria como análisis del estilo de una obra literaria es una disciplina interesante para el estudio del NT si nos atenemos al estudio de cada uno de los textos, ya que esta ha arrojado gran cantidad de precisiones en torno al carácter no obligatorio de ser “aticista” para ser literato y, dado que los primeros escritos cristianos se escribieron sin excepción en griego *koiné*, lengua familiar y corriente de la época, salvo la *Carta a los Hebreos* (cercana a una prosa ática), en el NT predomina el lenguaje corriente (Piñero y Peláez, 1995, p. 479).

Finalmente, el *análisis retórico* [R. Meynet. (1989). *El análisis retórico. Un nuevo método para comprender la Biblia. Textos fundamentales y exposición sistemática*] busca las estructuras de la composición de los textos del NT, esto es, la composición del discurso a partir de las clasificaciones del mismo según la retórica clásica (griega).

Epílogo

El cristianismo es un fenómeno exegético (esto es, teológico/ideológico) que desarrolló la idea del ‘Cristo de la fe’ como contenido de la predicación de los discípulos, que lo vieron, en cuanto comunidad (muy tardíamente), como el ‘hijo’ de Dios y el Salvador de la humanidad⁵. Con el apoyo de los concilios de los primeros siglos: Nicea (325) –regentado por el emperador Constantino- que declaró que Cristo era Hijo de Dios, igual y consustancial con Dios, y verdadero Dios, Éfeso (431), Calcedonia (451) y Constantinopla (680), se desató una serie de “soluciones” sobre la persona de Jesús, su naturaleza y su voluntad que llevó a yerros metafísicos insalvables.

La historia del cristianismo también muestra que las tres búsquedas “históricas” propuestas por la investigación confesional tienen un sesgo insuperable en torno al personaje, como se ha mostrado. Es más, K. Rahner (1904-1984, uno de los más importantes teólogos del catolicismo en el siglo XX) y H. Vorgrimler, en el *Pequeño diccionario teológico* (1964) hacen una breve, pero instructiva exposición de las verdades

hermenéuticas eclesiásticas previas a la búsqueda confesional del personaje Jesús:

1. la misión de la exégesis bíblica es interpretar la Escritura “con métodos auténticamente científicos” (!) -ahora vienen los problemas epistemológicos insalvables subrayados-:
2. pero sin limitarse a esos métodos,
3. para lograr esa misión uno no “debe tener la doctrina e instrucciones del magisterio únicamente como norma negativa” -es decir, es muy positiva la indicación del magisterio- y, como si fuera poco,
4. “es tarea de la exégesis católica mostrar la compatibilidad de sus resultados con el dogma católico, y también, al menos en principio, con la doctrina oficial no definida de la Iglesia”.

En pocas palabras, se debe creer sin más, pues hay que asumir la exégesis confesional como “revelación de Dios”, la cual debe ser enseñada obligatoria y definitivamente para todos los católicos, pues es vinculante.

Sorprende que aún hoy la exégesis confesional hable de ‘*la verdad bíblica*’ (o pureza de la fe), pues es imposible llegar a conocerla en múltiples ocasiones, ya que la *Biblia* es un baúl de sastre que incluye sentencias, juicios y concepciones contradictorias. En el catolicismo oficial –y demás denominaciones-, quien ingresa en el NT encuentra de todo, pues hay para todos los gustos.

La exégesis católica (“histórica sobre Jesús”) –y protestante- oficial es *blanda científicamente* porque es, como se concluye, acrítica epistemológicamente, dado que se priorizan las verdades de fe (dogmas) como punto de partida y no la aplicación del método histórico-crítico con *mano dura*.

Notas

1. Respecto de la moral como contenido y la moral como estructura, puede consultarse: Luis Diego Cascante, “La realidad moral del hombre”. (1997). En *Revista Senderos* 19, pp. 453-472.
2. Sin lugar a dudas el maestro contemporáneo de la apologética católica es el sacerdote John P. Meier

(1942-) con su obra voluminosa *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico*. Meier afirma muchos *a priori* que muestran de manera ingeniosa pero falsa cómo el “Jesús histórico” confesional se defiende desde supuestos discutibles, por ejemplo, la idea de que Pablo recurrió a las palabras de Jesús y a los acontecimientos de su vida en pocos casos, solamente aquellos relacionados con problemas apremiantes (Iglesia de Corinto) debido a que se ve forzado a repetir la doctrina básica que él “ya había impartido al predicar por primera vez el Evangelio a una asamblea determinada” (volumen I, p. 69). Meier deja suelto este cabo ya que no hay tal enseñanza básica y, además, Pablo de Tarso no fue discípulo, pues no conoció a Jesús.

Se entiende perfectamente el método histórico (!) de Meier: prescindir de lo que la fe cristiana o el ME le dicen sobre Jesús (I, 29). Sin embargo, su lugar común a la hora de reflexionar sobre Jesús es el ME (teología), pues es sacerdote católico. No está demás decir que, desde las amebas hasta nosotros, almacenamos información en nuestros genes y memoria que funcionan como programas de acción y que pueden ser llamados “prejuicios” a la hora de investigar. Así que la afirmación metodológica de Meier -y la contraria- son lógicamente aceptables (como axiomas) pero epistemológicamente inaceptable por el sesgo metodológico, pues para un creyente los evangelios son historia con elementos legendarios cuando lo que más bien se debe demostrar es si los pasajes evangélicos son o no históricos para evitar el círculo vicioso (*petitio principii*).

3. El punto de partida para el diálogo son los hechos, no las verdades –de la teología, como acabamos de ver–, y la discusión no es sobre los fenómenos, sino “sobre lo que se piensa del fenómeno”, dado que no podemos invalidar los fenómenos, porque están ahí, pero sí la temeridad de muchas afirmaciones sobre ellos. Para que haya entendimiento entre dos posiciones contrarias (por ejemplo, entre un creyente y un no creyente), *la teoría debe ser contrastable con los hechos*; si no, lo que tenemos son opiniones, pero no verdades. La ciencia es una forma de conocimiento que se obtiene mediante la aplicación del método científico, en la cual el método científico tiene tres principios fundamentales (Cf. J. Wagensberg, *Ideas para la imaginación impura*, 1998): a) El principio de objetividad o la verdad de los hechos, según el cual el sujeto de conocimiento escoge la relación más independiente

posible respecto al objeto del conocimiento. b) El principio de inteligibilidad a partir del método mismo y su aplicación, según el cual el sujeto de conocimiento asume, como hipótesis de trabajo, que el mundo es, en algún sentido, inteligible. c) El principio dialéctico o falibilidad, según el cual el sujeto somete el conocimiento al careo continuo con la experiencia y permite hablar de progreso, de aumento en el conocimiento.

El método de la teología es el “método divino” –por contraposición al científico- para producir conocimiento único y transparente: el conocimiento es de la divinidad y esta tiene a bien revelar a los seres humanos (esto es un *a priori*) el mismo; algo así como que la divinidad simplifica la realidad para nosotros, corrige, para aquellos que fueron designados conocedores y divulgadores de su verdad (otro *a priori*). La infalibilidad de la divinidad sirve de pretexto para afirmar que este conocimiento teológico siempre es compatible con la experiencia (otro *a priori*), su unicidad (otro *a priori*) es una garantía de coherencia y su vastedad lo es de completitud. Es decir, la fe teológica da “completitud” (un *a priori* más).

Si bien no todo el conocimiento humano es fruto de la ciencia, no es buena idea emparejar lo que dice la ciencia (ni siquiera las ciencias humanas) con lo que afirma la teología porque se está hablando de dos discursos disímiles, que solamente se acercan si son forzados, puesto que epistemológicamente siguen derroteros opuestos. La ciencia no niega explícitamente la divinidad, pero tampoco la afirma, aunque sí hace la afirmación tácita de que los dioses son prescindibles para acceder a la inteligibilidad de unas cuantas partes del mundo, mejor aún, la simplificación del mundo físicamente real debe ser compatible con el mundo experimental, de tal modo que toda verdad puede ser pulverizada (progreso) por el resultado de un experimento.

La teología más bien es un ‘saber hacer procesos’ (quizás hacer experiencia de dios para algunos/as), pero no ciencia. La teología pertenece al ámbito de lo que la Tradición llama ‘*Sapientia*’, es decir, es una experiencia y, al mismo tiempo, un conocimiento del Cristo. Y no hay, pues, una teología sino muchas. Todo esto provocó, a decir de muchos, la crisis epistemológica de la teología.

4. Los criterios de autenticidad –entre otros, el de dificultad, de discontinuidad y originalidad, de testimonio múltiple, de coherencia o de rechazo- si bien han tenido valor como instrumentos heurísticos, cuando se reflexiona sobre ellos,

su valor disminuye. A este respecto, hablar de criterios de autenticidad cuando los resultados son tan dispares sobre el personaje Jesús, obliga a llamarlos “criterios”, lo cual es una expresión abusiva y desorientadora, y más bien debería hablarse de “índices” o “indicios” de credibilidad. Queda pendiente para otra ocasión una crítica a los criterios históricos de credibilidad en cuanto estos se basan en una premisa falsa, a saber, que la tradición original sobre Jesús se conservó intacta durante la fase oral del proceso de transmisión. En este sentido, los avances del método histórico-crítico han ido depurando los criterios de credibilidad y proponiendo otros, entre los que sobresalen los “patrones de recurrencia” (Cf. Fernando Bermejo, en España).

5. Se debe tener en cuenta que el uso del título *Hijo del Hombre* con el que Jesús se autodenomina sustituye al enojoso ‘yo’ en algunas circunstancias. En torno a este título, la teología cristiana retroproyectó el carácter mesiánico del personaje. Más bien habría que mirar con detenimiento la literatura canónica, pues más parece que Jesús se consideró a sí mismo un mero ser humano sin ser juez mesiánico al final de los tiempos. La traducción del arameo al griego de “Hijo de hombre” agregó dos artículos, esto es, “el Hijo del hombre”, con lo cual se pensó no en un ser humano sino en uno con características especiales haciendo de la expresión un título. Esta manera desafortunada de traducir al griego relacionó a la vez la expresión con una figura misteriosa de “un como Hijo de hombre” del libro de *Daniel* 7, 13. Por supuesto, después de extenderse la creencia en la resurrección, se pasó a afirmar que el título era confirmado en el libro de *Daniel*. Paralelamente, se tomó la famosa frase atribuida a Jesús –y probablemente nunca pronunciada por él– “Mi reino no es de este mundo” (Jn 18, 36), como un indicador de ese reinado divino, pero, claro está, espiritualizado, en franca contradicción con la idea del mesías judío. Todavía hoy persiste esta lectura espiritualizada del reino del personaje Jesús en el *Evangelio de Juan*. Por otra parte, respecto de la expresión “Hijo de Dios” (en griego, υἱοῦ θεοῦ), según la tradición literaria del Antiguo Testamento, es un dato sabido que Israel es el pueblo elegido por Yahvé y, por tanto, en estado de filiación respecto de ella. El pacto pasa más tarde a la casa real y entonces el rey pasa a primogénito, el mayor de ellos. De esta manera el rey pasa a ser el “hijo de Dios”. Sin embargo, la expresión “hijo de Dios” no aparece en boca de Jesús dicha de sí mismo, aunque el

cristianismo primitivo haya convertido esta expresión en una fórmula de profesión de fe defendida en el Concilio de Calcedonia (año 451), es decir, se trata de una elaboración teológica posterior.

Referencias

- Anselmo de Canterbury. (2009). *Proslogion. Con las réplicas de Gaunilo y Anselmo*. Tecnos.
- Bermejo Rubio, F. (2012). “La figura histórica de Jesús y los patrones de recurrencia. Por qué los límites de los criterios de autenticidad no abocan al escepticismo.” En *Estudios Bíblicos* LXX, 147-165.
- Bermejo Rubio, Fernando. (2018). *La invención de Jesús de Nazaret. Historia, ficción, historiografía*. Siglo XXI.
- Boff, Leonardo. (1985). *Jesucristo el liberador*. Sal Terrae.
- Coseriu, E. (1981). *Principios de semántica estructural*. Gredos.
- Gadamer, H. G. (2005). *Verdad y método I*. Sígueme.
- González Faus, J. I. (1995). “Dogmática cristológica y lucha por la justicia.” En *Revista Catalana de Teologia*, XX/2, pp. 345-365.
- Hausser, Marc D. (2008). *La mente moral: cómo la naturaleza ha desarrollado nuestro sentido del bien y del mal*. Paidós Ibérica.
- Lois Fernández, Julio. (1998). “La investigación histórica sobre Jesús.” En *Revista Senderos*, 20, pp. 289-321.
- Meier, John Paul. (1998-). *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico. I-V*. Verbo Divino.
- Moingt, J. (1994). *L’homme qui venait de Dieu*. París: Ed. du Cerf.
- Montserrat Torrents, José. (2007). *Jesús el galileo armado. Historia laica de Jesús*. Edaf.
- Montserrat Torrents, José. (1989). *La sinagoga cristiana. El gran conflicto religioso del siglo I*. Muchnik Editores.
- Penna, Romano. (1994). *Ambiente histórico-cultural de los orígenes del cristianismo. Textos y comentarios*. Desclée de Brouwer.
- Piñero, Antonio y Peláez, Jesús. (1995). *El Nuevo Testamento. Introducción al estudio de los primeros escritos cristianos*. El Almendro.
- Schillebeeckx, E. (1981). *Jesús, historia de un viviente*. Cristiandad.
- Swanson, J. (1997). *Diccionario de idiomas bíblicos. Griego. Nuevo Testamento*. Logos Research Systems.
- Tomás de Aquino. (2001). *Suma de teología*. BAC.
- Wagensberg, Jorge. (1998). *Ideas para la imaginación impura*. Metatemáticas.

Luis Diego Cascante (luisdiegocascante@gmail.com). Licenciado en Filosofía (Escuela de Filosofía, Universidad de Costa Rica). Docente en la Escuela de Filosofía de la Universidad de Costa Rica. Encargado de la Cátedra de Estudios sobre Religiones (Universidad de Costa Rica). Áreas de interés: filosofía de la religión, filosofía patristica, filosofía medieval y la investigación histórica desde la exégesis no confesional del Nuevo Testamento. Miembro del consejo editorial de la Revista Centroamericana de Filosofía Azur. Autor de una treintena de artículos en revistas especializadas. Autor de varios libros, entre ellos, *Voluntad de realidad. El realismo*

radical (2003), *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri* (coautor, 2004, Granada, España), *Hacia una ética liberadora (de nuevas formas de realidad)* (2004), *Manifiesto hedonista* (2007), *Breviario amoroso* (2007), *Historia, ética y ciencia. El impulso crítico de la filosofía de Zubiri* (coautor, 2007, Granada, España), *El otro Jesús* (2011), *Un papa latinoamericano, discusiones* (coautor, 2016) y *La lucha armada de Jesús. Historia de un judío* (2017).

Recibido: 1 de abril, 2022.

Aprobado: 8 de abril, 2022.

