

Teología Sistemática

Teología Sistemática

Segunda Edición

Millard J. Erickson



editorial clie

EDITORIAL CLIE

MCE Horeb, E.R. nº 2.910-SE/A

C/ Ferrocarril, 8

08232 VILADECAVALLS (Barcelona), ESPAÑA

E-mail: libros@clie.es

<http://www.clie.es>

TEOLOGÍA SISTEMÁTICA

Segunda edición

Millard J. Erickson

Publicado originalmente en inglés por Baker Books

una división de Baker Book House Company

P.O. Box 6287, Grand Rapids, MI 49516-6287

© 1983, 1984, 1985, 1998 por Millard J. Erickson

Traducido e impreso con el permiso de Baker Books.

© 2008 por Editorial Clie para esta edición en castellano

Todos los derechos reservados

Director de la colección: Dr. Matt Williams

Traducido por Beatriz Fernández

Editado por Jonatán Haley

Equipo de revisión y maquetación:

Primitivo Rodríguez del Río

Katie Kramer

Patricia Roseman

Diseño de cubiertas: Ismael López Medel

ISBN: 978-84-8267-546-6

Printed in

Clasifíquese:

0004 TEOLOGÍA SISTEMÁTICA

CTC: 01-01-0004-11

Referencia: 224655

A

Bernard Ramm (*in memoriam*),
mi primer profesor de teología;

William E. Hordern,
mi mentor doctoral;

y **Wolfhart Pannenberg**,
mi mentor posdoctoral.

Otros títulos de las obras

Colección Teológica Contemporánea

1. El verdadero pensamiento de Pablo, N.T. Wright
2. Teología del Nuevo Testamento, G. Ladd
3. ¿Cómo llegar a ellos?, M. Green y A. McGrath
4. Jesús bajo sospecha, M. Wilkins y J.P. Moreland, Eds.
5. Jesús es el Cristo, L. Morris
6. Monoteísmo y Cristología en el Nuevo Testamento, R. Bauckham
7. Un comentario de la Epístola a los Gálatas, F.F. Bruce
8. Revelación bíblica, C. Pinnock
9. ¿Son vigentes los dones milagrosos?, W. Grudem, ed.
10. La Primera Epístola de Pedro, P. Davids
11. El Evangelio de Juan, vol. 1, L. Morris
12. El Evangelio de Juan, vol. 2, L. Morris
13. Renueva tu corazón, D. Willard
14. 3 preguntas clave sobre Jesús, M. J. Harris
15. Mujeres en el ministerio, B Clouse y R. Clouse, eds.
16. La seguridad de la salvación, J. M. Pinson, ed.
17. Jesús, el Mesías, R. H. Stein
18. Comentario de la Epístola a los Filipenses, G. Fee
19. Discipulado que transforma, G. J. Ogden
20. Manual del discipulado, G. J. Ogden
21. Comentario al Libro del Apocalipsis, R. H. Mounce
22. ¡Alégrense las naciones! J. Piper
23. Comentario de las epístolas a 1º y 2ª de Timoteo y Tito, G.Fee
24. Predicando a personas del S.XXI
25. La homosexualidad: compasión y claridad en el debate, T. Schmidt
26. Hermenéutica: Entendiendo la palabra de Dios, S.Duvall y D. Hays
27. Una introducción al Nuevo Testamento, D.A. Carson y D. Moo
28. Teología sistemática, M. Erickson

Índice principal

Prefacio 11

Parte 1: Estudiar a Dios

1. ¿Qué es la teología? 17
2. Teología y filosofía 39
3. El método de la teología 62
4. Teología y estudio crítico de la Biblia 85
5. Contemporizar el mensaje cristiano 115
6. La teología y su lenguaje 135
7. Posmodernidad y teología 158

Parte 2: Conocer a Dios

8. La revelación universal de Dios 177
9. La revelación particular de Dios 200
10. La conservación de la revelación: inspiración 224
11. La fiabilidad de la palabra de Dios: inerrancia 246
12. El poder de la palabra de Dios: autoridad 266

Parte 3: Cómo es Dios

13. La grandeza de Dios 287
14. La bondad de Dios 307
15. La cercanía y la distancia de Dios: inmanencia y trascendencia 325
16. Tres personas en un solo Dios: la Trinidad 344

Parte 4: Lo que hace Dios

17. El plan de Dios 367
18. El trabajo originario de Dios: la creación 387
19. La obra continua de Dios: la providencia 408
20. El mundo de Dios y el mal: un problema especial 432
21. Los agentes especiales de Dios: los ángeles 453

Índice principal

Parte 5: La humanidad

- 22. Introducción a la doctrina de la humanidad 475
- 23. El origen de la humanidad 492
- 24. La imagen de Dios en el hombre 513
- 25. La naturaleza constitucional del hombre 533
- 26. La universalidad de la humanidad 554

Parte 6: El pecado

- 27. La naturaleza del pecado 575
- 28. La fuente del pecado 595
- 29. Los resultados del pecado 614
- 30. La magnitud del pecado 633
- 31. La dimensión social del pecado 653

Parte 7: La persona de Cristo

- 32. Temas contemporáneos en el método cristológico 673
- 33. La deidad de Cristo 695
- 34. La humanidad de Cristo 717
- 35. La unidad de la persona de Cristo 735
- 36. El nacimiento virginal 752

Parte 8: La obra de Cristo

- 37. Introducción a la obra de Cristo 775
- 38. Teorías de la expiación 794
- 39. El tema central de la expiación 814
- 40. La extensión de la expiación 837

Parte 9: El Espíritu Santo

- 41. La persona del Espíritu Santo 857
- 42. La obra del Espíritu Santo 876

Parte 10: La salvación

- 43. Interpretaciones de la salvación 897
- 44. El antecedente a la salvación: la predestinación 916
- 45. El principio de la salvación: aspectos subjetivos 937
- 46. El principio de la salvación: aspectos objetivos 956
- 47. La continuación de la salvación 975
- 48. La finalización de la salvación 991
- 49. Medios y extensión de la salvación 1009

Parte 11: La iglesia

- 50. La naturaleza de la iglesia 1031
- 51. El papel de la iglesia 1056

- 52. El gobierno de la iglesia 1075
- 53. El rito iniciático de la iglesia: el bautismo 1094
- 54. El rito continuado de la iglesia: la cena del Señor 1111
- 55. La unidad de la iglesia 1131

Parte 12: Las últimas cosas

- 56. Introducción a la escatología 1151
- 57. Escatología individual 1168
- 58. La segunda venida y sus consecuencias 1187
- 59. Perspectivas sobre el milenio y la tribulación 1206
- 60. Estados finales 1227

Pensamientos finales 1244

Índice de textos bíblicos 1249

Índice temático 1267

Prefacio

Ha pasado más de una década desde que apareció por primera vez *Teología Cristiana*. Se escribió para cumplir con la necesidad de tener una teología sistemática evangélica, comprensible y que estuviera puesta al día. En aquel tiempo no se pensó que nadie más la fuera a utilizar. La aceptación de la obra original ha probado que el esfuerzo realizado para llevarla a cabo mereció la pena. Además, desde entonces han aparecido muchos otros textos, que han enriquecido los recursos disponibles para la enseñanza de la teología sistemática.

En estos diez años de intervalo, se han producido muchos cambios en el mundo teológico y también en el intelectual, político, económico y social. Por lo tanto, resulta deseable revisar la obra original teniendo en cuenta estos cambios. Se han añadido algunas secciones así como un capítulo completamente nuevo sobre el posmodernismo. En algunos puntos la discusión se ha actualizado. Algunas porciones del original se han condensado, ya que los temas que se trataban originalmente ya no son tan importantes como lo eran antes. El lenguaje utilizado en algunos casos se ha cambiado para reflejar el uso corriente. Al llevar a cabo esta revisión, he tratado de tener en cuenta las reacciones transmitidas por los estudiantes, colegas y críticos. Me han sido de gran ayuda. Sin embargo, no he sustituido las fuentes originales por las más recientes simplemente porque sean más actuales, sino porque suponen un avance esencial en el pensamiento de lo que se citaba en el original.

Uno de los fenómenos de esta década pasada ha sido el incremento de la diversidad étnica y cultural de las personas que estudian teología. Los días en que una mujer que estudiaba teología en un seminario era una cosa especial han dado paso a unas clases en las que el número de hombres y mujeres estudiantes está mucho más equilibrado. En lo que antes había un predominio de estudiantes americanos blancos ahora se ven muchas minorías étnicas y estudiantes de todo el mundo. Este fenómeno de inscripciones ha ido paralelo al incremento en los escritos sobre Teología realizados por cristianos del Tercer Mundo, cuyo

Prefacio

número ha ido creciendo con mayor rapidez que en Europa y Norteamérica. Esta tendencia a la globalización no se ha reflejado en los textos teológicos escritos por los evangélicos norteamericanos en la década pasada. Por lo tanto he hecho un esfuerzo especial por incluir a representantes de estos sectores de la iglesia cristiana. Por otra parte, he animado a que *Teología Cristiana* se traduzca a distintos idiomas, incluidos varios de los países del este de Europa.

Uno de los comentarios más frecuentes que se han hecho sobre la edición original es lo fácil de entender que es. He tratado de mantener y ampliar esta característica siguiendo el excelente consejo que Clark Pinnock me dio hace años: “hacer que se cante como un libro de himnos, y no que se lea como una guía de teléfonos”. El texto también se ha ampliado con la adición de los resúmenes de los capítulos, los objetivos y las cuestiones de estudio. Le agradezco a un antiguo compañero, el Dr. Edward Buchanan, ahora profesor de Educación cristiana en Southeastern Baptist Theological Seminary, especialista en Educación adulta, por su trabajo con este material auxiliar. Agradezco que tantas personas no profesionales se hayan hecho cargo de la edición original. Para hacer esta edición más accesible a esas personas, se ha añadido la transliteración griega de las palabras hebreas. Y, para ampliar más la utilidad de esta teología, se han añadido dos versiones más sencillas, un texto de Doctrina de nivel universitario: *Introducing Christian Doctrine* (Grand Rapids: Baker, 1992) y un libro de doctrina de nivel básico: *Does It Matter What I Believe?* (Grand Rapids: Baker 1992).

Escribir la primera edición hizo que me interesara por investigar algunos temas en mayor profundidad, un interés que también se ha producido en otros lectores. Algunos de estos temas se han desarrollado en obras como *The Word Became Flesh* (Grand Rapids: Baker, 1995), *How They Will Be Saved?* (Grand Rapids: Baker, 1996), y *God the Father Almighty* (Grand Rapids: Baker, 1998). Estos tratan, respectivamente, de las doctrinas de la Encarnación, la Trinidad, el destino de los no evangelizados y de los atributos de Dios. A los lectores que desean ampliar estos temas se les anima a investigar estos libros.

Me gustaría dar las gracias una vez más a aquellos cuya especial ayuda permitió que la edición original pudiera ser posible. Varios estudiantes leyeron porciones del manuscrito y me ofrecieron reacciones desde una perspectiva estudiantil: Bruce Kallenberg, Randy Russ y Mark Moulton, y mi asistente, Dan Erickson, leyó todo el manuscrito. Laurie Dirnberger, Lorraine Swanson, Aletta Whittaker y Pat Krohn teclearon partes del manuscrito. Tres estudiantes se comprometieron a apoyar el proceso mediante la oración y el aliento: David McCullum, Stanley Olson y Randy Russ.

Además de las personas que me animaron y contribuyeron a la edición original, también me gustaría agradecer el consejo y el ánimo de Jim Weaver, editor de libros académicos y de referencia en Baker Books, y a María denBoer, que ha complementado la excelente labor editorial de Ray Wiersma en la edición

original con su cuidadoso y amable trabajo editorial en esta edición revisada. La experiencia de mi esposa Ginny como profesora de inglés ha sido de gran valor, en particular en los temas gramaticales y formales.

En muchos aspectos, el estado de la Teología sistemática en los últimos años del siglo veinte ha sido paradójico. Mientras que en la década de los años 1960 y 1970 la teología sistemática estaba en declive, y algunos expertos bíblicos sugerían que debía ser eliminada, ha tenido un gran resurgimiento en las escuelas de teología. El crecimiento de los textos de Teología sistemática es una indicación de esta tendencia. Sin embargo, el alejamiento del pensamiento reflexivo y el acercamiento hacia una religión experimental a nivel popular no augura un buen futuro para la Teología. No obstante, los retos para la fe cristiana tanto por parte de los competidores religiosos como no religiosos, significan que el razonamiento teológico cuidadoso y la reafirmación son ahora incluso más importantes que cuando se escribió la primera edición de este libro. Como con el primer escrito, esta edición revisada se lanza con la esperanza de que quizá Dios la utilice para fortalecer la Iglesia y extender el Reino.

Parte 1

ESTUDIAR A DIOS

1. ¿Qué es la teología? 17
2. Teología y filosofía 39
3. El método de la teología 62
4. Teología y estudio crítico de la Biblia 85
5. Contemporizar el mensaje cristiano 115
6. La teología y su lenguaje 135
7. Posmodernidad y teología 158

1. ¿Qué es la teología?

Objetivos del capítulo

Después de estudiar este capítulo, debería ser capaz de:

- Comprender el concepto de religión dentro de la historia.
- Hacer una breve definición de teología centrada principalmente en la interpretación de la disciplina.
- Distinguir entre teología bíblica, histórica, filosófica y sistemática.
- Demostrar la necesidad de una teología sistemática en la sociedad contemporánea.
- Relacionar la teología cristiana con la vida cristiana y el ministerio cristiano en el mundo actual.

Resumen del capítulo

La teología en un contexto cristiano es una disciplina de estudio que busca comprender el Dios que se ha revelado en la Biblia e intenta proporcionar una interpretación cristiana de la realidad. Busca entender la creación de Dios, en particular al ser humano y su condición, y la obra redentora de Dios para con la humanidad. La teología bíblica, histórica y filosófica proporciona puntos de vista e interpretaciones que ayudan a llegar a un todo coherente. La teología tiene valor práctico para proporcionar una guía para la vida cristiana y para el ministerio.

Cuestiones de estudio

1. En sus obras filosóficas, ¿hasta qué punto limitaba Immanuel Kant la religión?
2. Diga y explique cinco facetas de la definición de teología.
3. Defina la teología sistemática y explique cómo se relaciona con las de-

Estudiar a Dios

- más disciplinas de la teología: la bíblica, la histórica y la filosófica.
4. ¿Cuál es la naturaleza de la teología y qué teólogo desarrolló un enfoque más empírico hacia ella?
 5. Defienda la afirmación: “La teología debería continuar siendo la reina de las Ciencias.”

Naturaleza de la religión

Definición de teología

Localizar la teología (sistemática) en el mapa teológico.

Teología sistemática y teología bíblica

Teología sistemática y teología histórica

Teología sistemática y teología filosófica

La necesidad de la teología

El punto de partida de la teología

La teología como ciencia

¿Por qué la Biblia?

Naturaleza de la religión

Los humanos son seres maravillosos y complejos. Son capaces de realizar complicadas proezas físicas, hacer cálculos intelectuales abstractos, producir increíbles imágenes y sonidos. Además de eso, los seres humanos son incurablemente religiosos. Donde quiera que haya seres humanos, en muy distintas culturas de cualquier zona geográfica y desde que se tiene conocimiento hasta la actualidad, podemos encontrar una religión.

La religión es uno de esos términos que todos entendemos, pero que pocos podemos definir realmente. Cada vez que encontramos desacuerdos o al menos distintas variedades de definiciones y descripciones de un objeto o actividad, hay razón para creer que no se ha estudiado, no se ha reflexionado o no se ha discutido lo suficiente sobre el tema, o que el tema es demasiado rico y complejo como para resumirse en una sola definición.

Aparecen algunas características comunes en muchas definiciones de religión. Se cree en algo que es superior al ser humano. Puede que sea un dios personal, todo un conjunto de seres sobrenaturales, una fuerza de la naturaleza, un conjunto de valores, o la raza humana en su conjunto (humanidad). Suele haber una distinción entre lo sagrado y lo secular (o profano). Esta distinción se puede extender a personas, objetos, lugares o prácticas. El grado de fuerza con el que se asume varía según las religiones y según los adeptos a una religión concreta.¹

La religión también suele implicar un punto de vista de la vida y el mundo, una perspectiva o una imagen general de la realidad como un todo y un concepto de cómo los individuos se tienen que relacionar con el mundo según esta pers-

1. William P. Alston, “Religion,” en *Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards (New York: Macmillan, 1967), vol. 7, pp. 141-42.

pectiva. A una religión van unidas un conjunto de prácticas, ya sean rituales o de comportamiento ético o ambas. Hay algún tipo de relación o respuesta hacia el objeto superior, como el compromiso, la adoración o la oración.² Finalmente, a menudo, aunque no siempre, hay ciertas dimensiones sociales. Con frecuencia se forman grupos en torno a una posición o un compromiso religioso.³

Se ha intentado encontrar una esencia común en toda la religión. Por ejemplo, durante gran parte de la Edad Media, particularmente en occidente, se pensaba en la religión como una creencia o un dogma. Lo que distinguía al cristianismo del judaísmo o del hinduismo era un conjunto de creencias. Cuando surgió la Reforma, lo que distinguía al catolicismo romano del protestantismo eran unas doctrinas (o dogmas) diferentes. Incluso las denominaciones protestantes se distinguían unas de otras, principalmente en sus ideas sobre los distintos papeles de la soberanía divina y la libertad del ser humano, el bautismo, la estructura del gobierno de la iglesia y temas similares.

Era natural que las enseñanzas doctrinales se vieran como algo fundamental durante el periodo que comprende desde principios de la Edad Media hasta el siglo XVIII. Como la filosofía era una disciplina fuertemente consolidada, es lógico que se enfatizara el carácter de la religión como una cosmovisión. Y como las ciencias del comportamiento todavía estaban en mantillas, se habló relativamente poco sobre la religión como institución social o sobre los fenómenos psicológicos de la religión.

A principios del siglo XIX, sin embargo, la forma de comprender el tema de la religión cambió. Friedrich Schleiermacher en su obra *Sobre la religión: Discurso a sus menospreciadores cultivados*, rechazó la idea de que la religión fuera un asunto de dogma o de ética. En su lugar, Schleiermacher dijo: la religión es un tema de sentimientos, ya sea de sentimientos en general o de sentimientos de absoluta dependencia.⁴ Este punto de vista se ha desarrollado mediante el análisis fenomenológico de pensadores como Rudolf Otto, que hablaba sobre lo numinoso, la conciencia de lo santo.⁵ Esto ha continuado en la mayoría del pensamiento religioso del siglo XX, con su reacción en contra de las categorías lógicas y el “racionalismo.” La alabanza popular cristiana actual pone un gran énfasis en los sentimientos.

La fórmula de Schleiermacher fue en gran medida una reacción a la obra de Immanuel Kant. Aunque Kant era un filósofo más que un teólogo, sus tres famosas críticas: *Crítica de la razón pura* (1781), *Crítica de la razón práctica* (1788)

2. Ibid.

3. “Religion, Social Aspects of,” en *Encyclopaedia Britannica*, 15th ed., Macropædia, vol. 15, pp. 604-13.

4. Friedrich Schleiermacher, *Sobre la religión: discurso a sus menospreciadores cultivados* (Madrid: Editorial Tecnos, 1990).

5. Rudolf Otto, *Lo Santo* (Madrid: Alianza Editorial, 2001).

y *Crítica del juicio* (1790) tuvieron un tremendo impacto en la filosofía de la religión.⁶ En la primera, refutaba la idea de que es posible tener un conocimiento teórico de objetos que trascienden la experiencia. Esto por supuesto acababa con la posibilidad de cualquier conocimiento real, o con la base cognitiva de la religión como se entendía tradicionalmente.⁷ Más bien, Kant determinaba que la religión es un objeto de razón práctica. Consideraba que Dios, las normas y la vida inmortal eran necesarios como postulados sin los cuales no podía funcionar la moral.⁸ Así pues la religión se convirtió en un tema de ética. Esta visión de la religión fue aplicada a la teología cristiana por Albrecht Ritschl, que dijo que la religión era un tema de juicios morales.⁹

Entonces, ¿cómo deberíamos entender la religión? En realidad la religión es todo eso: creencia o doctrina, sentimiento o actitud y una manera de vivir o de comportarse. El cristianismo se ajusta a todos estos criterios de religión. Es una manera de vivir, un tipo de comportamiento, un estilo de vida. Y es así no sólo en la experiencia aislada del individuo, sino también en la formación de grupos sociales. El cristianismo también implica ciertos sentimientos como la dependencia, el amor y la satisfacción. Y desde luego el cristianismo implica también un conjunto de enseñanzas, una manera de ver la realidad y de verse a uno mismo y una perspectiva desde la cual toda esta experiencia tiene sentido.

Para ser un miembro digno de un grupo que lleva el nombre de un líder en particular uno debe adherirse a las enseñanzas de ese líder. Por ejemplo, un platónico es alguien que de alguna manera mantiene los conceptos que enseñaba Platón; un marxista es el que acepta las enseñanzas de Karl Marx. En la medida que el líder también defiende un modo de vida que no se puede separar del mensaje que enseña, es esencial que el seguidor emule también estas prácticas. Solemos distinguir, sin embargo, entre prácticas inherentes (o esenciales) y prácticas accidentales (o incidentales). Para ser platónico, no es necesario vivir en Atenas y hablar griego clásico. Para ser marxista, no hace falta ser judío, estudiar en el Museo Británico o montar en bici.

Del mismo modo, un cristiano no tiene por qué llevar sandalias, tener barba o vivir en Palestina. Pero todos los que dicen ser cristianos tienen que creer lo que Jesús enseñó y practicar lo que él ordenó, como por ejemplo: “Amarás a tu prójimo como a ti mismo.” Porque aceptar a Jesús como Señor significa hacer de

6. A. C. McGiffert, *Protestant Thought Before Kant* (New York: Harper, 1961), obviamente piensa en Kant como en alguien decisivo para el desarrollo del pensamiento protestante aunque Kant era un filósofo y no un teólogo.

7. Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, “Analítica trascendental,” libro 1, capítulo 2, sección 2.

8. Immanuel Kant, *Crítica de la razón práctica*, parte 1, libro 2, capítulo 2, sección 5.

9. Albrecht Ritschl, “Theology and Metaphysics,” en *Three Essays*, trad. Philip Hefner (Philadelphia: Fortress, 1972), pp. 149-215.

él la autoridad que conduce nuestras vidas. Entonces, ¿qué significa ser cristiano? James Orr lo expresó muy bien: “El que cree con todo su corazón en Jesús como Hijo de Dios se compromete a mucho más. Se compromete a tener una visión de Dios, una visión del hombre, una visión de la historia, una visión del destino humano que sólo se encuentra en el cristianismo.”¹⁰

Parece pues razonable decir que seguir las creencias que Jesús tenía y enseñaba es parte de lo que significa ser cristiano o seguidor de Cristo. El estudio de estas creencias es la preocupación particular de la teología cristiana. La creencia no lo es todo en el cristianismo. Se incluye una experiencia o un conjunto de experiencias, como el amor, la humildad, la adoración y la alabanza. Hay prácticas que por naturaleza son éticas y ritualistas o piadosas. En el cristianismo hay dimensiones sociales, que implican relaciones con otros cristianos en lo que normalmente llamamos la iglesia y con no cristianos en el mundo en general. Otras disciplinas de investigación y conocimiento investigan estas dimensiones del cristianismo. Pero la tarea central de examinar, interpretar y organizar las enseñanzas de la persona de la que esta religión toma su nombre pertenece a la teología cristiana.

La forma de vivir y la práctica personal de la religión, como la aceptación de las creencias doctrinales, sucede en el nivel de la experiencia primaria. Hay también un nivel de reflexión sobre lo que ocurre en este nivel primario. La disciplina que se ocupa de describir, analizar, criticar y organizar las doctrinas es la teología. Por tanto, la teología es una actividad que está en un segundo nivel si la comparamos con la religión. Es a la religión lo que la psicología es a las emociones humanas, lo que la estética es al arte, lo que la ciencia política es al comportamiento político.

Otros conceptos de teología deben ser tenidos en cuenta. Surgen del punto de vista básico de la religión y la doctrina. Para Gustavo Gutiérrez y los teólogos de la liberación, la religión es claramente pragmática; se preocupa de aliviar las injusticias de la raza humana. Así que el papel de la doctrina es hablar de esas desigualdades. La teología, pues, se convierte en una reflexión crítica de la praxis.¹¹

El punto de vista que se establece a partir de aquí también difiere de los que parten principalmente de un punto de vista subjetivo de la religión. Según algunos, como John Hick, la esencia de la religión es una experiencia de la gran realidad única, que él denomina “Lo eterno.”¹² Esto le encuadra perfectamente en la tradición de Schleiermacher sobre la naturaleza de la religión. Las doctrinas, pues, de diferentes religiones o de distintas denominaciones de una misma

10. James Orr, *The Christian View of God and the World* (Grand Rapids: Eerdmans, 1954), p. 4.

11. Gustavo Gutiérrez, *A Theology of Liberation: History, Politics and Salvation* (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1973), pp. 6-15.

12. John Hick, *God Has Many Names* (Philadelphia: Westminster, 1982), p. 42.

religión, son las diferentes interpretaciones que distintos grupos de personas dan a esta experiencia genérica según su forma de interpretarla a través de su propia cultura.¹³

Nuestro enfoque también difiere del de George Lindbeck y los postliberales. Rechazando tanto la idea de que la religión consiste principalmente en sus enseñanzas doctrinales en forma de proposiciones como la de que principalmente es una expresión de la experiencia emocional, él propone el punto de vista cultural-lingüístico. Esta es la idea de que la religión es una colección de categorías o enseñanzas que cada cultura construye para interpretar la vida y a partir de la cual sus miembros funcionan. No surge de la experiencia, ésta sólo le da forma. Es una historia, contada por sus partidarios, a partir de la cual dan sentido a la vida.¹⁴ La doctrina, según este punto de vista, es una actividad de segundo nivel que tiene una función reguladora. En lugar de darnos un conocimiento ontológico de Dios, sus doctrinas son reglas que gobiernan la comunidad, una relación igual a la que la gramática tiene con un idioma.¹⁵

Nosotros sostenemos que las doctrinas efectivamente están compuestas de conocimiento genuino de Dios, y que la religión implica a todo lo que es la persona: el intelecto, las emociones y el deseo. Esta visión de la doctrina y la teología tiene dos ventajas importantes que no tiene ninguna de las demás. Nos permite tener en cuenta toda la riqueza y complejidad de las religiones humanas. Además se ajusta mejor a la forma auténtica de entender la religión y la doctrina con que trabajaron la iglesia primitiva y los autores de las Escrituras. Y si una comunidad cristiana de hoy en día considera la Biblia válida, vinculante y como su máxima autoridad, este punto de vista también se ajusta a la forma de entender y practicar la vida cristiana del cristiano normal. Las otras dimensiones de la experiencia cristiana, como la aplicación ética de las enseñanzas cristianas y la alabanza plena que implica el culto, están íntimamente unidas a nuestra forma de entender la doctrina. Pero son complementarias, no una alternativa a ella.

Definición de teología

Una definición preliminar o básica de teología es “el estudio o la ciencia de Dios.” No obstante, el Dios del cristianismo es un ser activo, y por eso esta definición inicial debe ampliarse para incluir las obras de Dios y su relación con ellas. Por tanto la teología también busca entender la creación de Dios, en particular los seres humanos y su condición, y la obra redentora de Dios para con la humanidad.

13. Ibid., pp. 50-51.

14. George A. Lindbeck, *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age* (Philadelphia: Westminster, 1984), pp. 32-41.

15. Ibid., pp. 79-84.

Sin embargo, es necesario decir más para indicar lo que hace esta ciencia. Así pues proponemos una definición más completa de teología: aquella disciplina que intenta desarrollar una exposición coherente de las doctrinas de la fe cristiana, basándose principalmente en las Escrituras, situándose en el contexto de la cultura en general, expresándose en un idioma contemporáneo y relacionándose con los temas de la vida.

1. La teología es bíblica. Para su contenido toma como fuente principal las Escrituras canónicas del Antiguo y Nuevo Testamento. Esto no quiere decir que se limite a traer a la superficie los significados de las Escrituras sin hacer ninguna reflexión crítica. Utiliza las herramientas y métodos de la investigación bíblica. También emplea las perspectivas de otras áreas de verdad, que considera como parte de la revelación general de Dios.

2. La teología es sistemática. Esto es, se basa en toda la Biblia. En lugar de utilizar textos individuales aislados unos de otros, intenta relacionar las distintas porciones unas con otras para fusionar las diferentes enseñanzas en un todo armonioso y coherente.

3. La teología también se relaciona con los temas generales de la cultura y el conocimiento. Por tanto, intenta relacionar sus puntos de vista sobre los orígenes con los conceptos avanzados por la ciencia (o mejor dicho, de disciplinas como la cosmología), sus puntos de vista sobre la naturaleza con los conceptos de personalidad de la psicología, su concepción de la providencia con la filosofía de la historia.

4. La teología también tiene que ser contemporánea. Aunque trata temas atemporales, debe utilizar un lenguaje, unos conceptos y formas que tengan sentido en el momento actual. Esto implica un peligro. Algunas teologías, en su intento de tratar temas modernos, exponen los materiales bíblicos de tal manera que los distorsionan. Así oímos del verdadero “peligro de modernizar a Jesús.”¹⁶ No obstante, intentando evitar que Jesús sea sólo otro liberal del siglo veinte, el mensaje a veces se expresa de una manera que obliga a una persona del siglo veinte a convertirse en una persona del siglo primero para poder entenderlo. El resultado es que nos encontramos enfrentándonos con problemas que ya no existen. Por tanto, se debe evitar también el peligro contrario, “el peligro de arcaizarnos.”¹⁷

16. Henry J. Cadbury, *The Peril of Modernizing Jesus* (New York: Macmillan, 1937). Se puede encontrar un intento de modernizar a Jesús en las reconstrucciones que se hicieron de su vida en el siglo diecinueve. George Tyrrell dijo de la construcción que hizo de Jesús Adolf von Harnack que “el Cristo que Harnack ve, después de diecinueve siglos de oscuridad católica, es sólo el reflejo de una cara protestante liberal en el fondo de un pozo profundo” (*Christianity at the Cross-Roads* [London: Longmans, Green, 1910], p. 44).

17. Henry J. Cadbury, “The Peril of Archaizing Ourselves,” *Interpretation* 3 (1949): 331-37. Ejemplos de gente que se arcaiza son los que intentan formar comunidades según el patrón de la primitiva iglesia cristiana, como se describe especialmente en Hechos 4-5, o los que intentan establecer la cuestión de la validez de tomar bebidas alcohólicas basándose en la práctica del

No sólo se trata de utilizar la forma de pensar actual para expresar el mensaje. El mensaje cristiano debería dirigirse hacia las cuestiones y los retos que existen en la actualidad. Pero incluso en esto es necesario ser precavido a la hora de comprometerse demasiado con una serie de temas. Si el presente representa un cambio respecto al pasado, entonces es presumible que el futuro también será diferente del presente. Una teología que se identifica demasiado con el presente (esto es, el “hoy” y nada más) se expone a quedarse obsoleta muy pronto.

5. Finalmente la teología tiene que ser práctica. Con esto no tenemos en mente la teología práctica en el sentido técnico (esto es, cómo predicar, aconsejar, evangelizar, etc.), sino la idea de que la teología se relaciona con vivir y no solamente con creer. La fe cristiana nos ayuda con nuestras preocupaciones prácticas. Pablo, por ejemplo, daba garantías de la segunda venida y después decía: “Por tanto, alentaos los unos a los otros con estas palabras” (1 Ts. 4:18). Debería indicarse, sin embargo, que la teología no debe preocuparse principalmente de las dimensiones prácticas. El efecto práctico o la aplicación de una doctrina es una consecuencia de la verdad de la doctrina, no al contrario.

Localizar la teología (sistemática) en el mapa teológico.

Teología es un término ampliamente utilizado. Por tanto es necesario delimitar el sentido en que lo utilizamos aquí. En el sentido amplio de la palabra abarca todos los temas tratados en una escuela de teología. En este sentido, incluye temas tan diversos como Antiguo Testamento, Nuevo Testamento, historia de

Figura 1
Sentidos de “Teología”



la iglesia, misiones, teología sistemática, filosofía de la religión, predicación, educación cristiana, ministerio pastoral y liderazgo, y la consejería. En un

Nuevo Testamento, sin preguntarse en ninguno de los dos casos si los cambios sociales desde los tiempos bíblicos hasta ahora han alterado el significado de la práctica en este tema.

sentido más restringido, la palabra hace referencia a todos los aspectos que trata el carácter específicamente *doctrinal* de la fe cristiana. Aquí encontramos disciplinas como la teología bíblica, la teología histórica, la teología sistemática y la teología filosófica. Esto es teología contrastada con la historia de la iglesia como institución, la interpretación del texto bíblico o la teoría y práctica del ministerio. Dentro de este conjunto de temas teológicos (teología bíblica, teología histórica, etc.), podemos aislar la teología sistemática en particular. Es en este sentido en el que utilizaremos la palabra *teología* de ahora en adelante en esta obra (a menos que se diga específicamente lo contrario). Finalmente dentro de la teología sistemática hay distintas doctrinas, como la bibliología, la antropología, la cristología y la teología propiamente dicha (o doctrina de Dios). Para evitar la confusión, cuando hablemos de la doctrina que hemos mencionado en último lugar, utilizaremos la expresión “doctrina de Dios”. La figura 1 puede resultar útil para visualizar estas relaciones.

Teología sistemática y teología bíblica

Cuando investigamos la relación entre la teología sistemática y otras disciplinas doctrinales, notamos que hay una relación estrecha entre la teología sistemática y la bíblica. El teólogo sistemático depende del trabajo y las perspectivas de los obreros del viñedo exegético.

Es necesario distinguir tres sentidos en la expresión “teología bíblica.” La teología bíblica se puede considerar como el movimiento que surgió con este nombre en los años cuarenta, floreció en los cincuenta y declinó en los sesenta.¹⁸ Este movimiento tenía muchas afinidades con la teología neoortodoxa. Muchos de sus conceptos básicos fueron criticados severamente, en especial por James Barr en *The Semantics of Biblical Language*.¹⁹ El declive del movimiento de teología bíblica ha sido documentado por Brevard Childs en su *Biblical Theology in Crisis*.²⁰ Ahora parece que, a pesar de su nombre, el movimiento no fue siempre especialmente bíblico. De hecho, a veces fue bastante no bíblico.²¹

18. James Smart, *The Past, Present and Future of Biblical Theology* (Philadelphia: Westminster, 1979), p. 10, rechaza la idea de que la teología bíblica fuera un movimiento, en su lugar acepta el segundo significado de teología bíblica que comentamos. Por tanto es más optimista sobre el futuro de la teología bíblica que Brevard Childs.

19. James Barr, *Semantics of Biblical Language* (New York: Oxford University Press, 1961).

20. Brevard Childs, *Biblical Theology in Crisis* (Philadelphia: Westminster, 1970).

21. Un ejemplo es el concepto de “resurrección del cuerpo” de 2 Corintios 5 de W. D. Davies (*Paul and Rabbinic Judaism* [London: SPCK, 1955], pp. 310-18). Cadbury comenta de la neoortodoxia: “No es muy diferente de la modernización ya que la teología en boga a menudo se introduce en los documentos antiguos y luego se extrae de ellos. Es la vieja secuencia de eiségesis y exégesis. No quiero decir únicamente que las palabras modernas como demoniaco o encuentro y el vocabulario más filosófico utilizado por los pensadores modernos se utilicen para describir

Un segundo significado de la teología bíblica es el contenido teológico del Antiguo y Nuevo Testamento, o la teología que hay en los libros bíblicos. Según este uso, hay dos enfoques a la teología bíblica. Uno es el puramente descriptivo que defiende Krister Stendahl.²² Esto es simplemente una presentación de las enseñanzas bíblicas de Pablo, Juan y otros autores del Nuevo Testamento. Como describe sistemáticamente las creencias religiosas del siglo primero, puede ser considerada una teología sistemática del Nuevo Testamento. (Los que ven una mayor diversidad podrían hablar de “teologías del Nuevo Testamento”). Esto es lo que Johann Philipp Gabler llama teología bíblica en el sentido amplio o “verdadera” teología bíblica. Gabler también habla de otro enfoque, llamémosle teología bíblica “pura,” que es el aislamiento y la presentación de las enseñanzas bíblicas que son válidas para todos los tiempos. En este enfoque, estas enseñanzas han sido depuradas de los conceptos contingentes con que se expresaron en la Biblia.²³ Hoy podríamos llamar a esto la distinción entre teología bíblica descriptiva y teología bíblica normativa. Sin embargo, tenga en cuenta que ninguno de estos enfoques es teología dogmática o sistemática, ya que no se intenta contemporizar o expresar estos conceptos inmutables de forma que se puedan entender en nuestros días. Brevard Childs ha sugerido que esta es la dirección hacia la que debería ir la teología en el futuro.²⁴ Es este segundo significado de teología bíblica, en el sentido “verdadero” o “puro,” el que tendremos en mente cuando aparezca el término “teología bíblica” en este volumen.

Un significado final de la expresión “teología bíblica” es simplemente la teología que es bíblica, esto es, basada en la Biblia y fiel a sus enseñanzas. En este sentido, la mejor teología sistemática sería teología bíblica. No sólo está basada en la teología bíblica; *es* teología bíblica. Nuestro objetivo es la teología bíblica sistemática. Nuestro objetivo es la teología bíblica “pura” (en el segundo sentido) contemporizada. La teología sistemática se basa en la obra del teólogo bíblico. La teología bíblica, por así decirlo, es la materia prima con la que trabaja la teología sistemática.

la enseñanza de la Biblia. Incluso cuando el lenguaje es propiamente bíblico, no significa que se utilice hoy con su primer significado” (“The Peril of Archaizing Ourselves,” p. 333).

22. Krister Stendahl, “Biblical Theology, Contemporary,” en *The Interpreter’s Dictionary of the Bible*, ed. George Buttrick (New York: Abingdon, 1962), vol. 1, pp. 418-32.

23. Johann Philipp Gabler, “Von der richtigen Unterscheidung der biblischen und der dogmatischen Theologie und der rechten Bestimmung ihrer beider Zeile,” en *Biblische Theologie des Neuen Testaments in ihrer Anfangszeit* (Marburg: N. G. Elwert, 1972), pp. 272-84; John Sandys-Wunsch and Laurence Eldredge, “J. P. Gabler and the Distinction Between Biblical and Dogmatic Theology: Translation, Commentary, and Discussion of His Originality,” *Scottish Journal of Theology* 33 (1980): 133-58.

24. Childs, *Biblical Theology*, pp. 99ss.

Teología sistemática y teología histórica

Si la teología del Nuevo Testamento es la teología sistemática del siglo primero, la teología histórica estudia las teologías sistemáticas que mantuvieron y enseñaron los distintos teólogos a lo largo de la historia de la iglesia. Hay dos maneras principales de organizar la teología histórica. Una podría ser mediante el estudio de la teología de un tiempo en concreto o un tipo de teología o escuela teológica con respecto a distintas áreas de doctrina. Por tanto, la teología de cada siglo o de cada periodo principal debería ser examinada de forma secuencial.²⁵ A esto se le podría llamar enfoque sincrónico. El otro enfoque es seguir los pasos de la historia del pensamiento de una doctrina en concreto (o de una serie de ellas) a lo largo de la vida de la iglesia.²⁶ Este podría ser denominado enfoque diacrónico. Se podría examinar por ejemplo, la historia de la doctrina de la expiación desde los tiempos bíblicos hasta la actualidad. De la misma manera se podría investigar la doctrina de la iglesia. A este último método de organizar el estudio de la teología histórica a menudo se le denomina historia de las doctrinas, mientras que a la primera se la suele denominar historia del pensamiento cristiano.

El teólogo sistemático encuentra valores significativos en el estudio de la teología histórica. Primero, nos hace más conscientes de nosotros mismos y más autocríticos, más conscientes de nuestras propias presuposiciones. Todos damos una perspectiva particular al estudio de la Biblia (o de cualquier otro material) que está muy influida por la situación histórica y cultural en la que hemos crecido. Sin ser conscientes de ello, pasamos todo lo que pensamos a través del filtro de nuestro entendimiento (o “preentendimiento”). Una interpretación ya entra a través de la percepción. La pregunta es: ¿Cómo podemos controlar y canalizar este preentendimiento para evitar que distorsione el material con el que estamos trabajando? Si somos conscientes de nuestras presuposiciones, podemos tratar de compensar de forma consciente esta tendencia. Pero ¿cómo sabemos que nuestra manera de entender algo es nuestra manera de percibir la verdad y no la verdad en sí? Una forma de hacer esto es estudiar las distintas interpretaciones y declaraciones hechas en distintos tiempos de la vida de la iglesia. Esto nos muestra que hay maneras alternativas de ver el asunto. También nos hace sensibles a la manera en que la cultura afecta a nuestra manera de pensar. Es posible estudiar las formulaciones cristológicas de los siglos cuarto y quinto y reconocer la influencia que tuvo la metafísica griega en el modo de desarrollar las categorías. Uno puede hacerlo sin darse cuenta de que nuestra propia inter-

25. Ej., Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradition* (Chicago: University of Chicago Press, 1971-89), 5 vols.

26. Ej., Louis Berkhof, *The History of Christian Doctrines* (Grand Rapids: Eerdmans, 1949).

pretación de los materiales bíblicos sobre la persona de Cristo (y nuestra propia interpretación de la cristología del siglo cuarto) sufre una influencia similar de nuestro entorno intelectual actual. Si no nos damos cuenta de eso, seguramente es porque sufrimos de miopía intelectual.²⁷ Observando cómo influyó la cultura en el pensamiento teológico en el pasado nos deberíamos dar cuenta de lo que nos está sucediendo ahora.

Un segundo valor de la teología histórica es que podemos aprender a hacer teología estudiando cómo otros la han hecho en el pasado. La adaptación de Tomás de Aquino de la metafísica aristotélica para exponer la fe cristiana puede resultar instructiva para saber cómo emplear las ideologías contemporáneas para expresar los conceptos teológicos hoy en día. El estudio de cómo hacían teología un Calvino, un Karl Barth o un Agustín nos ofrece un buen modelo y nos debería servir de inspiración.

Un tercer valor de la teología histórica es que puede proporcionar un medio para evaluar una idea en particular. A menudo resulta difícil ver las implicaciones de un determinado concepto. Sin embargo, con frecuencia las ideas que parecen tan novedosas hoy en realidad tuvieron sus precursoras en etapas anteriores de la vida de la iglesia. Intentando evaluar las implicaciones del punto de vista de los Testigos de Jehová sobre la persona de Cristo, uno podría examinar el punto de vista de Arrio en el siglo cuarto y ver a donde condujo en ese caso. La historia es el laboratorio de la teología, en el cual se comprueban las ideas que adopta o que piensa adoptar.²⁸ Los que no aprenden del pasado, como dijo George Santayana, están condenados a repetirlo. Si examinamos con cuidado algunas de nuestras “nuevas” ideas a la luz de la historia de la iglesia, nos daremos cuenta de que son formas nuevas para conceptos antiguos. No es necesario comprometerse con un punto de vista cíclico sobre la historia²⁹ para estar de acuerdo con lo que dice el autor de Eclesiastés de que no hay nada nuevo bajo el sol (Ecl. 1:9).

27. Algunos teólogos que discuten temas como “el pensamiento hebreo,” “la cristología funcional,” y la “unidad de la naturaleza humana” no reconocen las presuposiciones que hay en sus análisis (existencialistas, funcionales o de comportamiento respectivamente). Otro caso podría ser el análisis de Jack Rogers de que los principios de la inspiración bíblica propuestos por los teólogos del “Antiguo Pricenton” se basaban en el realismo del sentido común escocés (“The Church Doctrine of Biblical Authority,” en *Biblical Authority*, ed. Jack Rogers [Waco, Tex.: Word, 1977], p. 39). En el mismo volumen no hay un análisis igualmente específico de la propia postura de Rogers. La caracteriza como platónica/agustiniana por oposición a la aristotélica, una simplificación engañosa.

28. Millard J. Erickson, “The Church and Stable Motion,” *Christianity Today* 18, no. 1 (12 de octubre de 1973): 7.

29. La visión cíclica de la historia mantiene que en lugar de progresar hacia un objetivo de manera más o menos directa, la historia simplemente repite los mismos patrones. Los puntos de vista cíclicos a menudo son pesimistas. Un ejemplo religioso es el hinduismo con su creencia en las repetidas reencarnaciones del alma.

Teología sistemática y teología filosófica

La teología sistemática también utiliza la teología filosófica.³⁰ Los teólogos creen que la filosofía o la filosofía de la religión puede contribuir de tres maneras diferentes a la teología: la filosofía puede (1) proporcionar contenidos a la teología; (2) defender la teología o establecer su verdad; (3) examinar a fondo sus conceptos y argumentos. En el siglo veinte, Karl Barth reaccionó vigorosamente contra el primero de estos tres puntos de vista, y bastante en contra del segundo. Su reacción estaba dirigida hacia un tipo de teología que se había convertido virtualmente en una filosofía de la religión o teología natural. Al mismo tiempo, la influyente escuela de filosofía analítica restringía su trabajo al tercer tipo de actividad. Es aquí donde la filosofía tiene su mayor valor: el escrutinio del significado de los términos e ideas empleados en la teología, la crítica de sus argumentos y la clarificación del mensaje. A juicio de este autor, la filosofía, desde un punto de vista restringido, también realiza la segunda función sopesando las afirmaciones que expresa la teología y ofreciendo parte de la base para aceptar el mensaje. Por tanto la filosofía puede servir para justificar en parte la tarea en la que se encuentra la teología.³¹ Aunque la filosofía, junto con otras disciplinas del conocimiento, puede aportar algo de la revelación general a la comprensión de los conceptos teológicos, esta contribución es relativamente poco importante si la comparamos con la revelación especial que tenemos en la Biblia.

La necesidad de la teología

¿Pero realmente es necesaria la teología? Si amo a Jesús, ¿no es eso suficiente? Desde luego la teología parece tener ciertas desventajas. Complica el mensaje cristiano, haciéndolo confuso y difícil de entender para alguien que no sea un especialista. Parece impedir la comunicación de la verdad cristiana en lugar de ayudar a ello. ¿La teología no divide en lugar de unir a la iglesia, el cuerpo de Cristo? Fijémonos si no en el número de divisiones denominacionales que se han debido a una comprensión o una creencia distinta en áreas de poca importancia. Entonces ¿es la teología deseable y útil? Varias consideraciones sugieren que la respuesta a esta pregunta es sí.

30. La teología filosófica es una teología que se basa en la introducción de la filosofía más que en el uso de materiales meramente bíblicos. Tradicionalmente, la teología filosófica utiliza mucho la metafísica. En el siglo veinte, se ha tendido a utilizar la lógica (en el más amplio sentido de la palabra), y por tanto se ha sido más analítico que especulativo o constructivo.

31. Aunque la filosofía no puede probar la verdad de la teología cristiana, puede evaluar la coherencia de la evidencia que expresa, la validez lógica de sus argumentos y la relevancia o ambigüedad de sus conceptos. Sobre esta base la filosofía ofrece evidencias para la verdad cristiana, sin pretender probarla de manera concluyente. Hay evidencias filosóficas e históricas que se pueden proporcionar, pero no de una manera que ofrezca una inducción extremadamente probable.

1. La teología es importante porque las creencias doctrinales correctas son esenciales para la relación entre el creyente y Dios. Una de estas trata de la existencia y el carácter de Dios. El autor de Hebreos cuando describe a los que, como Abel y Enoc, complacían a Dios, dice: “Pero sin fe es imposible agradar a Dios, porque es necesario que el que se acerca a Dios crea que él existe y que recompensa a los que lo buscan.” (11:6). El autor no quiere decir que el que intenta aproximarse a Dios puede verse rechazado por falta de fe, sino que uno ni siquiera intentaría aproximarse a Dios sin esta creencia.

Crear en la deidad de Jesucristo también parece esencial para la relación. Después de que Jesús preguntara a sus discípulos lo que la gente pensaba de él, también preguntó: “Y vosotros ¿quién decís que soy yo? Respondiendo Simón Pedro, dijo: Tú eres el Cristo, el hijo del Dios viviente.” Lo cual recibió la plena aprobación de Jesús. (Mt. 16:13-19). No es suficiente tener hacia Jesús un sentimiento cálido y positivo. También se debe tener una comprensión y una creencia correcta. La humanidad de Jesús es igualmente importante. 1 Juan se escribió para combatir las enseñanzas de algunos que decían que Jesús no era realmente humano. Estos “docetistas” mantenían que la humanidad de Jesús sólo era una apariencia. Juan señaló la importancia de creer en la humanidad de Jesús cuando escribió: “En esto conoced el Espíritu de Dios: todo espíritu que confiesa que Jesucristo ha venido en carne, es de Dios; y todo espíritu que no confiesa que Jesucristo ha venido en carne, no es de Dios.” (1 Jn. 4:2-3). Finalmente en Romanos 10:9-10, Pablo une la creencia en la resurrección de Cristo (que es a la vez un hecho histórico y una doctrina) directamente con la experiencia de la salvación: “Si confesas con tu boca que Jesús es el Señor y crees en tu corazón que Dios lo levantó de entre los muertos, serás salvo, porque con el corazón se cree para justicia, pero con la boca se confiesa para salvación.” Estos son algunos ejemplos de la importancia de la creencia correcta. Por lo tanto la teología, que se preocupa por definir y establecer la creencia correcta, es importante.

2. La teología es necesaria porque la verdad y la experiencia están relacionadas. Aunque algunos niegan o al menos cuestionan esta conexión, a la larga afecta a nuestra experiencia. Una persona que cae del décimo piso de un edificio puede gritar al pasar por cada ventana “todavía estoy bien” y ser verdad, pero al final los hechos alcanzan a la experiencia de la persona. Podemos vivir felices durante horas e incluso días después de que alguien muy amado, sin nosotros saberlo, haya fallecido, pero una vez más la verdad llegará con efecto devastador sobre nuestra experiencia. Como el significado y la verdad de la fe cristiana al final tendrán importancia en nuestra experiencia, tenemos que llegar a aceptarlas.

3. La teología es necesaria debido al gran número de alternativas y retos que hay en la actualidad. Las alternativas seculares abundan, incluido el humanismo que considera al ser humano el objeto de más valor, y el método científico que busca la verdad sin recurrir a la revelación de un ser divino. Otras religiones

compiten ahora con el cristianismo, incluso en la que una vez fue considerada la segura civilización occidental. No sólo se exportan automóviles, aparatos electrónicos y cámaras a Occidente procedentes de Oriente. Las religiones orientales también están retando hoy en día a lo que virtualmente era dominio del cristianismo. El Islam está creciendo rápidamente en los EEUU, especialmente entre los varones afro-americanos.³² También han hecho su aparición gran número de cuasi-religiones. Han surgido muchísimos sistemas de autoayuda psicológica. Las sectas no han quedado restringidas a las grandes y conocidas (como los testigos de Jehová o los mormones). Muchos grupos que practican el lavado de cerebro y el control mental atraen ahora a individuos que desean encontrar una alternativa al cristianismo convencional. Finalmente, también existen muchas enseñanzas distintas, algunas de ellas contradictorias, dentro del cristianismo.

La solución a la confusión no es sólo determinar cuáles de esos puntos de vista son falsos y refutarlos. Los empleados de banca aprenden a detectar dinero falso no estudiando los billetes falsos sino examinando muchos ejemplos de dinero auténtico. Lo miran, lo tocan, lo analizan desde todos los puntos. Así cuando les llegan billetes falsos reconocen la diferencia inmediatamente. De la misma manera, entender correctamente las enseñanzas doctrinales del cristianismo es la solución a la confusión creada por la miríada de los que pretenden tener la verdad consigo.

El punto de partida de la teología

El intento de los teólogos de desarrollar un tratamiento sistemático de la teología cristiana pronto encuentra un dilema en lo que se refiere al punto de partida. ¿La teología debería empezar con la idea de Dios o con la naturaleza y los medios que tenemos para conocerla? Para nuestra tarea aquí ¿se debería tratar primero la doctrina de Dios o la doctrina de las Escrituras? Si por una parte se empieza con Dios, surge la pregunta: ¿Cómo se puede decir sobre él algo que tenga sentido sin haber examinado la naturaleza de la revelación sobre él? Por otra parte, empezar con la Biblia o con otra fuente de revelación parece asumir la existencia de Dios, minando totalmente su derecho a ser considerado una revelación. El dilema al que se enfrenta aquí la teología es similar al problema filosófico sobre la prioridad de la metafísica o la epistemología. Por una parte, un objeto no puede ser investigado sin tomar una decisión sobre el método de conocimiento. Por otra parte, sin embargo, el método de conocimiento dependerá en gran medida de la naturaleza del objeto a conocer.

La primera alternativa, empezar con una discusión sobre Dios antes de tomar en consideración la naturaleza de las Escrituras, es la que han tomado muchas teologías tradicionales. Aunque algunas simplemente empiezan utilizando las

32. Russell Chandler, *Racing Toward 2001: The Forces Shaping America's Religious Future* (Grand Rapids: Zondervan, y San Francisco: Harper San Francisco, 1992), pp. 183-85.

Escrituras para estudiar a Dios sin formularse una doctrina sobre las Escrituras, el problema con esto es bastante evidente. Un enfoque común es intentar establecer la existencia de Dios a través de procedimientos extrabíblicos. Un ejemplo clásico es la teología sistemática de Augustus Hopkins Strong.³³ Él comienza su teología con la existencia de Dios, pero no ofrece ninguna prueba de la misma. En su lugar mantiene que la idea de Dios es una verdad primaria, una intuición racional. No es un conocimiento escrito en el alma, sino una suposición que es tan básica que todos los demás conocimientos dependen de ella. Llega a la conciencia por la experiencia, pero no se deriva de esa experiencia. Todos la tienen, es imposible negarla y no se puede resolver o probar con ninguna otra idea. Otra forma de este enfoque utiliza un tipo más empírico de teología natural. Tomás de Aquino mantenía que la existencia de Dios se podía probar mediante la razón pura sin confiar en ninguna autoridad externa. Basándose en sus observaciones formuló cinco pruebas (o prueba quíntuple) para la existencia de Dios (por ejemplo la prueba del movimiento y el cambio, la prueba del orden en el universo). Estas pruebas fueron formuladas de forma independiente y antes de recurrir a la revelación bíblica.³⁴

El desarrollo normal del argumento en las dos variedades de este enfoque, la racional y la empírica, es el siguiente:

1. Dios existe (esto se asume como una verdad primaria o se establece mediante una prueba empírica).
2. Dios se ha revelado especialmente a sí mismo en la Biblia.
3. Esta revelación especial debe ser investigada para determinar lo que Dios ha revelado.

Sin embargo, este enfoque conlleva ciertos problemas. Uno es que esa segunda afirmación no tiene por qué seguir a la primera. ¿Debemos creer que Dios, de cuya existencia ahora estamos convencidos, se ha revelado a sí mismo? Los deístas no lo creían así. El argumento, si es que se le puede llamar así, debe establecer no sólo que existe Dios, sino que tiene un carácter tal que debemos esperar razonablemente una revelación suya.

El otro problema es la identidad de este dios cuya existencia se ha establecido. Se asume que es el mismo Dios que se revela en las Escrituras. Pero ¿es así? Muchas otras religiones afirman que el dios cuya existencia se ha establecido es el dios revelado en sus escrituras sagradas. ¿Quién tiene razón? ¿El dios de la prueba quíntuple de Tomás es el mismo Dios de Abraham, Isaac y Jacob? Este último

33. Augustus Hopkins Strong, *Systematic Theology* (Westwood, N.J.: Revell, 1907), pp. 52-70.

34. Tomás de Aquino, *Summa contra Gentiles*. Para un ejemplo más reciente de este enfoque ver Norman Geisler, *Philosophy of Religion* (Grand Rapids: Zondervan, 1974).

parece tener muchas cualidades y características que no tiene necesariamente el primero. ¿No es necesario probar que el dios cuya existencia se ha probado y el Dios de la Biblia son el mismo? Y, en realidad, ¿el dios cuya existencia ha sido probada con distintos argumentos es realmente un solo ser? Quizá Tomás no expuso una prueba quíntuple para la existencia de un dios, sino cinco pruebas para probar la existencia de cinco dioses distintos: un creador, un diseñador, un motor, etc. Así que como el procedimiento normal es establecer la existencia de Dios y después presentar las pruebas del carácter sobrenatural y el origen de la Biblia, parece existir una brecha lógica.

El enfoque alternativo es empezar con la revelación especial, la Biblia. Los que utilizan este enfoque se muestran a menudo escépticos sobre la posibilidad de cualquier conocimiento de Dios que venga de fuera de la Biblia o del evento de Cristo; sin una revelación especial los humanos no pueden saber que *ese* Dios existe o *cómo* es. Por eso, Karl Barth rechazó cualquier tipo de teología natural. Comienza su *Dogmática eclesial*, con una introducción seguida de la doctrina de la Palabra de Dios, no de la doctrina de Dios. Su preocupación es qué es la Palabra de Dios, y después lo que se sabe de Dios a la luz de esta revelación. No empieza con qué es Dios para pasar después a lo que debe ser la revelación a la luz de su naturaleza.³⁵ Un ejemplo reciente de este enfoque lo encontramos en la obra de Dale Moody, *Word of Truth*. La introducción es en su mayoría un repaso histórico de teología. El grueso del libro empieza con la revelación. Después de declarar la naturaleza de la revelación, Moody continúa examinando lo que Dios ha revelado de cómo es.³⁶

El problema con este enfoque es la dificultad de decidir lo que es la revelación sin una idea previa de lo que es Dios. El tipo de revelación que podría ofrecer un Dios muy trascendente es muy distinta de la que ofrecería un Dios inmanente dentro del mundo y obrando mediante un proceso “natural.” Si Dios es un Dios soberano que todo lo controla, su obra al inspirar las Escrituras tendría que ser diferente de lo que sería si él concediese mucha libertad al hombre. En el primer caso, habría que tratar cada una de las palabras de las Escrituras como mensaje de Dios, mientras que en el segundo caso se podrían tomar de forma menos literal. Para decirlo de otra manera, nuestra manera de interpretar las Escrituras se verá influenciada por nuestra manera de concebir a Dios.

Otro problema de este enfoque es el de si se pueden considerar las Escrituras como una revelación. Si todavía no hemos demostrado la existencia de Dios, ¿tenemos razones para tratar la Biblia como algo más que literatura religiosa? A menos que probemos de alguna manera que la Biblia tiene que tener un origen

35. Karl Barth, *Church Dogmatics* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1936), vol. 1, parte 1.

36. Dale Moody, *The Word of Truth: A Summary of Christian Doctrine Based on Biblical Revelation* (Grand Rapids: Eerdmans, 1981).

sobrenatural, sólo puede ser considerada como un mero conjunto de opiniones religiosas de distintos autores. Es posible desarrollar una ciencia de mundos o personas ficticias. Uno puede realizar un estudio detallado del país de las maravillas basándose en la obra de Lewis Carroll. Sin embargo, ¿existen esos lugares y esas personas? También se podría hacer un estudio extenso sobre los unicornios basándose en la literatura que hay sobre ellos. La cuestión es si existen o no esos seres. Lo mismo le ocurre a una teología que, sin haber establecido primero la existencia de Dios, empieza hablando de lo que la Biblia tiene que decir sobre él y sobre los demás temas de la teología. Estos temas pueden no tener un estatus objetivo, una realidad independiente de la literatura en la que se discuten esos temas (la Biblia). Si es así, nuestra teología sistemática no sería mucho mejor que una unicornología sistemática.

¿Hay alguna solución a este punto muerto? Me parece que sí. En lugar de empezar o con Dios, el objeto que deseamos conocer, o con la Biblia, el medio para conocerlo, podemos empezar por ambos. En vez de intentar probar uno u otro, podemos decir que ambos son supuestos de una tesis básica, después podemos desarrollar el conocimiento que surge de esta tesis y comprobar la evidencia de su verdad.

Partiendo de esta base, se puede considerar que Dios y su revelación van unidos en el mismo supuesto o se puede pensar en el Dios que se revela a sí mismo como un único supuesto. Este enfoque ha sido seguido por muchos conservadores que desean mantener una revelación de Dios proposicional o informacional sin construir primero una prueba de teología natural para su existencia. Así pues el punto de partida podría ser algo como: “Existe un Dios trino, afectuoso, poderoso, santo y sabio que se ha revelado a sí mismo en la naturaleza, la historia y la personalidad humana, y en los hechos y palabras que ahora están preservadas en las Escrituras canónicas del Antiguo y Nuevo Testamento.”³⁷ Partiendo de este postulado básico podemos continuar elaborando todo un sistema teológico exponiendo el contenido de las Escrituras. Y a su vez, este sistema funciona como una cosmovisión que, como todas las demás, se puede probar para saber si es verdadera o no. Aunque no se prueba una parte antes que las demás, el sistema en su conjunto se puede verificar o validar.

La teología como ciencia

¿La teología tiene derecho a ser denominada ciencia? Y si es así, ¿de qué es ciencia? Otra manera de plantear esta pregunta es preguntar si la teología trata sobre el conocimiento y si es así, en qué sentido.

37. Cf. Bernard Ramm, *Protestant Christian Evidences* (Chicago: Moody, 1953), p. 33; Edward J. Carnell, *An Introduction to Christian Apologetics*, 4th ed. (Grand Rapids: Eerdmans, 1952), p. 89.

Hasta el siglo XIII, el término *ciencia* no se aplicaba a la teología. Agustín prefería el término *sapientia* (sabiduría) al *scientia* (conocimiento). Las ciencias tratan de temas temporales; la sabiduría se refiere a temas eternos, específicamente a Dios como bien supremo. La ciencia y el conocimiento pueden conducir a la sabiduría. Para que esto suceda, sin embargo, las verdades adquiridas por las ciencias específicas tendrían que ser ordenadas en relación con el bien supremo. Así pues la sabiduría, incluyendo la filosofía y la teología, puede servir como un principio de organización para el conocimiento.³⁸

Tomás de Aquino pensaba en la teología como reina de las ciencias. Mantenía que era un derivado de la ciencia, porque procede de los principios revelados por Dios.³⁹ Es más noble que otras ciencias. La ciencia es en parte especulativa y en parte práctica. La teología sobrepasa a otras ciencias especulativas por su mayor certeza, basándose en la luz del divino conocimiento, que no puede inducir a error, mientras que otras ciencias derivan de la luz natural de la razón humana, que puede errar. Su objeto de conocimiento – las cosas que trascienden a la razón humana – es superior al de otras ciencias especulativas, que tratan de temas que están al alcance del ser humano. Es superior a las ciencias prácticas porque está destinada a la dicha eterna, que es el fin último al que toda ciencia se puede dirigir.⁴⁰ A medida que lo que llamamos ciencia natural empezó a adquirir importancia, el concepto de ciencia se fue limitando de forma gradual; una disciplina tenía que cumplir criterios más rígidos para poder ser denominada ciencia. En particular, la ciencia ahora está restringida a los objetos que se pueden experimentar a través de los sentidos, que deben verificarse mediante el “método científico,” que emplea la observación y la experimentación, siguiendo estrictos procedimientos de lógica inductiva. Según esto la teología obviamente no es una ciencia, ya que trata objetos que no son perceptibles.⁴¹ Esto mismo les sucede a muchas otras disciplinas intelectuales. La teoría psicoanalítica de Sigmund Freud sobre la personalidad no es científica porque nadie puede ver, medir o probar entidades como el ello, el yo, y el superyó. Para poder ser considerada una ciencia, las disciplinas que tratan de las humanidades tienden a convertirse en behavioristas, basando su método, objetos y conclusiones en lo que se puede observar, medir y comprobar, en lugar de en lo que se puede conocer introspectivamente. Se espera que todas las disciplinas intelectuales se ajusten a estas características.

La teología, por lo tanto, se ve ante un dilema. O debe redefinirse para cumplir los criterios de la ciencia o debe demostrar que es algo especial que no cumple

38. Agustín, *De Trinitate* 14.3.

39. Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, parte 1, cuestión 4, artículo 4.

40. *Ibid.*, artículo 5.

41. Rudolf Carnap, *Philosophy and Logical Syntax* (New York: AMS, 1979), capítulo 1, “The Rejection of Metaphysics.”

con las normas científicas, y así abandonar la pretensión de ser una ciencia, y también abandonar la pretensión de ser un conocimiento en el sentido de constar de proposiciones verdaderas sobre realidades objetivas (esto es, realidades que existen a pesar de que se las conozca o no).

Karl Barth ha reclamado vigorosamente la autonomía de la teología. Comenta sobre los seis criterios de Heinrich Scholz que la teología debe cumplir si quiere ser considerada *Wissenschaft*:⁴² (1) la teología debe estar libre de contradicciones internas; (2) debe haber unidad o coherencia en sus proposiciones; (3) sus afirmaciones deben poder ser comprobadas; (4) no se debe hacer ninguna aseveración que sea física o biológicamente imposible; (5) debe estar libre de prejuicios; (6) sus proposiciones deberían poder dividirse en axiomas y teoremas y poder ser probadas según esto. Barth acepta el primero sólo parcialmente y rechaza los demás. “No se puede ceder ni un ápice aquí sin traicionar a la teología,” escribe. No obstante, debe llamarse “ciencia” porque como todas las otras ciencias (1) es un esfuerzo humano ante un objeto de conocimiento definido; (2) sigue un camino definido, coherente hacia el conocimiento; y (3) todo el que sea capaz de esforzarse por este objeto y seguir ese camino puede realizar un seguimiento del mismo.⁴³

Entonces, ¿qué podemos decir sobre la teología como ciencia? Primero, se debe apuntar que la definición que virtualmente restringe la ciencia a las ciencias naturales y después tiende a restringir el conocimiento a la ciencia es demasiado estrecha.

Segundo, si aceptamos los criterios tradicionales de conocimiento, la teología debe considerarse científica. (1) La teología tiene un objeto de estudio definido, principalmente lo que Dios ha revelado sobre sí mismo. (2) La teología trata de temas objetivos. No se limita a dar expresión a los sentimientos subjetivos del teólogo o del cristiano. (3) Tiene una metodología definida para investigar su objeto de estudio. (4) Tiene un método para verificar sus proposiciones. (5) Las proposiciones sobre su objeto de estudio son coherentes.

Tercero, hasta cierto punto la teología ocupa el mismo terreno que otras ciencias. (1) La teología está sujeta a ciertos principios básicos o axiomas. En particular, debe responder a los mismos cánones de lógica que otras disciplinas. (2) Implica comunicabilidad. Lo que dice un teólogo puede ser entendido, observado e investigado por los demás también. (3) La teología emplea, al menos hasta cierto punto, métodos utilizados por otras disciplinas específicas. Muestra una afinidad particular con la metodología de la historia, ya que hace

42. Término alemán que significa por derivación “conocimiento.” Se suele traducir como “ciencia”, pero en un sentido más amplio que el que suele tener la palabra en castellano. Hay *Naturwissenschaften* (ciencias de la naturaleza) y *Geisteswissenschaften* (ciencias del espíritu). La palabra normalmente denota una disciplina organizada del conocimiento.

43. Barth, *Church Dogmatics*, vol. 1 parte 1, pp. 7-8.

afirmaciones basándose en momentos históricos, y con la metodología de la filosofía porque expone afirmaciones metafísicas. (4) Comparte algunos temas con otras disciplinas. Por tanto es posible que algunas de sus proposiciones puedan ser confirmadas o rechazadas por las ciencias naturales, las ciencias del comportamiento o la historia.

Al mismo tiempo, la teología tiene su propio y especial estatus. Trata de objetos especiales o de objetos comunes de una forma especial. Comparte con muchas otras ciencias la humanidad como objeto de estudio, sin embargo lo hace bajo una luz diferente. Toma en consideración lo que Dios ha revelado sobre la humanidad; así proporciona algunos datos propios. Y toma en consideración a los seres humanos en su relación con Dios; así trata a los seres humanos dentro de un marco de referencia que no examinan las demás disciplinas.

¿Por qué la Biblia?

Sin embargo, la cuestión que se podría y se debería plantear es por qué la Biblia debe ser considerada la principal fuente y criterio para nuestro entendimiento de la teología cristiana e incluso del cristianismo. Esto reclama un análisis más minucioso de la naturaleza del cristianismo.

Todas las organizaciones e instituciones tienen objetivos, metas o bases definidas. Éstas normalmente se formalizan en una especie de constitución o estatuto que gobierna la forma y las funciones de la organización, y determina lo que se necesita para ser miembros de ella. Sobre todo cuando se trata de un cuerpo legalmente formado estos estándares tienen efecto a menos que sean reemplazados o modificados por las personas que tienen autoridad para alterarlos.

El cristianismo no es una institución como tal. Aunque puede tomar forma de institución, el movimiento al que conocemos como cristianismo es sólo eso: un movimiento y no una organización per se. Por lo tanto, mientras las iglesias locales pueden establecer requisitos para formar parte de su cuerpo, la iglesia universal debe mirar en otra parte.

Del nombre mismo debería resultar evidente que el cristianismo es un movimiento que sigue a Jesucristo. Lógicamente se le debería mirar a él para determinar lo que se debe creer y lo que se debe hacer; en resumen, lo que significa ser cristiano. Sin embargo, tenemos muy poca información sobre lo que Jesús enseñó e hizo que proceda de fuera de la Biblia. Asumiendo que los evangelios son fuentes de información histórica fiable (una suposición que evaluaremos más tarde), debemos acudir a ellos para conocer la vida y las enseñanzas de Jesús. Esos libros que Jesús apoyó (o sea, los libros a los que ahora denominamos Antiguo Testamento) deben ser considerados también fuentes de nuestro cristianismo. Si Jesús enseñó que se iba a revelar una verdad adicional, esta también tiene que ser examinada. Si Jesús dijo que era Dios y eso es cierto, entonces por supuesto

ningún humano tiene la autoridad de abrogar o de modificar lo que él enseñó. Es la posición que el mismo Jesús propuso en los fundamentos del movimiento la que es determinante, no la que otros que más tarde se llaman a sí mismos cristianos pueden decir o enseñar.

Esto es cierto también en otras áreas. Mientras puede haber ciertas reinterpretaciones y las reaplicaciones de conceptos del fundador de una escuela de pensamiento, hay límites más allá de los cuales no se pueden hacer cambios sin perder el derecho de llevar su nombre. Así, los tomistas son los que mantienen sustancialmente las enseñanzas de Tomás de Aquino. Cuando se hace mucha adaptación, el punto de vista tiene que ser denominado *Neo-tomismo*. Normalmente estos “neo” movimientos siguen la corriente y el espíritu del fundador, pero han hecho modificaciones significativas. En algún momento las diferencias pueden hacerse tan grandes que el movimiento no puede ni siquiera ser considerado una “neo” versión del original. Fijémonos en los argumentos que tenían los marxistas para decidir quiénes eran los verdaderos marxistas y quiénes eran los “revisionistas.” Después de la Reforma hubo divisiones en el luteranismo, entre los genuinos luteranos y los felipistas, los seguidores de Felipe Melancton.

Esto no quiere decir que las doctrinas vayan a mantener exactamente la misma forma de expresión que se utilizó en los tiempos bíblicos. Ser auténticamente bíblicos no tiene por qué significar repetir las palabras de las Escrituras tal y como fueron escritas. De hecho, repetir las palabras exactas de las Escrituras puede hacer que el mensaje *no* sea muy *bíblico*. Un sermón bíblico no es sólo una sarta de citas bíblicas. Más bien trata de interpretar, parafrasear, analizar y resintetizar los materiales y aplicarlos a una situación concreta. Dar un mensaje bíblico es decir lo que Jesús (o Pablo, etc.) diría hoy en esta situación. Por supuesto Pablo y Jesús no siempre dieron el mismo mensaje de la misma manera. Adaptaron lo que tenían que decir a sus oyentes, utilizando matices ligeramente diferentes para distintos contextos. Un ejemplo se puede encontrar en las epístolas de Pablo a los romanos y a los gálatas, que tratan básicamente el mismo tema, pero con ligeras diferencias.

Haciendo de la Biblia la principal o suprema fuente de nuestro entendimiento, no excluimos completamente todas las demás fuentes. En particular, si Dios también se ha revelado de forma general en áreas como la naturaleza y la historia (como la Biblia misma parece enseñar), podemos también examinar con provecho éstas para conseguir pistas adicionales para entender la revelación principal. Pero estas serán secundarias a la Biblia.

2. Teología y filosofía

Objetivos del capítulo

Después de estudiar este capítulo, debería ser capaz de:

- Explicar la relación entre teología y filosofía a lo largo de la historia.
- Demostrar la influencia de algunas filosofías seleccionadas sobre la teología a lo largo de todo el siglo xx.
- Integrar la teología con la filosofía de manera adecuada para que no dañe la fe cristiana.

Resumen del capítulo

A lo largo de la historia de la iglesia se han articulado varios puntos de vista sobre las relaciones entre filosofía y teología. En el siglo xx cinco filosofías han afectado especialmente a la teología contemporánea: pragmatismo, existencialismo, filosofía analítica, filosofía del proceso y la deconstrucción. Si la filosofía se utiliza adecuadamente, puede proporcionar recursos que permitirán establecer un fundamento claro y adecuado para la teología.

Cuestiones de estudio

1. ¿Qué pretende Tertuliano cuando pregunta qué tiene que ver Atenas con Jerusalén? ¿Está de acuerdo o en desacuerdo con él? Defienda su respuesta.
2. ¿Qué dos autores griegos influyeron más en los escritos de los primeros padres de la iglesia? Explique brevemente cómo.
3. ¿Qué es verdad absoluta y cómo se relaciona con la filosofía del pragmatismo?
4. ¿Cuáles son los cuatro principios básicos del existencialismo y qué significan?
5. Explique brevemente cómo debería la teología “utilizar” la filosofía.

Tipos de relaciones entre teología y filosofía

Algunas filosofías del siglo XX

Pragmatismo

Existencialismo

Filosofía analítica

Filosofía del proceso

Deconstrucción

Uso teológico de la filosofía

De todas las disciplinas de la investigación y el conocimiento humano, la que ha tenido una relación mayor con la teología a lo largo de la historia de la iglesia es la filosofía. El teólogo y el filósofo han sido con frecuencia compañeros de diálogo. Hay varias razones para esto, pero quizá la principal sea que tienen muchas cosas en común entre ellos. Por ejemplo, comparten algunos temas de estudio. Ambos tratan objetos que no se pueden ver o que van más allá de lo empírico, al menos en la formulación tradicional de la filosofía. Ambos están preocupados por los valores. Y ambos han enfocado al menos parte de su atención en los seres humanos.

Esta coincidencia era particularmente cierta en los inicios de la historia de la filosofía antes de que sus muchos hijos abandonaran el hogar. Porque al principio muchos temas que ahora tratan otras disciplinas distintas eran parte de la filosofía. Una indicación de esta variedad son las obras de Aristóteles: matemáticas, psicología, ciencias políticas, etc. Uno a uno, sin embargo, estos niños maduraron e hicieron sus propias casas, donde formaron familias. Aunque la psicología, la sociología y otras ciencias del comportamiento hace tiempo que dejaron el nido filosófico, todavía discuten el tema filosófico y teológico clave de la naturaleza y el propósito de la existencia humana, al menos en conexión con la ética. Y en un sentido u otro tanto la filosofía como la teología intentan dar un enfoque integrador a la realidad, algún entendimiento de la vida. Cuando la agenda es al menos en parte la misma, inevitablemente habrá algún tipo de intercambio.

Tipos de relaciones entre teología y filosofía

1. La relación entre la teología y la filosofía ha tomado formas diferentes. La primera postura es, en efecto, que no hay relación: la teología se ha separado de la filosofía. Este enfoque ya se manifiesta en Tertuliano (c. 160-230). Pensemos en sus famosas líneas:

¿Qué tiene que ver Atenas con Jerusalén?

¿Qué relación hay entre la Academia y la Iglesia?

¿Qué tienen que ver los herejes y los cristianos?¹

1. Tertuliano, *De praescriptione haereticorum* 7.

Este enfoque considera que la filosofía no contribuye en nada a la teología cristiana. De hecho, las dos tienen objetivos tan distintos que se debe aconsejar al cristiano que evite todo contacto con la filosofía. La creencia no surge debido al apoyo de la filosofía y de otras fuentes, sino prácticamente *a pesar de* la contribución de esas disciplinas. Este punto de vista también aparece en la Edad Media en el pensamiento de los Averroístas, que enseñaban un concepto de doble verdad: que la verdad de la teología y la verdad de la filosofía son dos asuntos totalmente diferentes y separados.² Martín Lutero, reaccionando en contra de la filosofía escolástica católica de Tomás de Aquino, tendía a rechazar la filosofía. En su *Charlas de sobremesa* Lutero dice: “Que la filosofía permanezca en sus límites, como señaló Dios, y utilicémosla nosotros como un personaje en una comedia.”³

2. La segunda posición que surgió históricamente fue la de Agustín, que pensaba que la filosofía podía aclarar la teología. Enfatizaba la prioridad de la fe y la aceptación de la revelación bíblica, pero también insistía en que la filosofía podía ayudar a entender mejor nuestra teología cristiana. Adoptó la filosofía de Platón, encontrando allí un vehículo para la teología. Agustín pensaba, por ejemplo, que la metafísica cristiana, con su concepto del mundo sobrenatural de Dios y del mundo creado que procede y depende de ese mundo sobrenatural, se podía entender mejor con la imagen de la línea divisoria de Platón. De un lado están las Ideas que no se ven, que son más reales que los objetos perceptibles del otro lado. Los objetos perceptibles sólo son las sombras proyectadas por esas Ideas.⁴ La teoría platónica del conocimiento también fue adaptada por la teología de Agustín. Platón enseñó que todos los conocimientos que tenemos son en realidad Ideas o Formas puras. En un estado de preexistencia nuestra alma tuvo contacto con estas Ideas (blancura, verdad, silla, etc) lo que nos permite reconocer estas cualidades en detalles empíricos en el momento actual.⁵ Agustín adaptó esta parte de la filosofía de Platón a su propia doctrina de la iluminación: la luz que ilumina a todos los hombres que vienen al mundo (Jn. 1:9) es Dios imprimiendo las Formas en el intelecto humano.⁶

3. La filosofía a veces convalida a la teología. Como la teología cristiana empezó a relacionarse con el paganismo y con otras religiones no cristianas, fue

2. Stuart McClintock, “Averroism,” en *Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards (New York: Macmillan, 1967), vol. 1, p. 225.

3. Martín Lutero, *The Table-Talk*, trad. de William Hazlitt (Philadelphia: United Lutheran Publishing House, n.d.), p. 27.

4. Platón, *La República* 6.

5. Para una interpretación que comprenda las Formas y las Ideas de la epistemología de Platón no como universales sino como fórmulas para lo particular, ver A. E. Taylor, “On the First Part of Plato’s Parmenides,” *Mind*, n.s., vol. 12 (1903): 7.

6. Agustín, *Ciudad de Dios* 12.25; *La doctrina cristiana* 2.32.

necesario encontrar un base neutral sobre la cual establecer la verdad del mensaje divino. Aquino encontró esta base en los argumentos de Aristóteles sobre la existencia de Dios.⁷ En este caso la filosofía pudo proporcionar credibilidad a la teología. Además, la metafísica aristotélica de sustancia-accidente se convirtió en la base de formulación de ciertas doctrinas clave, como la auténtica presencia de Cristo en la Eucaristía.

4. La teología también puede ser juzgada por la filosofía. Partiendo de la posición de que la teología se puede probar mediante la filosofía, surge la lógica postura de que la teología tiene que ser probada filosóficamente para poder ser aceptada. El deísmo decidió aceptar sólo aquellos dogmas de la religión que se pudieran demostrar o probar mediante la razón.⁸

5. En algunos casos la filosofía incluso da contenido a la teología. Georg Hegel, por ejemplo, interpretó el cristianismo según su propia filosofía idealista. El resultado fue una versión muy racionalizada del cristianismo. Él veía las verdades del cristianismo únicamente como ejemplos de una verdad universal, un patrón dialéctico que la historia seguía. Pensemos por ejemplo en la Trinidad. Como pensamiento abstracto puro, Dios es el Padre; al proceder eternamente a ser un ser finito, es el Hijo; al volver a su morada tras enriquecerse con ese nuevo ser, es el Espíritu Santo. Como las doctrinas cristianas se ajustan al patrón triádico de toda la historia (tesis, antítesis, síntesis), su verdad queda establecida y garantizada, pero no como hechos particulares, sino como verdades universales. Por lo tanto la comprensión del cristianismo se modificó cuando su contenido se acomodó a la filosofía que se consideraba como cierta.⁹

Algunas filosofías del siglo XX

En este punto es necesario examinar brevemente varios movimientos filosóficos significativos del siglo xx. Ya que hasta cierto punto pueden haber influido en nuestra manera de pensar, incluso de forma inconsciente, es útil reconocer y evaluar sus énfasis válidos y no válidos.

7. Tomás de Aquino, *Summa contra Gentiles*.

8. John Toland, *Christianity not Mysterious: Or A Treatise Showing That There Is Nothing in the Gospel Contrary to Reason, Nor Above It*. Reimpreso en *Deism: An Anthology*, ed. Peter Gay (New York: Van Nostrand-Reinhold, 1968), pp. 52-77.

9. George Hegel, *The Science of Logic*, trad. de A. V. Miller (New York: Humanities, 1910); "Revealed Religion," en *Phenomenology of Mind* (New York: Macmillan, 1961), pp. 750-85. Contrariamente a la opinión popular, Hegel nunca usó los términos *tesis*, *antítesis* y *síntesis* juntos para explicar su propio punto de vista. Su único uso de estos tres términos en combinación fue al referirse al pensamiento de Immanuel Kant. También utilizaron los términos combinados Johann Fichte, Friedrich Schelling y Karl Marx. Ver Walter Kaufmann, *Hegel: A Reinterpretation* (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1965), p. 168. Gustav Emil Muller, "The Hegel Legend of Thesis, Antithesis, Synthesis," *Journal of the History of Ideas* 19 (1958): 411-14.

Pragmatismo

El pragmatismo es quizá la filosofía americana característica. Fue la filosofía más influyente en los Estados Unidos en el primer cuarto del siglo xx.¹⁰ A través de la influencia de John Dewey en la filosofía de la educación ejerció mucho más poder del que se podría apreciar con un análisis de sus defensores oficiales. Esta influencia todavía pervive como una característica de gran parte de la vida americana, aunque su popularidad como movimiento en sí haya declinado hace tiempo.

Aunque los defensores del pragmatismo mantengan que tiene su precedente en personas como John Stuart Mill,¹¹ parece que en realidad sus inicios estuvieron en el “Club de metafísica” fundado por Charles Sanders Peirce y William James en Cambridge, Massachussets, en los años 1870. Aunque las ideas eran producto del grupo, el primer suceso galvanizador fue un documento de Peirce sobre “Cómo poner en claro nuestras ideas.”¹² Sin embargo, fue James el que popularizó el método del pragmatismo, realizando algunos cambios significativos a la forma propuesta por Peirce.

El factor común en las distintas variedades de pragmatismo es su visión de la verdad. La filosofía tradicional se preocupaba por buscar la realidad absoluta como tal. Se consideraba que la Ciencia perseguía el mismo objetivo, pero con un método distinto.¹³ El pragmatismo enfatiza que no hay una verdad absoluta; en su lugar, el significado de una idea reside únicamente en sus resultados prácticos. Peirce se concentraba en los experimentos repetidos de la comunidad de científicos. James, por otra parte, resaltaba las creencias particulares del individuo como ser humano y no como investigador intelectual.¹⁴

El objetivo, pues, no es la verdad metafísica, afirmaciones sobre la naturaleza de la realidad última. Más bien, el significado (para Peirce) o la verdad (para James) de una proposición son sus consecuencias, que pueden ser experimentadas. Peirce por ejemplo, observó que realmente no hay diferencia entre los puntos de vista de los católicos romanos y los protestantes sobre la transubstanciación. Aunque los defensores de ambos puntos de vista mantenían que estaban describiendo conceptos metafísicos distintos, en realidad estaban de acuerdo en todos los efectos perceptibles.¹⁵ De la misma manera, James no creía que hubiera

10. H.S. Thayer, “Pragmatism,” en *Encyclopedia of Philosophy*, vol. 6, p. 430.

11. Donald S. Mackay, “Pragmatism,” en *A History of Philosophical Systems*, ed. Vergilius Ferm (New York: Philosophical Library, 1950), p. 394.

12. Charles S. Peirce, “How to Make Our Ideas Clear,” en *Philosophical Writings of Peirce*, ed. Justus Buchler (New York: Dover, 1955), pp. 23-41.

13. John Herman Randall Jr., *The Making of the Modern Mind*, rev. ed. (Boston: Houghton Mifflin, 1940), p. 267.

14. Gertrude Ezorsky, “Pragmatic Theory of Truth,” en *Encyclopedia of Philosophy*, vol. 6, p. 427.

15. Charles S. Peirce, *Collected Papers*, ed. Charles Hartshorne y Paul Weiss (Cambridge,

ninguna diferencia real entre asignar el origen del mundo a fuerzas puramente materiales y asignarlo a la creación de Dios, ya que la cuestión trata sólo del pasado.¹⁶ El mundo es lo que es, sin importar cómo se hizo. Aunque el cosmólogo naturalista y el creacionista teísta mantengan que sus ideas son diferentes, en términos prácticos no hay realmente una diferencia significativa.

En el pensamiento de John Dewey, el pragmatismo tomó además otro giro. El instrumentalismo de Dewey señaló que la lógica y la verdad tienen que ser entendidas en términos de capacidad para resolver problemas y su impacto en el desarrollo de los valores y la moral del ser humano. La religión, según su perspectiva, tiene el valor instrumental de dar a la gente unidad de comunicación, de vida compartida y de experiencia compartida.¹⁷ La religión que no contribuye a esta unidad, por ejemplo, la religión institucional o de credo, tiene que ser rechazada. En el sentido pragmático no es una verdadera religión porque no ayuda a los humanos individual o colectivamente a desarrollar valores verdaderos. Con respecto a la “verdadera” religión James dijo una vez: “Según los principios pragmáticos, si la hipótesis de Dios funciona satisfactoriamente en el más amplio sentido de la palabra, es ‘verdadera.’”¹⁸ Es difícil evaluar la verdad y la validez del pragmatismo, ya que los escritos de Peirce, James, Dewey y otros contienen una amplia variedad de puntos de vista. Es más, las formas actuales del pragmatismo son mucho más difusas. El neopragmatismo de Richard Rorty mantiene que las palabras sólo hacen referencia a otras palabras, no a nada extralingüístico, y que sus afirmaciones encuentran su justificación no en una verdad objetiva, sino en solidaridad con una comunidad que define la verdad.¹⁹ A nivel popular, el pragmatismo aparece incluso en los círculos cristianos en forma de impaciencia con temas e ideas que no muestran una aplicación inmediata. El valor del movimiento ha estado en llamar la atención sobre la importante relación entre las ideas y las acciones. Sin embargo, es necesario señalar algunas precauciones o limitaciones:

1. ¿Qué significa decir que algo “funciona”? ¿No se necesitan algunos estándares para medir nuestras ideas y acciones? Decir, como dijo James, que “la verdad es sólo lo conveniente en nuestra forma de pensar, como la corrección es sólo lo conveniente en nuestra forma de comportarnos,”²⁰ no resuelve la cuestión.

Mass.: Harvard University Press, 1934), vol. 5, párrafos 401, 402 n. 2.

16. R. W. Sleeper, “Pragmatism, Religion, and ‘Experienceable Difference,’” en *American Philosophy and the Future*, ed. Michael Novak (New York: Scribner, 1968), p. 291.

17. John Dewey, *Reconstruction in Philosophy* (New York: H. Holt, 1920).

18. William James, *Pragmatism* (New York: Meridian, 1955), p. 192.

19. Richard Rorty, *Consequences of Pragmatism: Essays 1972-1980* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982), p. xxxv; “Solidarity or Objectivity?” en *Post-Analytic Philosophy*, ed. John Rajchman y Cornel West (New York: Columbia University Press, 1985), pp. 3-4.

20. William James, *The Meaning of Truth: A Sequel to Pragmatism* (New York: Longmans, Green, 1919), p. vii.

¿Lo conveniente para quién? ¿Y para qué? Si Hitler hubiera ganado la Segunda Guerra Mundial, su tratamiento a los judíos hubiera sido correcto? Hubiera sido conveniente para él, pero desde luego no para los judíos.

2. En efecto, James reduce la proposición “es verdad que X existe” a “es útil creer que X existe.” Sin embargo, en la práctica nosotros sí distinguimos entre las dos proposiciones. Es más, muchas proposiciones, como las de los sucesos pasados, parecen no tener utilidad de una manera u otra. Hay, pues, una limitación injustificada del ámbito de las afirmaciones verdaderas.

3. ¿Qué periodo de tiempo se necesita para poder evaluar las ideas? ¿Una idea verdadera es la que funciona inmediatamente? ¿Necesita un año? ¿Diez años? ¿Cien años? Es necesario meditar esta cuestión. El pragmatismo popular tiende a asumir que el criterio es que la idea funcione inmediatamente. Sin embargo, lo que es conveniente a corto plazo a menudo no lo es a largo plazo.

Existencialismo

Si el existencialismo no fue fundado por Kierkegaard (1813-1855), al menos su pensamiento lo anticipó. Kierkegaard estaba reaccionando contra las dos principales influencias de su vida. Una era la filosofía de Georg Hegel, según la cual la realidad en su conjunto es racional. Los distintos conceptos y hechos de la realidad pueden ajustarse a un sistema lógico, en el cual el individuo no tiene importancia esencial. La otra influencia era el estado frío, formal de la iglesia de su Dinamarca natal, en la cual la norma era la práctica desapasionada. El énfasis ateo que Friedrich Nietzsche (1844-1900) ponía en la voluntad del ser humano también sirvió para dar origen al existencialismo, en el que la subjetividad es un importante principio. En el siglo xx, los portavoces del movimiento fueron Martín Heidegger, Jean-Paul Sartre, Karl Jaspers y Gabriel Marcel.

Si se intentara resumir el existencialismo en una sola frase, esta sería que el existencialismo es una filosofía que resalta la prioridad de la existencia sobre la esencia.²¹ Es decir, la cuestión “¿Es?” (“¿Existe?”) es más importante que “¿Qué es?” Pero esta breve y oscura fórmula no es muy útil. No obstante, es necesario examinar varios principios o temas básicos de esta filosofía: (1) irracionalismo, (2) individualidad, (3) libertad y (4) subjetividad.

1. Hay muchos aspectos y dimensiones del principio del irracionalismo. Básicamente es la opinión de que la realidad no se puede capturar o reducir a conceptos intelectuales. Va más allá de ellos, o escapa de ellos. Es más, no es posible poner ideas en un sistema lógico.²² Todos estos intentos terminan dis-

21. Helmut Kuhn, “Existentialism,” en *A History of Philosophical Systems*, ed. Vergilius Ferm (New York: Philosophical Library, 1950), p. 406.

22. *Existentialism from Dostoevsky to Sartre*, ed. Walter Kaufmann (Cleveland: World, 1956), p. 12.

torsionando los elementos. Cuando la realidad se examina intelectualmente, surgen aparentes paradojas y contradicciones. Los seres humanos no pueden detectar patrones de significado discernibles. El significado de la realidad debe ser creado por libre elección.²³

2. El individuo es de suma importancia. En parte, esto hace referencia a lo que tienen de especial los individuos. No es posible definir al individuo clasificándolo en una categoría general o en una serie de categorías. Yo no soy simplemente un miembro del tipo de personas que son blancas, americanas, de ojos azules, etc. Incluso aunque alguien tuviera todas estas características, incluso aunque respondiera a todas las preguntas del Inventario de Personalidad Multifásica de Minesota, seguiría sin ser *yo*. Como mucho se tendría una descripción policial de mí. En correspondencia con el énfasis sobre el individuo también hay en el existencialismo un énfasis en los sucesos o hechos particulares. Cualquier esfuerzo por desarrollar algún tipo de verdad general a partir de estos sucesos o hechos particulares inevitablemente conducirá a una abstracción que no es la realidad o la vida, sino un simple caparazón.²⁴

3. Otro axioma básico del existencialismo es la libertad humana. Soy libre. Nadie puede impedir mi habilidad para escoger, para decidir mi destino, para crear mi mundo, por así decirlo.²⁵ El ateísmo de Sartre se basa en su mayor parte en este tema de la libertad. Si existiese un Dios soberano, me restaría libertad. Por lo tanto, no existe. *No puede existir*.

Un término correlativo de libertad es responsabilidad. No debo perder mi libertad e individualidad aceptando simplemente lo que la multitud cree, dice o hace. Hacerlo así sería “no ser auténtico.”²⁶ Más bien, uno debe ser uno mismo, tener sus propias ideas, hacer “lo que le da la gana” en la terminología popular. Otra forma de no ser auténtico es negar nuestra propia libertad buscando explicación para nuestras acciones basándonos en un cierto determinismo. Cualquier forma de no ser auténtico equivale a estar poco dispuesto a aceptar la responsabilidad sobre nuestro propio comportamiento. Uno tiene libertad, pero debe admitirla, reclamarla y ejercerla.²⁷

4. El principio último del existencialismo es la subjetividad. En general, el existencialismo clasifica la verdad en dos tipos. Verdad objetiva es cuando una idea refleja correctamente o se corresponde con el objeto significado. Se aplica

23. Jean-Paul Sartre, “Existentialism Is a Humanism,” en *Existentialism from Dostoevsky to Sartre*, p. 291; *Being and Nothingness [El ser y la nada]*, Buenos Aires: Editorial Losada, 2005] (New York: Philosophical Library, 1956), p. 43.

24. Søren Kierkegaard, *The Point of View for My Work as an Author* (New York: Harper & Row, 1977), pp. 21, 114, 115.

25. Sartre, *Being and Nothingness*, p. 40.

26. Martín Heidegger, *Being and Time* (New York: Harper & Row, 1962), p. 210.

27. Sartre, *Being and Nothingness*, p. 498.

en el terreno científico. Por otra parte, la verdad subjetiva no es un asunto de correspondencia con un objeto conocido, sino del efecto que ese objeto e idea produce en el sujeto conocedor. Cuando el objeto evoca una gran pasión interior o subjetividad hay verdad.²⁸ Este es el tipo de verdad que realmente importa; implica conocer a las personas más que a las cosas.

De todas las filosofías probablemente el existencialismo sea el que más se ha utilizado e incluso el más adoptado por los teólogos del siglo xx, especialmente desde 1920 hasta 1950 o 1960. La principal influencia de Søren Kierkegaard no se produjo en su época sino en las personas que vivieron dos o tres generaciones después. Karl Barth, por ejemplo, reconoció la presencia del pensamiento de Kierkegaard en su primer intento de escribir una dogmática,²⁹ y aunque intentó depurarlo en sus escritos posteriores, es cuestionable que lo haya conseguido totalmente. Y la deuda de Emil Brunner y Reinhold Niebuhr con Kierkegaard es clara, como también lo es en el pensamiento de Paul Tillich y Rudolf Bultmann.

Existencializar la teología ha traído varias consecuencias. Primero es la subjetivización de la verdad. La verdad es verdad cuando se convierte en verdad para mí. No se puede considerar como un conjunto de proposiciones objetivas; debe ser asimilada por alguien para poder ser considerada verdad.³⁰ La segunda es la separación de la verdad religiosa de otros tipos de verdad más objetivos en general. A diferencia de estos otros tipos de verdad la revelación no viene a través de la cultura general.³¹ Un tercer resultado de existencializar la teología es un punto de vista no sustantivo o no esencialista de la realidad religiosa. La verdad, el pecado y la salvación no son sustancias fijas, “bloques de realidad” o estados permanentes. Son hechos dinámicos.³²

Hay elementos en el existencialismo que tienen paralelismo con el cristianismo bíblico y por eso han puesto de nuevo el énfasis en temas que a veces se han descuidado. Esto incluye la naturaleza de la fe y la verdad cristianas como temas apasionados y subjetivos de preocupación e implicación, la libertad y la necesidad de escoger, la importancia y singularidad de los individuos, y paradójicamente, lo absurdo y desesperante que es ver la vida como algo que no tiene un patrón racional perceptible.

28. Søren Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, trad. D.F. Swenson y W. Lowrie (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1941), libro 2, parte 2, capítulo 2.

29. Karl Barth, *Die christliche Dogmatik in Entwurf* (Munich: Chr. Kaiser, 1927).

30. John Macquarrie, *An Existentialist Theology: A Comparison of Heidegger and Bultmann* (London: SCM, 1955), capítulo 9.

31. Karl Barth, “¡No!” en Emil Brunner y Karl Barth, *Natural Theology*, trad. Peter Fraenkel (London: Geoffrey Bles: The Centenary Press, 1946), p. 71.

32. Emil Brunner, *The Divine-Human Encounter*, trad. Amandus W. Loos (Philadelphia: Westminster, 1943).

Hay también varios puntos en el existencialismo que resultan inadecuados:

1. Aunque merece la pena señalar la distinción que el existencialismo hace entre la evidencia objetiva de la verdad de un principio y el fervor de la pasión, esta pasión a menudo no es más que ansiedad e inseguridad, y no debería confundirse con la intensidad interior del compromiso que constituye la fe cristiana. En la práctica, con la certeza el compromiso y la acción tienden a aumentar en vez de a disminuir.

2. El existencialismo tiene dificultades para justificar la elección de un objeto particular con el que relacionar la fe. No ofrece una base para preferir un objeto en particular frente a otros, tiende a caer en el subjetivismo en el que la experiencia subjetiva se convierte en el fin en sí misma.

3. El existencialismo tiene dificultades para apoyar sus valores y sus juicios éticos. Si el significado se crea por propia elección, ¿lo bueno y lo correcto no es lo que nosotros elijamos que sea? Partiendo de una base existencialista, ayudar a una anciana a cruzar la calle o golpearle en la cabeza y robarle el bolso pueden ser igualmente correctos. Pensemos también en la incoherencia de Sartre cuando firmó el *Manifiesto del pueblo argelino*. Tomaba y urgía a otros a tomar una postura moral como si fuera una verdad objetivamente cierta, aunque en términos existencialistas hay poca base para este tipo de acción.³³

Filosofía analítica

Siempre ha habido un elemento en la filosofía preocupado por llegar al significado del lenguaje, por clarificar conceptos, por analizar lo que se dice y cómo se dice. Sócrates, en particular, se destacaba por hacer esto. Él se presentaba a sí mismo como una matrona. Él no daba a luz nuevas ideas. Lo que hacía era conducir a otros a la verdad ayudándoles a descubrirla.

En el siglo xx esta tarea se tomó de forma seria y sistemática. Bertrand Russell y G. E. Moore en particular fueron los primeros en practicar el análisis en el sentido moderno.³⁴ En el pasado, los filósofos habían intentado hacer pronunciamientos sobre distintos temas: qué es lo correcto, qué es la verdad, qué es la belleza. En tiempos modernos, sin embargo, los filósofos han adoptado objetivos más modestos. En parte esto se debe a que algunas de estas áreas ahora pertenecen al dominio de ciertas ciencias especiales. Ahora los filósofos lo que hacen es centrarse en el significado del lenguaje. La clarificación e iluminación de los objetivos del lenguaje y de los medios para conseguir estos objetivos es tarea de la filosofía. En lugar de tener un objeto de estudio especial, la filosofía se preocupa por el objeto de estudio de varias disciplinas, pero de una forma

33. Francis Schaeffer, *The God Who Is There* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1968), pp. 24, 56, 124.

34. Moritz Weitz, "Analysis, Philosophical," en *Encyclopedia of Philosophy*, vol.1, pp. 97-101.

especial. Trata del lenguaje de la ética, la ciencia y la religión examinando cómo funcionan y lo que significan. Las preguntas típicas que se hace la filosofía son: “¿Qué se quiere decir con esto?” y “¿Qué clase de afirmación es esta?”³⁵

Esto significa que la filosofía se ha llegado a concebir como una actividad más que como una teoría o un cuerpo de conocimiento. Ludwig Wittgenstein lo dijo de esta manera: “El resultado de la filosofía no es una serie de ‘proposiciones filosóficas’, sino clarificar las proposiciones.”³⁶

Ha habido dos etapas importantes en la filosofía analítica del siglo xx. La primera fue una etapa militante en la que los filósofos se mostraban agresivos e incluso dogmáticos. Esta etapa se asociaba particularmente con la etiqueta “positivismo lógico,” un movimiento que establecía estándares de significación bastante rígidos. Según esta posición, sólo hay dos tipos de lenguaje significativo: (1) las verdades matemático-lógicas, en las que el predicado está contenido en el sujeto, como por ejemplo “la suma de los ángulos de un triángulo es de 180°” y (2) las verdades empíricas, como “el libro está sobre la mesa.” Las verdades empíricas son proposiciones que se verifican con los sentidos. Estos son los únicos tipos de lenguaje significativos. Las demás proposiciones, esto es, las que no son verdades matemáticas ni empíricas o científicas que se pueden verificar con los sentidos, no tienen significado. En realidad son pseudoproposiciones. Entran dentro de la categoría de lenguaje expresivo; como las artes expresan las emociones del hablante o del escritor. El sentido de una afirmación como “el universo es más mental que material” se parece más a “¡ay!” o a “¡viva!” que a “el libro está sobre la mesa.” El lenguaje de la metafísica, la ética, la teología y de muchas otras disciplinas que en otro tiempo fueron honorables se vieron consignadas a este estatus por los positivistas lógicos.³⁷

Por esta breve sinopsis se puede apreciar que los positivistas lógicos estaban imponiendo un estándar o un criterio al lenguaje. Esto condujo a un tipo de análisis denominado “filosofía del lenguaje ideal,” que establecía el lenguaje de la ciencia como un paradigma al que todos los lenguajes que informan tenían que ajustarse. Se ofrecían unos criterios, una manera de decir cómo debía funcionar el lenguaje.

Sin embargo, en la segunda etapa de la filosofía analítica moderna, el enfoque era bastante diferente. En lugar de insistir en que el lenguaje debe funcionar de forma particular para tener significado, la filosofía intenta describir cómo funciona realmente el lenguaje. Estos filósofos de la segunda etapa observan el lenguaje normal utilizado por la gente en las conversaciones diarias y las formas

35. Frederick Ferré, *Language, Logic, and God* (New York: Harper & Row, 1961), pp. 1-7.

36. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-philosophicus* (New York: Harcourt, Brace, 1922), p. 77.

37. *The Age of Analysis*, ed. Morton White (New York: New American Library, 1955), pp. 203-9.

más técnicas del lenguaje. En lugar de insistir en que todos los lenguajes deben funcionar de la misma manera para tener significado, preguntan sobre las distintas funciones del lenguaje y el tipo de significación inherente a cada uno de ellos. Este enfoque se denomina “filosofía del lenguaje ordinario” o “análisis funcional.” Su objetivo es clarificar; busca desenmarañar la confusión señalando los usos erróneos e ilógicos del lenguaje.³⁸

Desde la perspectiva de la teología, la filosofía analítica no es un rival que ofrezca un punto de vista alternativo de la realidad o de los valores o un oponente, descartando el derecho de la teología a hablar. Más bien la hace posible, ayudando a los teólogos a afinar su uso de las palabras y a evitar el lenguaje equívoco. La filosofía analítica, por lo tanto, puede ofrecer un beneficio obvio e inmediato a la teología. Como el cristianismo tiene como objetivo primario la comunicación de su mensaje, y como la tarea de explicar los conceptos abstractos de la teología es particularmente difícil, cualquier ayuda en el uso del lenguaje es deseable.

Sin embargo, hay ciertos problemas en la filosofía analítica:

1. En lugar de ser meramente descriptiva, la filosofía analítica tiende a hacerse prescriptiva de maneras sutiles. Es verdad que su normatividad no es categórica (“se debe utilizar el lenguaje de esta manera”), sino sugestiva (“si se quiere evitar la confusión, no hay que utilizar el lenguaje de esta manera”). Sin embargo, incluso el criterio de lo que es confusión y lo que es claridad está basado en presuposiciones. A veces se tiende a pasar esto por alto.

2. La filosofía analítica a veces parece hacer distinciones muy marcadas entre diferentes tipos de lenguajes. Algunos lenguajes, en especial el teológico, pueden participar en distintas funciones simultáneamente. Una afirmación como: “Jesucristo es el Señor resucitado de la iglesia” puede tener simultáneamente funciones históricas, metafísicas, éticas y expresivas.

3. La filosofía analítica no es una herramienta realmente neutral, ya que no siempre previene contra las suposiciones naturalistas, en particular respecto a su concepción de la naturaleza del lenguaje. No debería impedir que el lenguaje tuviera una referencia supraempírica.

4. Hay áreas en las que no nos podemos contentar con los tratamientos descriptivos no normativos. Esto resulta particularmente cierto en lo que respecta a la ética. Si la filosofía no contribuye de forma normativa a sacar conclusiones en esta área, ¿qué disciplina lo hará? De este modo en los últimos años la filosofía, para justificar su existencia, ha empezado a hacer más juicios normativos. La sociedad contemporánea no puede permitirse el lujo de la mera descripción y el análisis, e incluso los filósofos analíticos han tenido que cambiar para evitar quedar excluidos del fermento del panorama moderno.

38. Ferré, *Language*, capítulo 5.

Filosofía del proceso

Ha habido un largo debate sobre si la realidad cambia o si básicamente tiene un carácter fijo. Heráclito mantenía que el cambio es la verdadera esencia de la realidad, mientras que Parménides ponía más énfasis en su carácter fijo. La mayoría de los filósofos han reconocido tanto el cambio como la permanencia en el mundo. Los que tienen un punto de vista sustancialista ponen énfasis en los estados fijos, considerando los cambios como meras transiciones necesarias entre ellos. Otros, como Alfred North Whitehead, ven los cambios como la clave para entender la realidad. Whitehead es el padre de la moderna filosofía del proceso, aunque los filósofos y los teólogos posteriores, como Charles Hartshorne, John B. Cobb Jr. y Norman Pittenger le han dado una mayor visibilidad.

A diferencia de las otras tres filosofías que hemos resumido aquí, la filosofía del proceso es declaradamente metafísica. Aunque conscientes de la irritación que en muchos filósofos modernos produce la metafísica, los pensadores del proceso creen que su tipo de metafísica no es tan vulnerable al ataque como los puntos de vista esencialista, sustancialista o idealista. La convicción central aquí es que el cambio es la clave para entender la realidad, de hecho el cambio *es* la realidad. El mundo no está formado básicamente de sustancias que cambian de una a otra. Más bien está hecho de procesos dinámicos.³⁹ No debemos preocuparnos tanto por las cosas como por los sucesos.

La realidad divina participa en la realidad de todo lo demás. En consecuencia no es un motor inmóvil o una esencia inmutable. Es algo vivo, activo, creativo. Esta observación subraya un principio básico del pensamiento del proceso: la realidad es básicamente de un tipo. Aquí no existe dualismo, ya sea entre lo material o lo espiritual, lo natural y lo sobrenatural, el fenómeno o el nónimo, el cambio y lo inmutable. Lo que es cierto para la realidad en su conjunto, también lo es para cada una de sus partes. Así que las características de Dios son las del resto de la realidad en general.

Whitehead piensa en las unidades de realidad básica no como trozos de materia, sino como momentos de experiencia. Un momento de experiencia es siempre alguien experimentando algo.⁴⁰ Todos estos “acontecimientos de experiencia” o “acontecimientos reales” tienen dos polos. El polo mental se agarra a los objetos eternos, que son puras posibilidades de realización, sin tener en cuenta ningún ejemplo real de los mismos. Esto incluye formas, cualidades y

39. John B. Cobb Jr. y David Ray Griffin, *Process Theology: An Introductory Exposition* (Philadelphia: Westminster, 1976), p. 15. Herbert J. Nelson argumenta que un ser absolutamente perfecto debería ser activo, compasivo y sin embargo inalterable (“The Resting Place of Process Theology,” *Harvard Theological Review* 72, nos. 1-2 [Enero-Abril 1979]:1-21).

40. Cobb y Griffin, *Process Theology*, p. 16.

relaciones. El polo físico se agarra a lo que se aprecia por los sentidos y a otros acontecimientos reales.⁴¹ Hay una interrelación entre estos momentos. En consecuencia, cada momento está en función de todos lo demás y relacionado con ellos. Incluso la historia se considera de esta forma. No es únicamente un catálogo de sucesos del pasado. Es un vivir el pasado en el presente. Por lo tanto la historia son todos los acontecimientos del pasado tal como se incluyen en el presente. En cierto sentido nunca se pierde nada realmente. Queda retenido e incorporado a lo que existe ahora.⁴²

Como las unidades de realidad última no son las personas o las sustancias, sino los momentos o las experiencias,⁴³ yo soy una realidad concreta nueva en cada fracción de segundo. El “yo” que en este momento es capaz de preocuparse por el “yo” que será dentro de un año. Mediante los mismos vínculos de empatía, el “yo” que soy ahora es capaz de preocuparse por las futuras unidades que forman parte de series distintas de la mía.⁴⁴ Por tanto aunque la realidad no es una sustancia fija, tampoco son momentos individuales aislados. Hay una conexión entre el pasado, el presente y el futuro y entre diferentes series de estos sucesos, o lo que podríamos denominar *personas*.

Cada vez que se ha aplicado o adaptado la filosofía del proceso al cristianismo, ha habido un impacto considerable. La fe cristiana, por ejemplo, no se concibe como una esencia fija, permanente que continúa siendo la misma. No es algo que fue, ha sido o es. Es algo que se viene desarrollando, que será. Lo mismo se puede aplicar a la naturaleza de Dios. No tiene una naturaleza fija, definitiva. Su naturaleza es lo que está haciendo, su devenir. Este mismo devenir es lo que es ser Dios. No está aislado, incapaz de sentir empatía hacia lo que no es Dios o incapaz de sentir lo que nos está sucediendo.

Hay un valor significativo en el énfasis que se pone en el cambio y en lo bueno que puede resultar. A veces los cristianos han reverenciado tanto el estatus quo que se ha dado por bueno per se. En consecuencia, se han resistido al cambio y desde fuera el cristianismo se ha visto como una creencia irrelevante y obsoleta. Parece que hace preguntas y plantea problemas que tuvieron su vigencia muchos años atrás. Pero si el cristianismo es verdad, desde luego es una fe para todo el tiempo y para todos los tiempos. El énfasis que se pone en que Dios siente empatía y no es imposible es también un concepto bíblico y que tiene un gran valor práctico.

41. Alfred North Whitehead, *Process and Reality: An Essay in Cosmology* (New York: Macmillan, 1929), pp. 49, 165, 69-70.

42. Robert B. Mellert, *What Is Process Theology?* (New York: Paulist, 1975), pp. 23-25.

43. Charles Hartshorne, “Process Philosophy as a Resource for Christian Thought,” en *Philosophical Resources for Christian Thought*, ed. Perry LeFevre (Nashville: Abingdon, 1968), pp. 55-56.

44. *Ibid.*, p. 56.

Como las otras filosofías modernas que hemos examinado, también hay problemas significativos en la filosofía del proceso:

1. ¿Cuál es verdaderamente la base de la identidad? Si la conexión entre el “yo” que es ahora, el “yo” que era hace un año y el “yo” que será dentro de un año no es una sustancia o una persona, ¿dónde está? Supuestamente hay una base para distinguir unas de otras, lo que Hartshorne llama “series personales.” Pero ¿cuál es exactamente?

2. ¿Cuál es la base para evaluar el cambio? Esta filosofía a veces parece pensar que el cambio es bueno per se. Pero ¿siempre es bueno? A veces el cambio no supone una evolución, sino un deterioro. ¿Con qué criterio se realiza este juicio? En respuesta nosotros advertimos que los filósofos del proceso no insisten en que todo está cambiando. Los valores, por ejemplo, no cambian. Pero ¿qué pasa con su naturaleza, su origen, su lugar, su base, su justificación? Esta es una pregunta que no parece haber sido contestada completamente. Para decirlo de otra manera, ¿qué exige a estos valores del cambio que se puede apreciar prácticamente por todas partes?

3. ¿No hay una postura intermedia entre el énfasis que se pone en el cambio como realidad básica y el punto de vista de que la realidad última es una sustancia estática, inamovible y fija? A menudo estas alternativas se plantean como si agotaran las posibilidades. Merece la pena señalar que la ortodoxia clásica no siempre ha seguido el modelo de motor primario de Aristóteles. La imagen bíblica de Dios se parece más a un ser cuya naturaleza no cambia, pero que siente empatía y que está continuamente activo en el mundo que ha creado.

4. ¿Cuánto dura un momento? Hartshorne dice que nuestro ser es diferente del que era hace una fracción de segundo. Pero ¿cuánto dura este instante? ¿Cuántos hay en una hora? ¿Hay un número infinito de estas unidades, incluso en un tiempo finito de tiempo? ¿Es adecuado hablar de ellos como unidades? Aunque es una *reductio ad absurdum*, indica una cierta falta de precisión en el pensamiento del proceso.

Deconstrucción

La deconstrucción es, de muchas maneras, una filosofía especial. Mientras que las filosofías que hemos descrito hasta ahora son básicamente producto del periodo y la manera de pensar moderna, la deconstrucción es una filosofía posmoderna, quizá la más radical. Aunque de alguna manera es una extensión o extrapolación de algunas de las tendencias que encontramos en la filosofía moderna, especialmente en el existencialismo. Su origen lo encontramos inicialmente en la crítica literaria y no en la filosofía profesional como tal. Asociada especialmente con el pensamiento del crítico literario francés, Jacques Derrida, también la han planteado personas como Stanley Fish y Michel Foucault. Ha influido bastante en

los departamentos de literatura de las universidades, aunque algunas indicaciones parecen señalar que su popularidad está empezando a declinar.

Un punto para empezar a entender la deconstrucción es señalar que Derrida estudió a Heidegger, y en cierta manera este movimiento de crítica literaria se puede entender como una extensión del pensamiento de Heidegger en particular y del existencialismo en general. En su mayor parte, la filosofía se había preocupado por la búsqueda de la verdad, por la que se entendía verdad objetiva: la cuestión de la realidad de ideas y las afirmaciones. Era una idea de la verdad como objetiva: una proposición es verdad en la medida en que se corresponde o describe correctamente el fenómeno que dice describir. La verdad subjetiva, por otro lado, es el efecto que tiene una proposición sobre alguien que la conoce. Esta distinción, subrayada por Kierkegaard, fue elaborada y enfatizada por Heidegger.

Cuando esta distinción se lleva al campo de la crítica literaria, la cuestión se basa más en el significado que en la verdad. Un primer enfoque había tratado el significado que el autor intentaba expresar. Más tarde, cada vez más el interés en el texto no está en un significado objetivo, dado por el autor, sino en el significado que le da el lector.

Esto se corresponde con el modo de entender el lenguaje. En lugar de un lenguaje que se refiere a algo externo a él, este enfoque ve el referente del lenguaje como otro lenguaje. Por tanto, el significado surge no de intentar aislar el significado objetivo, no lingüístico de las palabras, sino en el libre juego de las palabras mismas.

Junto con este enfoque encontramos el rechazo a la lógica tradicional. Así pues, Derrida dice: “Por lo tanto no es simplemente falso decir que Mellarmé es un seguidor de Platón o de Hegel. Sino que por encima de todo no es verdad. Y viceversa.”⁴⁵

Gran parte de la argumentación de Derrida es un rechazo o incluso una denuncia del logocentrismo. Aunque el término nunca se define totalmente, parece representar todos los enfoques que consideran los sonidos como una representación del significado presente en la conciencia del hablante. Esto se considera una filosofía con una larga historia, orientada a un orden, significado, verdad, lógica, razón que existe en sí misma, independientemente de cualquiera que la conozca. Este orden del significado se considera entonces el fundamento de todos los lenguajes y al que hacen referencia.

Por lo tanto, la deconstrucción rechaza cualquier intento de descubrir y expresar un patrón subyacente en la realidad. John Ellis resume el logocentrismo como la deconstrucción parece concebirlo: “La ilusión de que el significado de una palabra tiene su *origen* en la estructura de la realidad misma y por tanto

45. Jacques Derrida, *Dissemination*, trad. Barbara Jonson (Chicago: University of Chicago Press, 1981), p. 297.

hace que la *verdad* de esa estructura parezca directamente *presente* en nuestra mente.⁴⁶ El problema es que cuando los términos que expresan la realidad en un determinado lenguaje se hacen tan forzosos que no se puede concebir ninguna alternativa, parecen no presentar simplemente una interpretación de las cosas, sino la manera de ser la realidad. Más bien debemos ver que el significado no se deriva de ninguna característica esencial de las cosas, sino que es arbitrario. Derrida se basa en las ideas del lingüista Saussure, que decía que las ideas no reflejan meramente ideas y la forma inherente del mundo. Cada significado es también un significante. No hay un significante trascendental, una ontoteología.⁴⁷ Lo que tenemos en su lugar es un grupo de diferencias sin límites, interminables que nunca acaban en otra cosa que no sean las palabras mismas.⁴⁸

Con frecuencia, esto se combina con la idea de que el logocentrismo, o la idea de que las palabras expresan una realidad genuina, objetiva se ha utilizado de forma opresiva. Representan el intento de algunas personas de imponer sus ideas a los demás. Para resistirse a esto, es necesario deconstruir el lenguaje y los argumentos para poder desenmascarar este uso opresivo del lenguaje.

Parece claro que en esta disputa hay en juego consecuencias de amplio alcance. Se han hecho y se pueden hacer un buen número de críticas en contra de la deconstrucción. Una de las cosas frustrantes de examinar y evaluar la deconstrucción es la naturaleza de la respuesta. Con frecuencia los deconstruccionistas contestan que la crítica asume el disputado logocentrismo. Parece haber un intento de sellar sus propias ideas a cualquier tipo de crítica. No obstante, se deben plantear las siguientes preguntas.

1. Si resulta que la lógica predominante no es válida, ¿qué naturaleza tiene la lógica que se está utilizando en la discusión sobre qué lógica debe seguirse? Por supuesto esta cuestión puede llevar a otros niveles. En el lenguaje de Wittgenstein, ¿qué juego del lenguaje se utiliza para hablar de los distintos juegos del lenguaje?

2. Si debemos seguir la filosofía de la deconstrucción, también tendremos que deconstruirla. Si hacemos esto, entonces esta teoría no es más recomendable ni deseable que cualquiera de las otras.

3. Los deconstruccionistas con frecuencia intentan demostrar la contundencia de su punto de vista mostrando los puntos débiles del logocentrismo. Eso realmente no es un argumento muy positivo para la deconstrucción. Esto es asumir que hay sólo dos opciones y que si el logocentrismo no se puede aceptar, se tiene que aceptar la deconstrucción. Sin embargo, algunos críticos han señalado que la deconstrucción no es el único punto de vista que ha criti-

46. John M. Ellis, *Against Deconstruction* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1989), pp. 36-37.

47. Derrida, *Of Grammatology* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1976), p. 50.

48. Derrida, "Positions," *Diacritics* 3 (1973): 26.

cado al logocentrismo.⁴⁹ Entonces ¿por qué deberíamos aceptar esta teoría y no cualquiera de las otras? De la misma forma el argumento de Saussure de que el significado de las palabras es relativo al idioma en que se utilizan no significa que no tengan un significado objetivo.

4. Los deconstruccionistas tienen muchas dificultades para vivir según su propia teoría. Quieren insistir en que la deconstrucción no es simplemente jugar con las palabras, sino que refleja la realidad de las cosas, y que el significado de sus palabras es objetivamente lo que ellos intentan que sea. Por lo tanto, Derrida insiste en que John Searle no entendió bien lo que él decía.⁵⁰ Sin embargo, si el significado de las palabras no es algo que se expresa objetivamente con las palabras ¿cómo puede ser esto verdad? Por supuesto se puede objetar que esta insistencia en la coherencia lógica sólo tiene valor en un planteamiento tradicional, pero si esto es así ¿por qué estaba tan molesto Derrida con Searle? ¿No tienen los dos razón en lo que se refiere al significado de las palabras de Derrida?⁵¹

Uso teológico de la filosofía

Al principio de este capítulo señalamos la variedad de relaciones que pueden existir entre teología y filosofía. ¿Cuál debería ser el papel y el lugar de la filosofía en nuestra teología? Propongo dos líneas básicas.

Primero, en línea con nuestras presuposiciones fundamentales, la revelación en lugar de la filosofía es lo que proporciona contenido a nuestra teología. Por lo tanto, la revelación tendría que ser la primera fuente de los principios fundamentales de nuestra manera de entender la realidad. Esto nos daría un encuadre dentro del cual podríamos hacer nuestra filosofía. Nuestra postura básica, entonces, está en algún lugar entre la primera y la segunda posición señaladas anteriormente (pp. 40-41). Y aunque se emplee filosofía, no existirá un compromiso con un sistema filosófico como tal. Más bien, insistiremos en la autonomía de la teología; por tanto, no se exigirá que la explicación del contenido revelado se ajuste a cualquier tipo de filosofía en particular.

Sin embargo, la teología cristiana tiene una cosmovisión concreta.⁵² La Biblia afirma con bastante claridad una manera de entender la realidad teísta y, específicamente, monoteísta. La realidad suprema es un ser personal, todopoderoso, omnisciente, amoroso y santo: Dios. Él ha creado todo lo que existe, no por emanación de su propio ser, sino trayéndolo a la existencia sin utilizar materiales ya existentes. Por lo tanto, la metafísica cristiana es un dualismo en el cual hay

49. Ellis, *Against Deconstruction*, pp. 29-30.

50. Jacques Derrida, "Limited, Inc., abc," *Glyph 2* (1977): 162-254.

51. Para una mayor discusión sobre este punto, ver pp. 153-157.

52. James Orr, *The Christian View of God and the World* (Grand Rapids: Eerdmans, 1954), p. 4.

dos niveles de realidad, el sobrenatural y el natural, un dualismo contingente en el que lo que no es Dios proviene de él. Dios preserva la existencia de toda la creación y tiene el control sobre todo lo que pasa ya que la historia se desarrolla para cumplir su propósito. Todo depende de él. El hombre, la principal de sus criaturas, es, como él, personal y por tanto capaz de tener relaciones sociales con otros seres humanos y con Dios. La naturaleza no es sólo algo neutral. Está bajo el control de Dios; y aunque funciona normalmente de manera uniforme y predecible obedeciendo las leyes que él ha establecido, puede y también actúa de manera que contraviene estos patrones normales (milagros).

Con este punto de partida, el teólogo cristiano tiene que utilizar la capacidad de razonamiento que Dios le ha dado para resolver las implicaciones del corpus de la verdad revelada. En otras palabras, uno filosofa desde la posición o perspectiva creada por la revelación divina. A este respecto, mi posición se acerca a la de Carl F. H. Henry, que mantiene que la cosmología bíblica es el punto de partida y el marco de todos nuestros esfuerzos intelectuales.⁵³ También concuerda con la de Edward Ramsdell⁵⁴ y Arthur Holmes⁵⁵ que dicen que la teología cristiana es perspectival.

Tomar los conceptos bíblicos como principios básicos para la visión que alguien tiene de la realidad restringe considerablemente la variedad de puntos de vista que se pueden considerar aceptables. Por ejemplo, se excluye una cosmovisión naturalista porque restringe la realidad al sistema de naturaleza observable y porque los posibles sucesos dentro de este sistema están limitados a lo que está en conformidad con sus leyes establecidas. La revelación bíblica se opone incluso más enfáticamente al materialismo. Del mismo modo, la mayoría de los idealismos se excluyen porque tienden a negar la realidad del mundo material y la trascendencia de Dios. Edgar Sheffield Brightman habla de cuatro tipos de idealismo:

1. El de Platón: la realidad es objetiva. Su origen y significado es más que humano.
2. El de Berkeley: la realidad es mental. Los objetos materiales no tienen existencia independiente, sino que existen como conceptos de la mente.
3. El de Hegel: la realidad es orgánica, esto es, el todo tiene propiedades que la parte no posee. La realidad última no es más que la manifestación de la razón.
4. El de Lotz (o el de Leibnitz): la realidad es personal. Sólo las personas o los entes son reales.⁵⁶

53. Carl F. H. Henry, *God, Revelation, and Authority: The God Who Speaks and Shows* (Waco, Tex.: Word, 1976), vol. 1, pp. 198-201.

54. Edward Ramsdell, *The Christian Perspective* (New York: Abingdon-Cokesbury, 1950).

55. Arthur Holmes, *Faith Seeks Understanding* (Grand Rapids: Eerdmans, 1971), pp. 46-47.

56. Edgar Sheffield Brightman, "The Definition of Idealism," *Journal of Philosophy* 30

Parecería como si el primer tipo de idealismo pudiera ser asimilado dentro de la teología cristiana; el cuarto, con ciertas limitaciones, podría ser adoptado por la teología cristiana. Sin embargo, el segundo y el tercero parecen incompatibles con los principios del teísmo cristiano señalados anteriormente. Quizá el tipo más compatible de metafísica sería una especie de realismo, siempre que incluya la dimensión sobrenatural en lugar de limitarse a la naturaleza.

La cosmovisión presentada aquí es un objetivismo. Con esto se quiere decir que hay medidas objetivas de la verdad, la bondad y lo correcto. El Dios que es el centro de la cosmovisión revelada en las Escrituras tiene emoción y acción. Sin embargo, es totalmente perfecto, completo y por lo tanto, en cierta manera, inalterable. También hay normas y valores que tienen permanencia. El amor, la verdad y la honestidad son permanentemente buenos porque se corresponden con la naturaleza inmutable de Dios. Por lo tanto la filosofía del proceso no parece ser una alternativa viable.

La cosmovisión que se presenta aquí también considera la verdad como algo unitario. En lugar de haber un tipo de verdad (objetiva) para los asuntos científicos y otro tipo de verdad (subjetiva) para temas de religión, la verdad tiene algo en común con todas las áreas. La verdad es una cualidad de las declaraciones o de las proposiciones que concuerda con el modo en que son las cosas. Incluso William James, el pragmático, da una definición de verdad similar: "Verdad, como dice todo diccionario, es una propiedad de algunas de nuestras ideas. Significa su "acuerdo", así como la falsedad es el desacuerdo, con la 'realidad.' Tanto los pragmáticos como los intelectualistas aceptan esta definición como norma."⁵⁷ Dios y la realidad son lo que son independientemente de cómo los perciben, los entienden, los aprecian o los aceptan los demás. Aunque la reacción del que lo conoce es importante, la verdad no depende de esa reacción. Por lo tanto cualquier tipo de idealismo subjetivo queda excluido, como le ocurre a ciertos aspectos del existencialismo.

La lógica es aplicable a toda la verdad. Aunque algunas áreas están revestidas de misterio y pueden estar más allá de nuestra habilidad para entender todas las relaciones que implican, no hay áreas que se consideren inherentemente contradictorias. El pensamiento coherente o al menos la comunicación depende de esta suposición. La verdad es una cualidad de las proposiciones, no algo que les sucede como resultado de nuestra forma de reaccionar o de la manera en que se utilizan. Por lo tanto un funcionalismo riguroso también se debe considerar insostenible.

Nuestra segunda directriz básica es que la filosofía debería ser considerada principalmente como una actividad, filosofar, más que como un conjunto de ver-

(1933): 429-35.

57. James, *Pragmatism*, p. 132.

dades. Es potencialmente capaz de funcionar desde cualquier perspectiva y con cualquier conjunto de datos. De ahí que sea también una herramienta que se puede utilizar en la teología. La forma de filosofía que conocemos como filosofía analítica pretende clarificar y refinar los términos, conceptos y argumentos que encontramos en la teología. Utilizaremos esta disciplina a lo largo de todo este libro y le prestaremos especial atención en el capítulo 6. Es más, la filosofía de la fenomenología nos proporciona un método para aislar experiencias, clarificarlas y así determinar su verdadera naturaleza. Un ejemplo de la aplicación de la fenomenología se puede encontrar en la investigación de la naturaleza de la religión al principio del capítulo 1. Ambas pueden resultar útiles para la teología según lo descriptivas y analíticas que sean. Sin embargo, cualquier intento de ser prescriptivo o normativo deberá ser evaluado cuidadosamente a la luz de estas presuposiciones.

Nuestro principal uso de la filosofía será ayudarnos a desarrollar y emplear ciertas habilidades críticas que son valiosas en todas las áreas, particularmente en la investigación intelectual, y según esto se pueden utilizar para hacer teología:

1. La filosofía agudiza nuestra manera de entender los conceptos. Cualquiera que sea la teoría del significado que adoptemos, es esencial que intentemos determinar rigurosamente el significado de lo que creemos y decimos. Progresar a la hora de establecer la verdad de las ideas requiere saber exactamente lo que queremos decir con ellas. Es más, la comunicación implica la habilidad para indicar a otros exactamente lo que les estamos encomendando. Nunca podremos dejar claro a otros lo que no tenemos claro nosotros mismos.

2. La filosofía nos puede ayudar a descubrir las presuposiciones que hay tras una idea o sistema de pensamiento. Si, por ejemplo, intentamos combinar dos o más ideas que dependen de presuposiciones incompatibles, el resultado inevitablemente será la contradicción interna, sin tener en cuenta lo atractivas que estas ideas puedan parecer en un principio. La filosofía puede resolver la situación buscando y evaluando estas presuposiciones. También es necesario ser conscientes de que apenas existe el análisis o la evaluación neutral. Todas las críticas vienen de alguna parte. Y la validez de la perspectiva desde la cual se hacen debe ser tomada en cuenta a la hora de pensar con cuanta seriedad se debe tomar la evaluación. Deberíamos considerar cualquier afirmación de este tipo como la conclusión de un silogismo, y preguntar cuáles son las premisas de este silogismo. A veces nos encontraremos con que estamos ante un entimema: una presuposición, quizá una discutible o cuestionable que se ha introducido de forma velada, pero que no ha sido expresada de forma explícita.

Ser conscientes de nuestras presuposiciones nos hará más objetivos. Como las presuposiciones afectan a nuestra manera de percibir la realidad, puede que no seamos capaces de detectar su influencia. Sin embargo, saber que están presentes y funcionando en nosotros debería permitirnos compensar su probable efecto.

Esto es como el problema que tiene un pescador cuando pesca con arpón. Ve un pez y su reacción natural es lanzar el arpón al agua hacia el lugar en que sus ojos le dicen que está el pez. Aunque su mente le dice eso, debido a la refracción de la luz al pasar de un medio (agua) a otro (aire) el pez no está donde parece estar. El pescador conscientemente debe lanzar el arpón a un lugar en el que el pez parece no estar. De la misma manera un cazador que dispara a un objeto que se mueve debe disparar al punto en el que estará el objetivo cuando llegue la bala. Ser conscientes de nuestras presuposiciones significa que debemos hacer un reajuste en nuestra percepción de las cosas de forma consciente. Esto es así tanto para nuestro enfoque general como para el análisis de puntos específicos. Como bautista, por ejemplo, mi trasfondo me llevará a dar más valor a los argumentos que favorecen las conclusiones bautistas en áreas como la doctrina de la iglesia. En consecuencia debo exigir lo que a mí me parecerá evidencia excesiva para conclusiones que se ajusten a mis prejuicios.

3. La filosofía nos puede ayudar a determinar las implicaciones de una idea. A menudo no es posible evaluar la verdad de una idea en sí misma. Sin embargo, es posible ver las implicaciones que surgen de ella. Estas implicaciones se podrán evaluar posteriormente con los datos. Si se prueba que la implicación es falsa, el principio (o los principios) de los que se deriva lógicamente también serán falsos si el argumento es válido. Una manera de determinar las implicaciones es simplemente el análisis lógico de las ideas que se han propuesto. Otra es considerar cuáles han sido los resultados, en sucesos históricos reales, cuando se han considerado conceptos similares.

4. La filosofía también nos hace conscientes de la necesidad de probar las verdades que defendemos. Las afirmaciones por sí mismas no son suficientes para ser aceptadas; hay que argumentarlas. Esto implica preguntar qué tipo de evidencia confirma la verdad o falsedad del tema en consideración, y cuál será la cantidad suficiente de evidencia que hay que presentar. También es necesario evaluar las estructuras lógicas de cada argumento para determinar si las conclusiones a las que se llega realmente surgen del apoyo que se ofrece para ellas.⁵⁸

En el campo de la teología no deberíamos esperar una prueba completa o exacta. La probabilidad es lo mejor que podemos esperar. Sin embargo, uno no debe contentarse con mostrar la verosimilitud de un concepto. Es necesario demostrar que esta opción es preferible a las alternativas. De la misma manera que en la crítica no es suficiente con encontrar puntos débiles en una teoría dada. Siempre hay que preguntarse “¿Cuál es la alternativa?” y “¿Tiene la alternativa menos dificultades?” John Bailie cuenta que hizo un trabajo en el que criticaba

58. La cuestión de cómo ganamos en conocimiento religioso se tratará de forma más extensa en el capítulo 6. Para ver tratamientos de este tema desde una perspectiva cristiana evangélica, ver Jerry H. Gill, *The Possibility of Religious Knowledge* (Grand Rapids: Eerdmans, 1971); Holmes *Faith*, pp. 134-62.

severamente una teoría en particular. Su profesor comentó: “Toda teoría tiene sus dificultades, pero no has tenido en cuenta si cualquier otra teoría tiene menos dificultades que la que has criticado.”⁵⁹

Cada vez que criticamos un punto de vista distinto del nuestro, debemos hacerlo utilizando criterios válidos y objetivos. Puede haber dos tipos: los criterios que una perspectiva establece para sí misma y los criterios que todas las perspectivas deben cumplir (esto es, criterios universales). No es una crítica dañina señalar una diferencia entre nuestra posición y la de otro. Mucha crítica apenas si suele limitarse a señalar que A es diferente de B. Pero tal queja es inconsecuente a menos que alguien haya establecido ya que B es el punto de vista correcto o que A es un ejemplo de B. Para dar un ejemplo sacado de un ámbito totalmente distinto: supongamos que un equipo de fútbol americano pone el énfasis en el ataque. Si el equipo gana un partido por 40-35, no sería válida una crítica que señalara que la defensa no era demasiado buena. Si, por otra parte, el equipo ganase 7-6 sería apropiado señalar lo escaso de la puntuación ya que el equipo no ha cumplido con su propio criterio de juego. Y si el equipo marca 49 puntos, pero pierde 52, es vulnerable a la crítica en base a criterios universales, ya que se supone que todos los equipos, sin tener en cuenta su estilo de juego, intentan tener más puntos que sus contrarios al final del partido.

En el capítulo sobre el lenguaje religioso se hablará más de los criterios para evaluar las proposiciones y los sistemas. En este momento es suficiente con señalar que los criterios utilizados normalmente son la consistencia interna y la coherencia de ideas o conjuntos de ideas, y que son capaces de describir correctamente y contabilizar todos los datos relevantes.

59. John Baillie, *Invitation to Pilgrimage* (New York: Scribner, 1942), p. 15.

3. El método de la teología

Objetivos del capítulo

Después de estudiar este capítulo, debería ser capaz de:

- Examinar la complejidad del escenario teológico actual y mostrar su naturaleza expansiva.
- Enumerar y explicar cada uno de los pasos que implica el desarrollo de una teología adecuada.
- Demostrar el uso del estudio de la Biblia y el análisis hermenéutico en el desarrollo de una teología basada en la Biblia.
- Identificar y describir los grados de autoridad necesarios para elaborar afirmaciones teológicas.

Resumen del capítulo

La teología cristiana de hoy en día no se desarrolla en el contexto de los grandes sistemas teológicos del pasado como los de Agustín, Aquino, Lutero y Calvino. La aceleración del cambio, la explosión y la atomización de la información son algunos de los factores que hacen que sea más complicado hacer teología hoy de lo que lo era en los más pausados siglos anteriores. Sin embargo, la teología no se hace de manera improvisada. Hay varios pasos a seguir para desarrollar una metodología definida. Las afirmaciones teológicas tienen distintos grados de autoridad. Algunas tienen su raíz en las declaraciones explícitas de las Escrituras. Otras tienen una naturaleza más especulativa e hipotética.

Cuestiones de estudio

1. ¿Cómo caracterizaría las teologías modernas que han entrado en escena después de la Reforma?
2. Teniendo en cuenta las características especiales de las teologías

desde los reformadores ¿de qué consta el contenido general de estas teologías?

3. ¿Qué desarrollos se han producido en los enfoques del conocimiento en la teología sistemática?
4. ¿Cuáles son las tres lecciones que hay que aprender sobre el contexto teológico actual y cuál es el significado de cada una de ellas?
5. Explique el proceso de hacer teología y dé un ejemplo de cómo debería hacerse.
6. ¿Cómo afecta la enumeración de los grados de autoridad en la teología a su interpretación de la variedad de teologías presentes en el panorama actual?

Panorama de la teología en la actualidad

El proceso de hacer teología

1. Recopilación de materiales bíblicos
2. Unificación de materiales bíblicos
3. Análisis del significado de las enseñanzas bíblicas
4. Examen de los tratamientos históricos
5. Consulta de otras perspectivas culturales
6. Identificación de la esencia de la doctrina
7. Iluminación de fuentes extrabíblicas
8. Expresión contemporánea de la doctrina
9. Desarrollo de un motivo interpretativo central
10. Estratificación de los temas

Grados de autoridad de las afirmaciones teológicas

Panorama de la teología en la actualidad

La teología, como cualquier otra actividad humana, se elabora en un determinado contexto. Los teólogos y los estudiantes de teología viven en un periodo de tiempo específico y no en un vacío atemporal, y la teología debe hacerse dentro de esta situación. Hay factores teológicos y no teológicos (o culturales) en todas las situaciones. Antes de continuar es importante observar ciertas características en el panorama teológico actual.

1. El primer factor teológico significativo y en cierto sentido especial del actual periodo es la tendencia de las teologías a tener una vigencia breve. Esta ha sido una tendencia que se ha desarrollado progresivamente. Antes una forma de teología podía durar décadas o incluso siglos, pero esto parece haber cambiado. La síntesis de Agustín sobre la filosofía y teología de Platón (*La ciudad de Dios*) de alguna manera dominó la teología durante más de ochocientos años. Después Tomás de Aquino sintetizó la teología católica con la filosofía de Aristóteles (*Summa Theologica*) y fue la base de la teología hasta la Reforma: un intervalo de casi tres siglos. Los reformadores desarrollaron una teología independiente de la anterior síntesis católica, siendo *Institución de la religión cristiana* de Calvino

el tratado más profundo de la nueva forma de entender el cristianismo. Aunque había movimientos heréticos de vez en cuando, e incluso surgió una manera distinta de entender la teología evangélica con la obra de John Wesley, durante más de 250 años no hubo una figura teológica o un escrito que pudiera rivalizar con la influencia de Calvino.

Después con la obra de Friedrich Schleiermacher surgió la teología liberal, no como un desafío externo a la ortodoxia, como había sido el deísmo, sino como un competidor desde dentro de la iglesia. Las obras de Schleiermacher *Sobre la religión: Discurso a sus menospreciados cultivados* y *La doctrina de la fe* fueron los primeros indicadores de que estaba en marcha un nuevo tipo de teología.¹ El liberalismo, en sus muchas variedades, iba a dominar la teología europea durante todo el siglo XIX y principios del XX, su periodo de popularidad fue un poco más tardío en Norteamérica. Si el siglo XIX acabó en Agosto de 1914 para Karl Barth,² este cambio no se hizo aparente para el resto del mundo teológico hasta 1919 con la publicación de su *Der Römerbrief* (Epístola a los Romanos).³ Esto marcó el fin de la teología liberal y la ascendencia de lo que iba a denominarse neoortodoxia. La duración de su supremacía, sin embargo, resultó ser mucho más corta que la de las teologías precedentes. En 1941, "El Nuevo Testamento y la mitología" de Rudolf Bultmann anunció el principio de un movimiento (o un programa) conocido como desmitologización.⁴ Esto supuso un corto pero genuino desplazamiento del punto de vista neoortodoxo. En 1954, Ernest Käsemann presentó un documento que marcó el resurgir de la búsqueda del Jesús histórico, cuestionando la perspectiva de Bultmann.⁵ Sin embargo, no introdujo un sistema nuevo. Principalmente indicó el final del reinado de los sistemas en sí.

Fijese en lo que ha venido pasando durante este periodo. El primer gran sistema teológico duró cientos de años, pero el periodo de dominación de cada uno de los siguientes fue más corto que el de su predecesor inmediato. La duración de las teologías cada vez tiene un periodo de vida más corto. Por lo tanto cualquier teología que intente estar muy cerca de las condiciones actuales del mundo intelectual está condenada a quedarse anticuada muy pronto. Esto es particularmente obvio en el caso de la teología de la muerte de Dios que

1. Friedrich Schleiermacher, *Sobre la religión: discurso a sus menospreciados cultivados* (Madrid: Editorial Tecnos, 1990); *The Christian Faith*, 2 vols. (New York: Harper & Row, 1963).

2. Karl Barth, *God, Grace, and Gospel* (Edinburgh: Oliver & Boyd, 1959), pp. 57-58.

3. Karl Barth, *Epistle to the Romans*, 6th ed., trad. Edwyn C. Hoskyns (New York: Oxford University Press, 1968). En 1963 E. V. Z. Verlag de Zurich publicó una reedición de la edición alemana: *Der Römerbrief Unveränderter Nachdruck der ersten Auflage von 1919*.

4. Rudolf Bultmann, "New Testament and Mythology," en *Kerygma and Myth*, ed. Hans Bartsch (New York: Harper & Row, 1961), pp. 1-44.

5. Ernst Käsemann, "The Problem of the Historical Jesus," en *Essays on New Testament Themes*, trad. W. J. Montague (London: SCM, 1964), pp. 15-47.

floreció brevemente, en lo que se refiere a la atención pública, a mediados de los 60, y luego desapareció de la vista casi tan rápido como había surgido. En la terminología científica actual la media vida de las nuevas teologías es desde luego muy corta.

2. Otro fenómeno de los tiempos actuales es la desaparición de las grandes escuelas de teología como tales. Al decir esto no nos referimos a las instituciones educativas, sino a los movimientos definidos o a los grupos de seguidores que se apiñan en torno a una serie de enseñanzas. Hoy hay únicamente teologías y teólogos individuales. Aunque esto no es del todo cierto, hay, no obstante, una gran verdad en esta generalización. En los años 50 era posible clasificar a los teólogos por bandos o equipos.

Hoy las cosas son bastante diferentes. Para utilizar una metáfora deportiva: mientras que antes el campo de juego estaba ocupado por distintos equipos fácilmente reconocibles por sus uniformes, ahora todos los jugadores parecen llevar un uniforme diferente. O con una metáfora política, es como si en un proceso electoral cada votante fuera su propio partido político. Seguro que hay teologías específicas, como la teología de la esperanza o la teología del proceso. Sin embargo, estas carecen de la coherencia interna y de los conjuntos doctrinales completos que manifestaban tradicionalmente los sistemas teológicos basados en un motivo integrador o incluso en una tendencia.⁶

Mientras que en tiempos anteriores habían teologías distintivas que habían aplicado sus teorías a prácticamente todos los temas posibles y por lo tanto se podían encontrar dentro de ellas respuestas coherentes para cada pregunta en particular, ahora ya no es así. Hay esquemas de teología en lugar de proyectos de teología desarrollados.

3. Relacionado con los dos factores anteriores está el hecho de que parece no haber gigantes de la teología como los que había incluso hace una generación. En la primera mitad del siglo xx, había grandes pensadores teológicos que formulaban extensos sistemas de teología cuidadosamente elaborados: Karl Barth, Emil Brunner, Paul Tillich, Rudolf Bultmann. En círculos conservadores hombres como G. C. Berkouwer en los Países bajos y Edward Carnell y Carl F. H. Henry en los Estados Unidos eran reconocidos como líderes. Ahora la mayoría de esos teólogos han desaparecido de la escena teológica y no han surgido nuevos pensadores que hayan dominado el escenario teológico como ellos lo hicieron en su día. Dos que han hecho contribuciones dignas de mención son Wolfhart Pannenberg y Jürgen Moltmann, pero no han conseguido demasiados seguidores. En consecuencia, hay un círculo de teólogos influyentes considera-

6. Fijese por ejemplo en el abandono de la idea de escribir una teología sistemática por parte de John Cobb. David Ray Griffin, "John B. Cobb, Jr: A Theological Biography," en *Theology and the University: Essays in Honor of John B. Cobb, Jr.*, ed. David Ray Griffin y Joseph C. Hough Jr. (Albany: State University of New York Press, 1991), pp. 238-39.

blemente mayor, pero la influencia que ellos ejercen es bastante menor que la de los hombres ya mencionados.

La teología se hace ahora en un periodo caracterizado, entre otras cosas, por una “explosión de conocimiento.” La cantidad de información crece tan rápidamente que llegar a abarcar una gran área de pensamiento es cada vez más difícil. Aunque esto es especialmente cierto en áreas tecnológicas, el conocimiento teológico y bíblico es también mucho más amplio de lo que lo fue una vez. El resultado ha sido un mayor grado de especialización. En los estudios bíblicos, por ejemplo, los estudiosos del Nuevo Testamento tienden a especializarse en los Evangelios o en los escritos de Pablo. Los historiadores de la iglesia tienden a especializarse en un periodo como el de la Reforma. En consecuencia, las investigaciones y las publicaciones se suelen centrar en áreas más reducidas y lo hacen con mayor profundidad.

Esto implica que el teólogo sistemático encontrará muy difícil ocuparse de todos los tipos de doctrinas. La teología sistemática se complica más porque requiere un conocimiento de todas las Escrituras y del desarrollo del pensamiento a lo largo de toda la historia de la iglesia. Es más, en lo que se refiere a la nueva información, la teología sistemática no está restringida a descubrimientos recientes en el campo de la filología hebrea, por ejemplo, sino que debe relacionarse con el desarrollo de áreas tan “seculares” como la sociología, la biología y muchas otras disciplinas. Sin embargo, es necesario hacer el trabajo, y en distintos niveles, incluso en el elemental o en el introductorio.

En décadas recientes se ha desarrollado un ambiente muy poco favorable a hacer teología sistemática. En parte esto fue el resultado de un enfoque atomista (más que integral) del conocimiento. Ser conscientes de la gran cantidad de detalles que había que abarcar produjo la sensación de que no se podían recoger completamente todos los fragmentos y datos en una especie de conjunto integrador. Se consideraba imposible que alguien tuviera una visión general de todo el campo de la teología sistemática.

Otro factor que impedía la teología sistemática era ver la revelación como hechos históricos. Según este punto de vista, la revelación siempre se daba en una situación histórica concreta. De ahí que lo que se revelaba quedaba siempre limitado a esa perspectiva localizada. El mensaje trataba de declaraciones específicas y no de declaraciones universales sobre las cosas en general. En ocasiones había tendencia a pensar que esta variedad de particularidades no se podía combinar en un todo armonioso. Deberíamos apreciar que esto se basaba en la suposición implícita de que la realidad es internamente incoherente. En consecuencia, cualquier intento de armonizar o sistematizar distorsionaría la realidad tomada en consideración.

El resultado de todo esto fue que la teología bíblica se consideró adecuada y la teología sistemática dispensable. En efecto la teología bíblica fue sustituida

por la teología sistemática.⁷ Esto tuvo dos efectos. Primero, significó que la teología escrita y estudiada tenía un enfoque más limitado. Ahora era posible concentrarse en la antropología de Pablo o en la cristología de Mateo. Este era un esfuerzo más manejable que intentar ver lo que la Biblia entera tenía que decir sobre estos temas. El segundo efecto fue que la teología se hizo descriptiva en lugar de normativa. La cuestión ya no era: “¿Qué crees tú sobre el pecado?” sino: “¿Qué crees que Pablo enseñó sobre el pecado?” Los puntos de vista de Lucas, Isaías y otros escritores bíblicos que mencionaban el pecado se podrían describir sucesivamente. Particularmente donde se creía que podía haber tensión entre estos puntos de vista, la teología bíblica difícilmente podría ser normativa para la creencia.

Durante aquellos años, la teología sistemática estaba en retirada. Se ocupaba de la preocupación introspectiva sobre su propia naturaleza. ¿Estaba justificada su existencia? ¿Cómo se podría realizar? Se había hecho relativamente poco a favor de un tratamiento amplio, completo de la teología. Se escribieron ensayos sobre temas particulares de teología, pero no las construcciones sinóptico-sistemáticas que habían caracterizado tradicionalmente a la disciplina. Sin embargo, ahora esto está cambiando. Ha habido un auténtico diluvio de textos nuevos sobre teología sistemática, especialmente los escritos desde una perspectiva evangélica.⁸ Ahora es la teología bíblica la que, lejos de reemplazar a la teología sistemática, está siendo reexaminada para ver su viabilidad. Y un tratamiento bastante profético de la teología bíblica argumenta que en efecto debe avanzar hasta parecerse más a la teología sistemática.⁹ Incluso con el énfasis cada vez mayor en la experiencia inmediata, hay cada vez más personas no especializadas que desean introducirse en el estudio teológico serio. El crecimiento de las sectas y las religiones extranjeras, algunas de ellas muy extremas en el control de sus devotos y en las prácticas en que se implican, nos ha recordado que el elemento crítico y reflexivo en religión es indispensable. Y ha habido una cada vez mayor concienciación, en parte a través del auge de la “nueva hermenéutica,” de que no es posible formular una teología simplemente basándonos en la Biblia. Se deben tratar temas tales como la manera de concebir la Biblia o la manera de

7. Henry J. Cadbury, “The Peril of Archaizing Ourselves,” *Interpretation* 3 (1949): 332-33.

8. Los ejemplos son de Gordon D. Kaufman, *Systematic Theology: A Historicist Perspective* (New York: Scribner, 1968); John Macquarrie, *Principles of Christian Theology* (New York: Scribner, 1966); Donald Bloesch, *Essentials of Evangelical Theology*, 2 vols. (New York: Harper & Row, 1978); Dale Moody, *The Word of Truth: A Summary of Christian Doctrine Based on Biblical Revelation* (Grand Rapids: Eerdmans, 1981); Gordon R. Lewis y Bruce A. Demarest, *Integrative Theology*, 3 vols. (Grand Rapids: Zondervan, 1987-94); Wayne A. Grudem, *Systematic Theology: An Introduction to Biblical Doctrine* (Grand Rapids: Zondervan, 1994).

9. Brevard Childs, *Biblical Theology in Crisis* (Philadelphia: Westminster, 1970), capítulo 6.

enfocar su interpretación.¹⁰ Y por lo tanto uno se ve sumergido en los ámbitos más amplios tratados tradicionalmente por la teología sistemática.

4. Otra faceta del presente ambiente teológico es la influencia cada vez mayor de las ciencias del comportamiento. En una generación anterior, la filosofía y las ciencias naturales se usaban como compañeras e incluso como fuentes de la teología. Sin embargo, las distintas teologías de la liberación, como la feminista, la negra o las del tercer mundo, se valen mucho de las perspectivas de las ciencias del comportamiento, especialmente de la sociología.

5. La globalización es muy evidente. En el pasado, la teología la escribían principalmente autores europeos y norteamericanos. Sus puntos de vista se consideraban universales. Con el aumento del contacto con otras naciones y poblaciones, y con la vitalidad cada vez mayor del cristianismo en países del tercer mundo, la perspectiva de la teología escrita en el pasado se ve en cierta manera limitada. Es importante escuchar lo que las voces no occidentales dicen e incorporar sus puntos de vista válidos a nuestra teología.

Una de las lecciones que bien podríamos aprender del breve resumen anterior sobre el estatus reciente y actual del panorama teológico es tener cuidado con identificarnos demasiado con cualquier tendencia cultural de la actualidad. Los rápidos cambios que se producen en las teologías no son sino el reflejo de los rápidos cambios de la cultura en general. En tiempos de cambio tan rápidos, lo mejor seguramente es no intentar que la teología se ajuste demasiado al mundo en que se expresa. Aunque en los capítulos siguientes discutiremos el tema de contemporizar el mensaje cristiano, quizá ahora lo mejor sea dar un paso atrás hacia la forma atemporal de la verdad cristiana, y alejarnos de una formulación ultracontemporánea. Una analogía mecánica puede ayudar aquí. Es bueno no tener demasiada holgura en un aparato mecánico porque esto produce un desgaste excesivo. Pero si el mecanismo está demasiado ajustado puede impedir el normal funcionamiento de las partes y estas se pueden romper.

La teología que vamos a desarrollar en esta obra busca encontrar el equilibrio entre la esencia inalterable de las doctrinas y una manera de expresarlas pensando en una audiencia contemporánea. En la medida que nos concentramos en lo primero, los elementos encontrados en la Biblia se harán normativos para su estructura básica. En esta conexión se debería señalar que la forma ortodoxa de teología no es la de ningún periodo en particular, ni siquiera de uno reciente. Esta última concepción errónea parece estar en el fondo de la caracterización que hace Brevard Childs de la *Teología sistemática* de Louis Berkhof como un “lavado de cara de la dogmática del siglo xvii.”¹¹ Para algunos, la presente obra

10. Anthony Thiselton, *The Two Horizons: New Testament Hermeneutics and Philosophical Description* (Grand Rapids: Eedermans, 1980).

11. Childs, *Biblical Theology*, p. 20.

puede parecer igual. Seguramente la incorporación y repetición de afirmaciones de la teología ortodoxa del siglo xvii puede justificar una crítica de este tipo. Pero una teología no debería ser considerada una versión de una teología anterior sólo porque está de acuerdo con la teología de un tiempo anterior. Más bien las dos teologías pueden ser versiones diferentes de la posición cristiana tradicional. Kirsopp Lake, que no era conservador, reconoció este punto:

A menudo personas cultas que resultan tener poco conocimiento de teología histórica cometen el error de pensar que el fundamentalismo es una manera nueva y extraña de pensamiento. Nada de eso; es la supervivencia parcial y no educada de una teología que una vez fue defendida por todos los cristianos. ¿Cuántos había, por ejemplo, en las iglesias cristianas del siglo xviii que dudasen de la infalible inspiración de todas las Escrituras? Quizá algunos, pero muy pocos. No, el fundamentalista puede estar equivocado; yo creo que lo está. Pero somos nosotros los que nos hemos salido de la tradición, no él; y lo siento por cualquiera que intente discutir con un fundamentalista basándose en la autoridad. La *Biblia* y el corpus teológico de la iglesia están de parte del fundamentalista.¹² [cursiva añadida]

Una segunda lección que debemos aprender de nuestro repaso al panorama actual de la teología es que cierto grado de eclecticismo es a la vez posible y deseable. Con esto no se quiere sugerir que se incorporen ideas desde una amplia variedad de perspectivas con bases que se excluyen mutuamente. Más bien, se debe señalar que los temas actuales se tratan con una base ideológica menos fuerte. Como consecuencia, los sistemas distintivos no se producen con tanta facilidad. Necesitamos que nuestras formulaciones doctrinales sean lo suficientemente flexibles como para poder reconocer y utilizar perspectivas válidas de posiciones con las que por lo general no estamos de acuerdo. Aunque sistematicemos o integremos los datos bíblicos, no debemos hacerlo desde una perspectiva demasiado estrecha

Una tercera lección que debemos extraer de la situación actual es la importancia de mantener un grado de independencia en nuestro enfoque para hacer teología. Hay tendencia a adoptar simplemente el tratamiento particular de un grande de la teología. Pero el resultado de un compromiso sin reservas hacia el sistema de pensamiento de otra persona es que uno se convierte en discípulo en el peor sentido de la palabra, limitándose a repetir lo que ha aprendido del maestro. Así cesa el pensamiento independiente creativo y crítico. Pero el hecho de que no haya superestrellas indiscutibles, o que haya muy pocas, nos debería animar a ser críticos con las enseñanzas de cualquiera que leamos o escuchemos y a desear modificar cada punto que pensemos que nosotros podemos mejorar.

12. Kirsopp Lake, *The Religion of Yesterday and Tomorrow* (Boston: Houghton, 1926), p. 61.

El proceso de hacer teología

Ahora pasaremos a la tarea real de desarrollar una teología. En cierto sentido la teología es a la vez un arte y una ciencia, así que no puede seguir un patrón rígido. Sin embargo, es necesario explicar detalladamente los procedimientos. Los pasos que enumeramos aquí no tienen que darse necesariamente en esta misma secuencia, pero debe haber un orden de desarrollo lógico similar. El lector notará que en este procedimiento la teología bíblica tanto en el sentido “verdadero” como “puro” se desarrolla antes que la teología sistemática para que la secuencia sea exégesis-teología bíblica-teología sistemática. No pasamos directamente de la exégesis a la teología sistemática.

1. Recopilación de materiales bíblicos

El primer paso en nuestro método teológico será recoger todos los pasajes bíblicos relevantes de las doctrinas que van a ser investigadas. Este paso también implicará una utilización amplia y coherente de los métodos y herramientas mejores y más adecuados para llegar al significado del pasaje.

Sin embargo, antes de llegar al significado del pasaje bíblico, deberíamos prestar atención a los procedimientos de la exégesis. A veces tendemos a asumir que estamos trabajando con métodos neutros. Pero en realidad hay factores interpretativos inherentes a la metodología misma; por lo tanto es necesario un cuidadoso y continuado escrutinio de la metodología. Ya hemos apuntado la importancia de conocer todo el marco filosófico dentro del cual trabaja un teólogo. Esto también se puede aplicar al nivel de exégesis; el exégeta querrá asegurarse de que las suposiciones de las herramientas y los métodos empleados están en armonía con los suyos. La exégesis implica, entre otras cosas, la consulta de gramáticas y diccionarios. Estos tendrán que ser analizados cuidadosamente. Un ejemplo es el enorme y prestigioso *Theological Dictionary of the New Testament* (a menudo denominado “Kittel”, sin más).¹³ Cada uno de los que contribuyeron a este diccionario proceden de su propia tradición y contexto. James Barr ha señalado y el mismo Kittel ha observado que tales presuposiciones subyacen en la obra de referencia.¹⁴ El teólogo insistirá en investigar, como parte de su tarea de preexégesis, las presuposiciones de los autores consultados, o al menos, estará alerta a la presencia de factores que puedan influir en lo que se dice. Investigar la biografía intelectual y el pedigrí de estos autores debería sensibilizar al exégeta a la posible presencia de presuposiciones inaceptables.

13. *Theological Dictionary of the New Testament*, ed. Gerhard Kittel y Gerhard Friedrich, trad. Geoffrey W. Bromiley, 10 vols. (Grand Rapids: Eerdmans, 1964-76).

14. James Barr, *Semantics of Biblical Language* (New York: Oxford University Press, 1961), pp. 206-62; Gerhard Kittel, *Lexicographia Sacra, Theology Occasional Papers 7* (London: SPCK, 1938), Versión alemana en *Deutsche Theologie 5* (1938): 91-109.

No sólo las herramientas, también los métodos de exégesis tienen que ser examinados a fondo. Aquí hay que insistir en que el método no excluye nada que, al menos en un examen superficial, los documentos parezcan asumir. Como la Biblia cuenta la existencia de milagros, una metodología que asuma que todo se puede explicar sin tener que recurrir a los conceptos o causas sobrenaturales traerá como resultado una interpretación que no concuerda con lo que la Biblia dice que sucedió. Esto es cierto no solo respecto a los sucesos contados en la Biblia, sino también respecto al mismo proceso de producción de la Biblia. Si se asume que la existencia de los documentos se puede explicar simplemente siguiendo los pasos históricos de la formación de la tradición, entonces se elimina cualquier posibilidad de la revelación o la comunicación directa de Dios.

También se puede dar el problema contrario. Se puede tomar un enfoque sobrenatural en el que la Biblia se considere tan especial que se deban excluir para su interpretación y evaluación los criterios y los métodos utilizados para evaluar otros documentos históricos. En este caso la Biblia quedaría prácticamente eliminada de la clase de materiales históricos. Si el primer enfoque pone demasiado énfasis en el carácter humano de la Biblia, este último asume con demasiada fuerza su carácter divino.

Nosotros sugerimos un enfoque que esté abierto a todas las posibilidades. Por lo tanto, no se debería asumir que la explicación más sobrenatural posible es lo que ha ocurrido ni tampoco que no haya podido suceder. Más bien deberíamos asumir que puede haber sucedido o no, el objetivo es determinar sólo lo que sucedió. En particular es importante tomar en serio lo que el texto bíblico expresa, y evaluarlo cuidadosamente. Esto es lo que Hans-Georg Gadamer quiere decir cuando habla de captar lo que se dice entendiendo la distancia que existe con el intérprete.¹⁵ Esto es, el intérprete simplemente debería intentar ver lo que se dijo, lo que intentó decir el autor o el hablante, y cómo habrían entendido el antiguo mensaje los lectores u oyentes originales.

Es posible simplemente adoptar sin crítica la metodología de otro y sin preguntarnos si es realmente coherente con el material que está siendo examinado o con nuestra propia perspectiva. Si lo hacemos así, habremos asumido ciertas conclusiones desde el mismo principio. La interpretación se parece en muchas cosas a la navegación. En sus cálculos, un piloto trabaja con la información de que el barco o la nave empieza en un momento dado y continúa en una cierta dirección a una cierta velocidad durante un cierto tiempo. Incluso aunque la dirección y la velocidad del viento y la velocidad del buque o la nave se haya precisado correctamente, el curso correcto dependerá de la exactitud de la brújula (o mejor aún, del conocimiento exacto que tenga el piloto de la brújula, ya que las brújulas tienen ligeras variaciones según la dirección). Si la lectura de la

15. Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method* (London: Sheed & Ward, 1975), pp. 270-73.

brújula está desviada sólo un grado, después de cien millas de viaje, la nave se encontrará casi a dos millas de su curso. Cuanto más grande sea el error, más se alejará del curso que se pretendía llevar. De la misma manera, un ligero error en las presuposiciones de la metodología afectará adversamente a las conclusiones. Lo que estamos tratando es de prevenir contra la aceptación ciega de un conjunto de presuposiciones; lo que los teólogos deberían hacer es examinar a fondo su metodología y determinar cuidadosamente su punto de partida.

Una vez que el teólogo ha definido cuidadosamente la metodología a utilizar, es importante hacer la mayor investigación posible del contenido doctrinal. Esto incluirá el estudio detenido de los términos que tienen relación con el tema a considerar. Una comprensión correcta de la fe, por ejemplo, dependerá del examen cuidadoso de los distintos usos de la palabra *pistis* en el Nuevo Testamento. Los estudios léxicos a menudo son el fundamento de una investigación doctrinal.

También debe examinarse cuidadosamente lo que se dice sobre el tema en las secciones didácticas de las Escrituras. Mientras que el estudio léxico nos da una perspectiva general de los bloques de significado, las porciones de las Escrituras en las que Pablo, por ejemplo, habla sobre la fe nos ofrecerán una mejor comprensión de los significados específicos del concepto. Se debería dar especial importancia a esos pasajes en los que se trata el tema de forma amplia y sistemática, y no a los que hacen referencia de manera incidental al tema.

También es necesario prestar atención a los pasajes narrativos. Aunque no sea tan fácil tratarlos como los pasajes didácticos, a menudo arrojan una luz especial sobre el tema, no para definir o explicar el concepto, sino para ilustrarlo o iluminarlo. Aquí vemos la verdad doctrinal en acción. En algunos casos, el término que se toma en consideración puede que no aparezca en pasajes relevantes. Por ejemplo en Génesis 22 se describe la prueba a Abraham; se le pidió que ofreciera a su hijo Isaac como sacrificio a Dios, un holocausto. Las palabras *fe* y *creer* no aparecen en el pasaje, sin embargo es una poderosa descripción de la dinámica de la fe, y el autor de Hebreos en el famoso capítulo sobre la fe identifica la disposición de Abraham a ofrecer a su hijo en sacrificio como un acto de fe (11:17-19).

Será importante al estudiar el material bíblico, verlo en contraste con el contexto histórico y cultural de su tiempo. Debemos evitar tratar de modernizar la Biblia. Hay que permitir que la Biblia diga primero lo que trataba de decir a los lectores y oyentes de su época, en lugar de decir lo que creemos que debería haber dicho, o lo que creemos que nos dice a nosotros. Hay un tiempo y un lugar para esto, pero no en este paso.

2. Unificación de materiales bíblicos

Después debemos elaborar algunos resúmenes unificadores para el tema doctrinal que estamos investigando. En lugar de tener simplemente la teología

de Pablo, Lucas o Juan sobre una doctrina particular, debemos tratar de fundir sus distintos énfasis en un todo coherente.

Esto significa que actuamos con la suposición de que hay unidad y coherencia entre los distintos libros y autores. Entonces, resaltaremos los puntos de acuerdo entre los Evangelios sinópticos e interpretaremos el resto bajo esa perspectiva. Trataremos cualquier discrepancia aparente como interpretaciones diferentes y complementarias en lugar de como contradicciones. Incluso sin grandes esfuerzos, si esperamos encontrar armonía, la encontraremos por lo general en mayor medida que si buscamos la paradoja.

Fíjese que este es el procedimiento seguido normalmente en otras áreas de investigación. Normalmente, investigando los escritos de un autor o de una escuela de pensamiento o incluso las diversas contribuciones a un tema dado, el investigador empieza intentando ver si los distintos pasajes se pueden interpretar para que presenten coherencia en lugar de diversidad o disparidad. No estamos defendiendo aquí un enfoque interpretativo forzado que busca el acuerdo a cualquier precio. Más bien estamos defendiendo que el teólogo busque los puntos de armonía en lugar de los de discordia.

Para utilizar un término y un principio de la Reforma, en la interpretación se debería buscar la *analogia fidei* o analogía de la fe. Se debe tener en cuenta toda la Biblia cuando interpretamos las Escrituras. Tenemos que acercarnos al Antiguo y al Nuevo Testamento esperando que haya unidad entre los dos. Esto simplemente es practicar la teología en el sentido “puro” de Gabler.

3. Análisis del significado de las enseñanzas bíblicas

Una vez que se ha sintetizado el material doctrinal en un todo coherente, es necesario preguntar: “¿Qué se quiere decir *realmente* con esto?” Tomemos como ejemplos las referencias a la iglesia como cuerpo de Cristo y la declaración de Jesús: “Os es necesario nacer de nuevo” (Jn. 3:7). Nos vienen a la mente muchos otros términos y conceptos bíblicos también. ¿Qué significan realmente? En un grupo homogéneo estos términos pueden ser señales que evoquen una reacción particular por una respuesta condicionada. Sin embargo, más allá del círculo cerrado en que la gente comparte la misma experiencia la comunicación puede resultar difícil. Y la dificultad al aclarar algo a alguien debe ser una indicación de que nosotros mismos no entendemos lo que queremos decir.

En este punto, todavía estamos tratando del significado de los conceptos bíblicos. El teólogo implacablemente sigue haciendo la pregunta: “¿Qué significa esto realmente?” Si estos conceptos bíblicos tienen que traducirse a una forma contemporánea, es esencial analizar con precisión su forma bíblica. Si no, es inevitable que exista mayor imprecisión en momentos posteriores del proceso al agravarse la ambigüedad.

4. Examen de los tratamientos históricos

Aunque se puede utilizar la historia en cualquiera de las etapas del proceso metodológico, este parece ser un momento particularmente adecuado. En el capítulo 1 discutimos algunos de los papeles que juega la teología histórica a la hora de hacer teología sistemática. Un papel importante es ayudarnos a aislar la esencia de la doctrina en consideración (el paso seis en nuestro proceso metodológico). Cuando menos, el examen de estas distintas interpretaciones debería ofrecer un elemento de humildad y de indecisión en el compromiso con nuestro propio punto de vista. También deberíamos ser capaces de detectar entre las muchas variantes ese elemento común que constituye la esencia de la doctrina, aunque debemos tener cuidado en no asumir que el denominador común más bajo es necesariamente la esencia.

La teología histórica puede tener una utilidad directa en la construcción de nuestra expresión de la teología. Estudiando un periodo muy similar al nuestro podemos encontrar modelos que se pueden adaptar a las formulaciones doctrinales modernas. O podemos darnos cuenta de que algunas expresiones actuales son sólo variaciones de ejemplos anteriores del mismo punto de vista básico. Podemos ver cuáles fueron las implicaciones al menos en lo que se refiere a consecuencias históricas.

5. Consulta de otras perspectivas culturales

Ya hemos apreciado el fenómeno de la globalización y los beneficios de consultar otras perspectivas culturales. Puede que estemos cegados por nuestra propia perspectiva cultural hasta el punto de identificarla como la esencia de la doctrina. Por ejemplo, un pastor bautista japonés le dijo a un profesor de teología bautista de los Estados Unidos: “Su punto de vista sobre el sacerdocio del creyente se basa más en la Constitución americana y en la Declaración de derechos que en el Nuevo Testamento.” ¿Tenía razón? No es esa la cuestión. Quizá su punto de vista se basase más en la forma de gobierno japonés que en el Nuevo Testamento, pero lo que hay que tener en cuenta es que inconscientemente podemos leer nuestra propia experiencia en las Escrituras. La interacción con otras perspectivas culturales nos ayudará a distinguir entre la esencia de la enseñanza bíblica y una expresión cultural de ella.¹⁶

16. Hay varias maneras de hacer esto. Una esencial es leer teología escrita por personas de culturas diferentes. Incluso mejor es la interacción personal con tales cristianos y teólogos. Personalmente me he dado cuenta que servir en la Comisión de la doctrina bautista y la Cooperación entre iglesias de la Alianza bautista mundial durante más de veinte años y servir en congregaciones multirraciales periódicamente me ha sido de gran ayuda. La relación con cristianos de muchos otros países y culturas, aunque a veces puede resultar incómoda, es un proceso muy sensibilizador.

6. Identificación de la esencia de la doctrina

Necesitamos distinguir entre el contenido permanente, invariable de la doctrina y el vehículo cultural en el que se expresa. No es un asunto de “deshacerse del bagaje cultural” como dicen algunos. Se trata más bien de separar el mensaje a los corintios como cristianos que vivían en Corinto en el siglo primero, del mensaje que se les dio como cristianos. Este último sería la verdad perdurable de las enseñanzas de Pablo, que con una forma de expresión adecuada se puede aplicar a todos los cristianos de todos los tiempos y lugares, en contraste con lo que era pertinente en aquella situación en concreto. Esta es la teología “pura” de Gabler.

En la Biblia, las verdades permanentes a menudo se expresan en forma de una aplicación particular a una situación específica. Un ejemplo de esto es el tema de los sacrificios. En el Antiguo Testamento, se consideraban los sacrificios como medios de expiación. Tendremos que preguntarnos si el sistema de los sacrificios (holocausto: corderos, palomas, etc.) es esencia de doctrina o si simplemente es una expresión, en un momento dado, de la verdad perdurable de que debe haber un sacrificio vicario por los pecados de la humanidad. Esta separación de la verdad permanente de su forma temporal es de tal importancia que dedicaremos todo un capítulo (capítulo 5) a ello.

7. Iluminación de fuentes extrabíblicas

Aunque la Biblia es la principal fuente de la teología sistemática, no es la única. Aunque el uso de otras fuentes debe limitarse muy cuidadosamente, es una parte significativa del proceso. Algunos cristianos, dándose cuenta de lo lejos que ha llegado la teología natural en la construcción de una teología bastante apartada de la Biblia, han reaccionado hasta el punto de ignorar la revelación general. Pero si Dios se ha revelado a sí mismo con dos revelaciones complementarias y armónicas, al menos en teoría se debería aprender algo estudiando la creación de Dios. La revelación general tendrá valor si arroja luz sobre la revelación especial o completa ciertos puntos de los que esta última no habla.

Por ejemplo, si Dios ha creado seres humanos a su propia imagen, como enseña la Biblia, ¿en qué consiste esta imagen de Dios? La Biblia nos cuenta poco, pero sí parece dejar claro que la imagen de Dios es lo que distingue a los humanos del resto de las criaturas. Como la Biblia y las ciencias del comportamiento se cruzan en este punto de interés y preocupación común, las ciencias del comportamiento pueden ayudar a identificar lo que tiene de especial el ser humano, dándonos por lo menos una visión parcial de la imagen de Dios. Los datos de estas ciencias del comportamiento tienen que ser estudiados y evaluados críticamente, por supuesto, para asegurarse de que sus presuposiciones están en armonía con las de nuestra investigación bíblica. Si las presuposiciones están en

armonía, las ciencias del comportamiento pueden ser consideradas como otro método de llegar a la verdad de lo que Dios ha hecho.

También serán útiles otras áreas de investigación. Si la creación de Dios implica al resto del universo, tanto al vivo como al inerte, entonces las ciencias naturales nos ayudarán a entender lo que él ha hecho. La salvación (en particular aspectos como la conversión, la regeneración y la santificación) forman parte del carácter psicológico humano. Por lo tanto la psicología, y en particular la psicología de la religión, debería ayudar a iluminar la obra divina. Si, tal y como creemos, Dios ha estado obrando a lo largo de la historia, entonces el estudio de la historia debería incrementar nuestra comprensión del desarrollo específico de su providencia.

Deberíamos señalar que históricamente las disciplinas no bíblicas han contribuido a nuestro conocimiento teológico: a veces a pesar de la renuencia de los exégetas y teólogos. No fueron principalmente las consideraciones exegéticas las que movieron a los teólogos a observar que, de los posibles significados de la palabra hebrea יָוֵם (*yom*), “un periodo de tiempo” podría, en el caso de la interpretación de la creación, ser preferible al más literal y común “día de veinticuatro horas.”

Sin embargo, tenemos que tener cuidado en nuestra correlación de la teología con otras disciplinas. Aunque la revelación especial (preservada para nosotros en la Biblia) y la revelación general están en armonía, la armonía es evidente sólo si ambas se entienden completamente y se interpretan correctamente. En la práctica, nunca hemos tenido una comprensión completa de estas dos fuentes de la verdad de Dios, así que puede haber una fricción entre ambas.

8. Expresión contemporánea de la doctrina

Una vez que hemos determinado la esencia de la doctrina, la tarea siguiente es darle una expresión contemporánea para revestir la verdad inalterable de una forma adecuada. Esto se puede hacer de distintas maneras, una es encontrar la forma actual de las cuestiones para las cuales la doctrina ofrece respuestas. Este método es parecido al de la correlación de Paul Tillich.

Tillich caracterizó su teología como apologética o teología de respuestas.¹⁷ Él veía al teólogo como alguien que se mueve entre dos polos. Uno de los polos es la autoridad teológica, la fuente de la cual se extrae la teología. En nuestro caso la Biblia. Este polo es necesario para asegurarnos de que la teología tiene autoridad. El otro polo es lo que Tillich llama la situación. Con esto él no quiere referirse a las situaciones específicas de los individuos o a un momento histórico concreto. Más bien se refiere al arte, la música, la política de una cultura, en resumen, toda la expresión del pensamiento, el carácter o la perspectiva de una

17. Paul Tillich, *Systematic Theology* (Chicago: University of Chicago Press, 1951), vol. 1, pp. 1-8.

sociedad. Analizando esta situación, queda claro cuáles son las cuestiones que la cultura está planteando ya sea de forma implícita o explícita. Este tipo de análisis, a juicio de Tillich, es en gran medida el papel de la filosofía.

En esta forma dialogada (pregunta y respuesta) de hacer teología, el polo normativo proporciona el contenido a la teología. Pero la forma de expresión estará determinada por la correlación entre las respuestas dadas en la Biblia y las preguntas que se plantean en la cultura. Por lo tanto, el mensaje no se proclama sin tener en cuenta la situación del que escucha. Ni se proclama a la manera de un ideólogo que corre por la calle gritando: “¡Tengo una respuesta! ¡Tengo una respuesta! ¿Quién tiene la pregunta?” Más bien un análisis de la situación, esto es, de las preguntas que se plantean, dará un molde general, una orientación, al mensaje.

Es necesario enfatizar de nuevo que las preguntas influyen sólo en la forma de la respuesta, no en el contenido. Un problema que se dio con el modernismo en los Estados Unidos a principios del siglo xx fue que éste estaba demasiado preocupado por la situación inmediata y no podía adaptarse cuando la situación cambió. El problema subyacente era que el modernismo tendía a condicionar no sólo su forma sino también su contenido según la situación a la que se enfrentaba. Por lo tanto, no sólo exponía de nuevo sus respuestas; las reestructuraba. No ofrecía una respuesta permanente en una forma nueva; daba una respuesta nueva, una respuesta diferente.

El análisis de una cultura se debe hacer de forma cuidadosa y amplia. Un tratamiento superficial a menudo resulta demasiado engañoso, ya que la situación aparente puede en realidad ocultar las preguntas que realmente se están planteando. Se pueden señalar dos ejemplos, procedentes de personas con perspectivas muy diferentes. Por una parte, Francis Schaeffer en su análisis de la cultura occidental de mediados del siglo xx, ha observado que aparentemente parece haber un rechazo de la racionalidad y por el contrario un fuerte énfasis en lo irracional, la voluntad. La concepción popular parece ser que el significado no se descubre, sino que se crea por propia voluntad. Este énfasis se dio especialmente en el existencialismo. Pero en la actualidad, dice Schaeffer, la sociedad pide una interpretación racional de la realidad porque tiene una profunda necesidad de ella.¹⁸ Por otra parte, Langdon Gilkey ha señalado que en la superficie el secularismo moderno parece presentar una filosofía en la que el ser humano controla todas las cosas, y ha perdido todo sentido de misterio o de necesidad de ayuda externa. En realidad, argumenta Gilkey, en las experiencias de las personas seculares modernas hay “dimensiones de trascendencia” a las cuales puede dirigirse el mensaje cristiano.¹⁹

18. Francis Schaeffer, *The God Who is There* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity 1968), pp. 87-115.

19. Langdon Gilkey, *Naming the Whirlwind: The Renewal of God-Language* (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1969), pp. 247-413.

Otra manera de expresar la tesis de esta sección es decir que deberíamos intentar encontrar un modelo que hiciera inteligible la doctrina en un contexto contemporáneo. Un modelo es una analogía o imagen utilizada para representar y clarificar la verdad que se está examinando o transmitiendo. La búsqueda de modelos contemporáneos constituirá una parte importante del trabajo de la teología sistemática (a diferencia de la teología bíblica que se limita a los modelos bíblicos). Aquí estamos hablando más de modelos sintéticos que de modelos analíticos. Estos últimos son herramientas para la comprensión, los anteriores son herramientas de expresión. El modelo sintético debería ser libremente intercambiable por otros modelos más adecuados o útiles.

Lo que pretendemos no es hacer que el mensaje sea aceptable para todos, especialmente para los que tienen sus raíces en las suposiciones seculares del momento. Hay un elemento en el mensaje de Jesucristo que siempre será lo que Pablo llamó un “tropezadero” o una ofensa (1 Co. 1:23). El evangelio, por ejemplo, requiere renunciar a la autonomía a la que solemos aferrarnos tenazmente, no importa en la época que vivamos. El objetivo no es hacer aceptable el mensaje, sino asegurarnos en lo posible de que el mensaje por lo menos se entienda.

Al querer buscar una forma de expresar el mensaje de forma actual surgen varios temas que sería provechoso estudiar. Aunque nuestro tiempo parece caracterizarse cada vez más por la despersonalización y la indiferencia, hay indicadores de que existe una auténtica necesidad de una dimensión personal en la vida, con la que la doctrina de Dios que conoce y se preocupa por todos puede conectar con éxito. Y aunque ha habido un tipo de confianza en que la tecnología moderna puede resolver los problemas del mundo, cada vez hay más señales de que se toma conciencia de que los problemas son más grandes y aterradores de lo que se creía y de que la raza humana es el mayor problema para sí misma. Ante este telón de fondo el poder y la providencia de Dios tienen una nueva pertinencia. Además, darle un matiz diferente a nuestra teología puede que nos permita hacer que el mundo se enfrente a cuestiones que no quiere preguntar, pero que tiene que preguntar.

Hoy está de moda hablar de “contextualizar” el mensaje.²⁰ Como el mensaje original se expresó de forma contextualizada, primero hay que “descontextualizarlo” (hay que encontrar la esencia de la doctrina). Sin embargo, después debe volver a contextualizarse en tres dimensiones. La primera se puede denominar “longitud”, que implica la transición del siglo I (o antes) al siglo XX. Ya hemos hecho mención a esto.

La segunda dimensión es lo que podríamos llamar “anchura”. En un periodo de tiempo hay muchas culturas diferentes. Ha sido común observar las diferencias

20. E. Ross-Hinsler “Mission and Context: The Current Debate About Contextualization,” *Evangelical Missions Quarterly* 14 (1978): 23-29.

entre oriente y occidente y comprobar que el cristianismo, aunque preservando su esencia, toma diferentes formas de expresión en distintos lugares. Algunas instituciones han ignorado esto, y el resultado ha sido una ridícula exportación de costumbres occidentales; por ejemplo, en oriente a veces se construyeron pequeñas capillas blancas terminadas en aguja para el culto cristiano. Así como la arquitectura de la iglesia podría adoptar la forma indígena de una parte del mundo, también pueden hacerlo las doctrinas. Cada vez nos damos más cuenta de que las diferencias culturales más significativas pueden estar entre el norte y el sur y no entre oriente y occidente. A medida que el tercer mundo se hace particularmente prominente esto puede ser especialmente importante en el cristianismo porque su rápido crecimiento en lugares como África o Latinoamérica hace que se incline hacia ellos la balanza que estaba en los centros tradicionales que eran Norteamérica y Europa. Las misiones y especialmente los estudios transculturales son profundamente conscientes de esta dimensión del proceso de contextualización.²¹

También está la dimensión de la "altura". La teología debe trabajarse en diferentes niveles de abstracción, complejidad y sofisticación. Podemos pensar en esto como una escalera con peldaños de arriba a abajo. En lo alto están las superestrellas de la teología. Son los pensadores destacados que hacen avances profundos e innovadores en teología. Aquí estarían los Agustinos, los Calvinos, los Schleiermachers y los Barths. En algunos casos, no resuelven todos los detalles del sistema teológico que establecen, pero inician el proceso. Sus escritos son lectura obligatoria para el gran número de teólogos profesionales que están un nivel por debajo de ellos. En el siguiente peldaño están los estudiantes de las escuelas de teología y las personas que se encargan de algún ministerio. Aunque estudian teología con aptitud, esto sólo es una parte de su compromiso. En consecuencia su comprensión de la teología es menos profunda y penetrante que la de los que se dedican a estudiarla a tiempo completo.

En los peldaños más bajos de la escalera están las personas normales: los que nunca han estudiado teología de manera formal. Aquí nos podemos encontrar con varios niveles de alfabetismo teológico. Varios factores determinan en qué parte de la escalera se encuentran esas personas: la cantidad de estudios bíblicos que posean (como los realizados en la iglesia o en la escuela dominical), edad

21. Por ejemplo, los misioneros modernos tienen en consideración la cultura cuando deciden en cuál de los muchos motivos complementarios de la doctrina cristiana de la expiación hacer hincapié. En una cultura africana, donde el pecado se ve como algo opresivo, la oscuridad esclavizante, sería bueno poner el énfasis en el poder de Dios para superar el mal (es lo que Gustaf Aulén llama la "visión clásica" de la expiación) como punto de partida que lleve a los demás motivos de la doctrina. Ejemplos de maneras en que los cristianos han intentado utilizar los conceptos culturales para expresar la cristología en los contextos africanos se examinarán en el capítulo 34. Ver Henry Johannes Mugabe, "Christology in an African Context," *Review and Expositor* 88, n. 4 (Otoño 1991): 343-55. Crucial para esta tarea es determinar cuál de estos temas culturales se puede emplear sin distorsionar el mensaje cristiano.

o madurez, los años de estudios formales. La verdadera contextualización del mensaje significa ser capaz de expresarlo a todos estos niveles. A la mayoría de las personas que están en el ministerio se les pedirá que interpreten el mensaje a un nivel un peldaño por debajo del suyo; también deberían tratar de estudiar algo de teología al menos un peldaño por encima del suyo para continuar intelectualmente vivos y seguir creciendo.

Es particularmente importante tener en cuenta la naturaleza práctica de los temas con los que la gente no especializada tiene que relacionar su teología y lo mismo les pasa a los teólogos cuando no están actuando netamente como teólogos. Kosuke Koyama nos ha recordado que en su país, Tailandia, la gente está preocupada principalmente por los temas cotidianos como la comida y el búfalo de agua.²² Sin embargo, no sólo son los tailandeses los que tienen como principal preocupación temas de este tipo. El teólogo necesitará buscar la manera de relacionar la doctrina con estas preocupaciones.

9. Desarrollo de un motivo interpretativo central

Todos los teólogos deben decidir sobre un tema en particular que, para ellos, sea el más significativo y útil para enfocar la teología como un todo. Encontraremos considerables diferencias entre los pensadores más eminentes en su manera de plantear el enfoque teológico. Por ejemplo, muchos piensan que la teología de Lutero se centra en la salvación por la gracia a través de la fe. Calvino parece hacer de la soberanía de Dios la base de su teología. Barth pone el énfasis en la Palabra de Dios, con lo que se refiere a la palabra viva, Jesucristo; por eso muchos han caracterizado su teología como Cristonomismo. Paul Tillich se centró más en el fundamento de la existencia. Nels Ferré y la escuela de Lunden y pensadores suecos como Anders Nygren y Gustaf Aulén hicieron del amor de Dios el punto central. Oscar Cullmann puso el énfasis en el “ya, pero no todavía.”

Todos los teólogos necesitan formular un motivo central. Esto dará unidad al sistema y de esa manera poder para comunicarlo. En un curso sobre cómo hablar en público se dijo una vez que así como una cesta tenía un asa para poder transportarla, el discurso debería tener una proposición central o una tesis por la cual se pudiese captar y entender el todo. Esta metáfora también se puede aplicar a la teología. También está el hecho de que un motivo central en la teología de alguien dará un énfasis básico o una dirección a su ministerio.

Uno podría pensar en el motivo central como una perspectiva desde la cual se miran los datos teológicos. La perspectiva no afecta a los datos en sí, pero proporciona un ángulo o una óptica a la manera en que se ven. Así como estar en una zona elevada a veces nos permite percibir mejor un paisaje, un motivo integrador útil nos hará comprender mejor los datos teológicos.

22. Kosuke Koyama, *Waterbuffalo Theology* (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1974), pp. vii-ix.

Se podría argumentar que cualquier teología que sea coherente tiene un motivo integrador. También se podría argumentar que a veces hay más de un motivo y estos podrían tener una naturaleza un tanto contradictoria. Lo que se pide aquí es una selección y un uso consciente y competente de un motivo integrador.

Se debe tener cuidado con hacer que esto no se convierta en un obstáculo en lugar de en un factor útil. Nuestro motivo central nunca debe determinar nuestra interpretación de los pasajes donde no es relevante. Esto sería un caso de eiségesis en lugar de exégesis. Incluso si tomamos ese “ya, pero no todavía” como clave para entender la doctrina cristiana, no deberíamos esperar que todos los pasajes de las Escrituras se tengan que entender de forma escatológica, y encontrar escatología “hasta debajo de las piedras” en el Nuevo Testamento. No obstante, el abuso potencial del motivo central de interpretación no debería impedirnos utilizarlo de forma legítima.

El motivo integrador puede que deba ser ajustado como parte de la contextualización de la teología de alguien. Puede ser que en un tiempo diferente o en una situación geográfica o cultural distinta nuestra teología se tenga que organizar sobre un fulcro un tanto diferente. Esto sucede cuando un elemento importante en el medio en el que estamos pide una orientación diferente. Por ejemplo, se debe estructurar la expresión de forma diferente en un ambiente antinomianista que en un ambiente legalista.

Basando nuestro motivo central en la variedad más amplia posible de materiales bíblicos en lugar de en pasajes selectos, podemos asegurarnos de que el motivo no distorsionará nuestra teología. El resultado será un motivo más amplio y general, pero nos aseguraremos de que es verdaderamente completo.²³ Otra pauta importante es mantener el motivo constantemente sujeto a revisión. Esto no quiere decir que uno debería cambiar de motivo con frecuencia, sino que hay que expandirlo, acortarlo, refinarlo o incluso reemplazarlo si es necesario, para que se acomode al conjunto de datos que está intentando abarcar. Lo que nosotros defendemos es un motivo integrador “suave”, que quede implícito en la teología, en lugar de un motivo integrador “fuerte,” que se relacione siempre de forma explícita con cada uno de los temas. Este último conduce a una mayor distorsión del material que el anterior.

El motivo central en torno al cual se desarrolla la teología de esta obra es la *magnificencia de Dios*. Con esto queremos decir la grandeza de Dios, su poder, conocimiento y otros “atributos naturales” tradicionales así como la excelencia

23. Un motivo integrador debería ser lo suficientemente amplio como para tomar en cuenta la doctrina de la creación, algo que motivos que se centran en la redención no pueden hacer. La identificación de Lewis y Demarest de “los propósitos eternos de Dios revelados en las *promesas* de hacer cosas buenas por su *pueblo redimido*” es un ejemplo evangélico reciente. Gordon R. Lewis y Bruce A. Demarest, *Integrative Theology* (Grand Rapids: Zondervan, 1987), vol. 1, p. 26.

y el esplendor de su naturaleza moral. La teología como la vida tienen que estar centradas en la grandeza del Dios vivo y no en la criatura humana. Porque Dios es el Alfa y el Omega, el principio y el fin, es apropiado que nuestra teología se construya teniendo como referencia principal su grandeza y bondad. Una visión fresca de la magnificencia del Señor de todo es la fuente de vitalidad que debería dominar la vida cristiana. (Magnificencia aquí debe entenderse como algo que abarca lo que tradicionalmente se ha asociado a la expresión “la gloria de Dios,” pero sin las connotaciones egocéntricas que algunas veces lleva esa expresión.)²⁴

10. Estratificación de los temas

El paso final en el método teológico es clasificar los temas según su orden de importancia relativa. Esto es como decir que tenemos que esquematizar nuestra teología asignando números romanos a los temas principales, una letra mayúscula a los subtemas, un número arábigo a los temas que dependen de los subtemas, etc. Necesitamos saber cuáles son los temas principales. Y tenemos que saber cuáles podemos tratar como subtemas, esto es, temas que, aunque importantes, no son tan cruciales ni indispensables como las divisiones principales. Por ejemplo la escatología es un área importante de investigación doctrinal. Dentro de esta área la segunda venida es una creencia importante. Bastante menos crucial (y enseñada con bastante menos claridad en las Escrituras) es el tema de si la iglesia será arrebatada del mundo antes o después de la gran tribulación. Clasificar estos temas según su importancia debería ayudarnos a emplear menos cantidad de tiempo y energía en temas que tienen una importancia secundaria (o terciaria).

Una vez hecho esto, tendremos que hacer una evaluación incluso de los temas que están en el mismo nivel. Aunque tienen un estatus semejante, algunos son más básicos que otros. Por ejemplo, la doctrina de las Escrituras afecta a todas las demás doctrinas, ya que éstas se derivan de las Escrituras. Es más, la doctrina de Dios merece especial atención porque tiende a formar el marco dentro del cual se desarrollan todas las demás doctrinas. Una modificación aquí marcaría una diferencia bastante considerable en la formulación de las otras doctrinas.

Finalmente, tenemos que señalar que en un momento particular una doctrina puede necesitar más atención que otra. Por lo tanto, aunque no queremos afirmar que una doctrina es superior a otra en un sentido absoluto, podemos concluir que en un momento dado una de ellas puede tener mayor importancia para toda la empresa teológica e incluso eclesiástica, y por lo tanto merece mayor atención.

24. Stanley J. Grenz (*Revisioning Evangelical Theology: A Fresh Agenda for the 21st Century* [Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1993], p. 138, n. 4) piensa incorrectamente que nuestro motivo integrador es la doctrina de las Escrituras.

Grados de autoridad de las afirmaciones teológicas

Nuestra teología constará de distintos tipos de afirmaciones teológicas que se pueden clasificar en base a su derivación. Es importante atribuir a cada tipo de afirmación un grado apropiado de autoridad.

1. A las afirmaciones directas de las Escrituras se les debe conceder el mayor peso. En la medida que representan correctamente lo que enseña la Biblia, tienen el estatus de palabra directa de Dios. Por supuesto, hay que estar muy seguro de que se está trabajando con lo que realmente están enseñando las Escrituras, y no con una interpretación impuesta.
2. A las implicaciones directas de las Escrituras también se les debe de dar una gran prioridad. Sin embargo, se tienen que considerar como un poco menos autoritativas que las afirmaciones directas, porque la introducción de un paso adicional (la inferencia lógica) lleva consigo la posibilidad del error interpretativo.
3. Las implicaciones probables de las Escrituras, esto es, las inferencias que se extraen en los casos en los que una de las presuposiciones o premisas es sólo probable, tienen menos autoridad que las implicaciones directas. Aunque merecen respeto, estas afirmaciones deberían ser tomadas con cierta provisionalidad.
4. Las conclusiones inductivas de las Escrituras varían en su grado de autoridad. La investigación inductiva, por supuesto, solo ofrece probabilidades. La certeza de sus conclusiones aumenta en proporción a lo que aumenta el número de referencias realmente consideradas y el número total de referencias pertinentes que podrían considerarse.
5. Las conclusiones que se infieren de la revelación general, que es menos particular y menos implícita que la revelación especial, deben estar siempre sujetas a las afirmaciones más claras y explícitas de la Biblia.
6. Las especulaciones rotundas, que con frecuencia incluyen hipótesis basadas en una sola afirmación o insinuación de las Escrituras, o que se derivan de alguna parte oscura o poco clara de la Biblia, también pueden ser expuestas y utilizadas por los teólogos. No existe ningún peligro siempre que el teólogo sea consciente y advierta al lector o al oyente de lo que está haciendo. Surge un serio problema si estas especulaciones se presentan con el mismo grado de autoridad que se atribuyen a las afirmaciones de la primera categoría.

Estudiar a Dios

El teólogo querrá emplear todos estos materiales legítimos que están a su disposición, dando en cada caso ni mayor ni menor crédito del conveniente según la naturaleza de las fuentes.

4. Teología y estudio crítico de la Biblia

Objetivos del capítulo

Al finalizar este capítulo, debería ser capaz de:

- Identificar y describir varias formas de crítica de los documentos bíblicos que han aparecido desde el Renacimiento.
- Examinar y criticar la metodología de las distintas formas de crítica.
- Comparar las consideraciones conservadoras modernas en relación con la variedad de formas de crítica de los textos y manuscritos bíblicos.
- Demostrar cómo las distintas formas de crítica afectan a nuestro estudio de las Escrituras hoy.
- Evaluar con eficacia las metodologías de la crítica.

Resumen del capítulo

Después de la Edad Media, la humanidad empezó a cuestionar las doctrinas e instituciones mediante el estudio crítico, incluida la Biblia. Este proceso de cuestionamiento empezó con la crítica histórica y textual de la autoría de los libros de la Biblia. En los siglos XIX y XX, se desarrolló lo que se llegó a categorizar como la alta crítica. Los tres tipos más influyentes fueron la crítica de las formas, la crítica de la redacción y, más recientemente, la crítica de la respuesta del lector. La crítica de las formas y la de la redacción se centraron principalmente en el origen de las Escrituras y en las tradiciones orales y cómo éstas llegaron a pasar a la forma escrita. La crítica de la respuesta del lector se centró en el lector y en su respuesta al texto más que en el significado del texto. A pesar de lo influyentes que son estas críticas, a menudo se basan en presuposiciones naturales y no en sobrenaturales. Esto puede hacer que no se entienda bien el mensaje bíblico.

Cuestiones de estudio

1. ¿En qué parte de la Biblia se utilizó el primer tipo de crítica?
2. Nombre y explique brevemente las diferentes formas de crítica.
3. ¿Cuál fue probablemente el primer uso conocido de la crítica histórica?
4. ¿Cuál es la forma más reciente de crítica bíblica y cómo ha afectado al estudio bíblico de hoy en día?
5. ¿Cuál es la frase alemana para describir la situación vital del escritor y cuál es su importancia en el estudio de los escritores bíblicos?
6. ¿Qué valores produce el uso de la crítica de la redacción? ¿Hay aspectos negativos en la crítica de la redacción?

Crítica de las formas

Trasfondo

Axiomas

Beneficios de la crítica de las formas

Crítica de la crítica de las formas

Crítica de la redacción

Desarrollo y naturaleza de la disciplina

Crítica de la crítica de la redacción

Beneficios de la crítica de la redacción

Crítica estructural

Crítica de la respuesta del lector

Pautas para evaluar los métodos críticos

De los muchos factores que se dieron en la transición entre el periodo premoderno y moderno de la teología, quizá el más significativo fue la adopción de la metodología crítica en el estudio de la Biblia. Durante largos periodos de tiempo, se creía que la tarea del exégeta era únicamente explicar el sentido directo de la Biblia. Se asumía que los distintos libros de la Biblia habían sido escritos por las personas a las que se les atribuían tradicionalmente y en las fechas que normalmente se les adscribían. La mayoría de los cristianos creían que la Biblia describía los sucesos tal y como habían sucedido. Se creía que se podía elaborar una cronología bíblica, y de hecho esto lo hizo el arzobispo James Ussher, que ponía como fecha de la creación el 4004 a.C. Se realizaron armonías de los evangelios que afirmaban dar una especie de biografía de Jesús.

Sin embargo, gradualmente, el enfoque al estudio de la Biblia fue cambiando.¹

1. Para una introducción general a los distintos tipos de crítica, el lector se puede dirigir a la serie *Guides to Biblical Scholarship* publicadas por Fortress Press (Philadelphia): Norman C. Habel, *Literary Criticism of the Old Testament* (1971); Gene M. Tucker, *Form Criticism of the Old Testament* (1971); Walter E. Rast, *Tradition History and the Old Testament* (1972); Ralph W. Klein, *Textual Criticism of the Old Testament* (1974); Edgar Krentz, *The Historical-Critical Method* (1975); J. Maxwell Miller, *The Old Testament and the Historian* (1976); William A. Beardslee, *Literary Criticism of the New Testament* (1970); Edgar V. McKnight, *What Is Form*

La disciplina de la historiografía estaba desarrollando nuevas metodologías. Una de estas era la crítica histórica, que, junto con otras cosas, intenta averiguar lo genuino y lo falso de ciertos documentos. Este método se utilizó a principios de 1440, cuando Laurentius Valla demostró que la “Donación de Constantino,” utilizada por la Iglesia Católica Romana para apoyar su reclamo del señorío temporal sobre la Italia central, no era auténtica.

A algunos eruditos bíblicos les parecía razonable pensar que este método también se podría aplicar a los libros de la Biblia. ¿Escribió de verdad Moisés los cinco libros que tradicionalmente se le adjudican? ¿Las cosas sucedieron tal y como se describen allí? Se aplicó la crítica histórica al Pentateuco y hacia mediados del siglo XIX se había desarrollado casi completamente la “hipótesis documental.” Incluía los siguientes principios:

1. El Pentateuco es una recopilación de varios documentos diferentes, a los que se llama J, E, D y P. Pruebas de que existen múltiples fuentes son el uso de distintos nombres divinos, la presencia de dobles (acontecimientos repetidos o superpuestos) y variaciones secundarias en el vocabulario y el estilo.
2. El Pentateuco se compuso mucho después de los tiempos de Moisés.
3. Los acontecimientos históricos en muchos casos no son exactos. De hecho, algunas porciones son claramente ficticias y legendarias.
4. Según ciertas versiones de la teoría, se pueden distinguir entre los

Criticism? (1969); Norman Perrin, *What Is Redaction Criticism?* (1969); William G. Doty, *Letters in Primitive Christianity* (1973); Daniel Patte, *What Is Structural Exegesis?* (1976).

Algunas introducciones generales al Antiguo Testamento desde una perspectiva conservadora son Gleason L. Archer Jr., *A Survey of Old Testament Introduction* (Chicago: Moody, 1964) y Roland K. Harrison, *Introduction to the Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1969). Encontramos una reacción conservadora al análisis documental del Pentateuco en Oswald T. Allis, *The Five Books of Moses* (Philadelphia: Presbyterian & Reformed, 1949). Los puntos débiles de la crítica al Pentateuco se discuten desde un punto de vista secular en Walter Kaufmann, *Critique of Religion and Philosophy* (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1961) pp. 377-96. Una visión general de la historicidad del Antiguo Testamento y el uso de métodos críticos lo proporciona Gordon Wenham, “History and the Old Testament” en *History, Criticism and Faith*, ed. Colin Brown (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1976), pp. 13-75. Para una discusión de las fuentes subyacentes de los libros del Antiguo Testamento, ver Cyrus Gordon, “Higher Critics and Forbidden Fruit,” *Christianity Today*, 23 de noviembre de 1959, pp 3-6.

Para tratamientos conservadores de la crítica al Nuevo Testamento, ver George E. Ladd, *The New Testament and Criticism* (Grand Rapids: Eerdmans, 1967), y Everett Harrison, *Introduction to the New Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1964). Discusiones sobre la historicidad del Nuevo Testamento se pueden encontrar en dos capítulos de *History, Criticism and Faith*, ed. Colin Brown: F. F. Bruce, “Myth and History” pp. 79-100, y R. T. France, “The Authenticity of the Sayings of Jesus,” pp. 101-43.

pasajes tardíos del Pentateuco y los primitivos en base a un supuesto desarrollo evolutivo de la religión.

Si esta hipótesis fuera cierta en algún sentido, la Biblia no podría tomarse por su valor nominal y citarse indiscriminadamente de forma fiable. Sería necesario comprobar en la Biblia lo que es genuino y lo que no. Desde estos primeros inicios, el estudio crítico de la Biblia se ha convertido en un proceso muy desarrollado, incluso con el uso de los ordenadores. Hoy es posible distinguir varios tipos de crítica:

1. La crítica textual (a la que en el pasado a veces se denominaba la baja crítica) es el intento de determinar el texto original de los libros bíblicos. Esto se hace comparando los distintos manuscritos existentes. Los conservadores a menudo han tenido el liderazgo en este ámbito.
2. La crítica de las fuentes literarias es el esfuerzo por determinar las diferentes fuentes literarias en las que se basan los distintos libros de la Biblia o de los que se derivan.
3. La crítica de las formas es el empeño de ir detrás de los documentos escritos de la Biblia al periodo de la tradición oral y aislar las formas orales que entran dentro de las fuentes escritas. En la medida que esto procure trazar la historia de la tradición, se le conoce como crítica de la tradición.
4. La crítica de la redacción es un estudio de la actividad de los autores bíblicos al dar forma, modificar o incluso crear material hasta llegar al producto final que escribieron.
5. La crítica histórica en cierto sentido emplea todas las anteriores y además busca también en las fuentes de la arqueología y la historia secular. Su objetivo es determinar la autoría y las fechas de los libros bíblicos, y establecer e interpretar lo que realmente ocurrió históricamente.
6. La crítica de las religiones comparadas asume que todas las religiones siguen ciertos patrones de desarrollo comunes. Explica la historia de la fe judeo-cristiana según estos patrones. En este ámbito, una suposición común es que las religiones pasaron del politeísmo al monoteísmo.
7. La crítica estructural intenta investigar la relación entre la estructura superficial de los escritos y las estructuras profundas que están implícitas que pertenecen a la literatura como tal. Estas estructuras implícitas son las posibilidades literarias formales con las que debe trabajar el autor.
8. La crítica de la respuesta del lector considera que el significado no está en el texto, sino en el lector. El lector crea el significado, en lugar de encontrarlo allí. En consecuencia, la atención se concentra en el lector y no en el texto.

La visión de la fe y la razón expuestas en este texto no permitirá que la cuestión de la relación entre los contenidos de la Biblia y la realidad histórica sea ignorada o presupuesta. Debemos, pues, examinar estos métodos críticos cuidadosamente. Sin embargo, ha habido desacuerdos bastante violentos en el uso de estos métodos. Los que los aceptan y utilizan incondicionalmente pueden considerar ingenuos a los que no lo hacen. Los últimos, sin embargo, a menudo consideran que los críticos son destructivos y, en algunos casos, que no creen en la Biblia. La postura adoptada en esta materia, y las presuposiciones que introduzcamos en nuestra metodología tendrán efectos importantes en las conclusiones teológicas.

El gran número y complejidad de las metodologías críticas nos obliga a limitarnos a un examen selectivo de algunos de los temas. Hemos escogido limitarnos al Nuevo Testamento y especialmente a los evangelios y concentrarnos en algunos tipos de crítica recientes, ya que un examen adecuado de todos los tipos de crítica para los dos Testamentos requeriría varios volúmenes. Esperamos que este capítulo por lo menos ilustre la postura de algunos estudiosos bíblicos y teólogos conservadores en relación con la metodología crítica moderna. Y aunque no es posible en las páginas de un tratado de esta extensión compartir el proceso de exégesis de cada uno de los textos citados, este breve capítulo puede servir para ilustrar el tipo de estudio bíblico que hay tras nuestra cita de estos textos.

Crítica de las formas

La crítica de las formas fue en muchos aspectos una derivación lógica de la crítica de las fuentes, ya que los eruditos bíblicos buscaban ir más allá de las fuentes escritas para determinar el desarrollo de la tradición en el periodo preliterario u oral. Aunque al principio se concentraba en los Evangelios sinópticos, se fue extendiendo a otras porciones del Nuevo Testamento y también al Antiguo Testamento.

Trasfondo

Hacia 1900, los críticos de las fuentes habían llegado a cierto consenso en lo que se refiere a los Evangelios. Se creía que el primero que se había escrito era Marcos y que Mateo y Lucas se habían escrito basándose en Marcos y en otra fuente a la que llamaban “Q” (de la palabra alemana *Quelle*, que significa fuente), y que se creía que estaba compuesto principalmente por los dichos de Jesús. Además se pensaba que tanto Mateo como Lucas tenían otras fuentes particulares a las que inicialmente se denominaron “especial Mateo” y “especial Lucas.” Estas fuentes independientes supuestamente contenían el material especial que tienen cada uno de estos evangelios. Especial Lucas, por ejemplo, se consideraba la fuente de la que surgieron las parábolas del buen samaritano y del hijo pródigo.

Sin embargo, había una convicción cada vez mayor de que tras estos documentos escritos estaban las tradiciones orales. La crítica de las formas representó un intento por llegar a esas formas orales e intentar trazar el curso histórico de su desarrollo. Por lo tanto, esta metodología se ha denominado *Formgeschichte* o “historia de las formas.”² La presuposición subyacente era que el conocimiento obtenido estudiando los patrones de formas diferentes en otras literaturas se podía aplicar a los Evangelios. La observación de las leyes del desarrollo de las formas orales en otras culturas podría llevarnos a entender el desarrollo de las formas que hay tras la Biblia.

Axiomas

1. Los dichos y las historias de Jesús primero circularon en pequeñas unidades independientes.³ Cuando se observa cuidadosamente, las transiciones cronológicas y geográficas entre muchas de las historias de los Evangelios parecen muy vagas. Estas transiciones se cree que son obra de un editor que trata de ajustar las historias entre sí para que tengan cierta coherencia. Son particularmente notables y abruptas en Marcos, especialmente en su fuerte uso de la palabra εὐθέως (*eutheōs*—“inmediatamente”). Mateo y Lucas hicieron una edición algo más habilidosa, ocultando de esa manera esas transiciones tan bruscas que son tan evidentes en Marcos. Los Evangelios también presentan algunos de los mismos incidentes en distintos contextos. Esto refuerza la teoría de que los evangelistas tenían ante ellos historias “como montones de perlas sin ensartar.” Marcos cogió este montón de perlas y las ensartó de una manera que a él le parecía que tenían sentido.

2. Estas unidades de contenido individual o elementos de material encontradas en los Evangelios se pueden clasificar según sus formas literarias.⁴ Este principio se basa en la observación de que la tradición oral y las obras literarias de las culturas primitivas siguen comparativamente patrones fijos y tienen unos pocos estilos definidos. Primero están los dichos, que incluyen varios subtipos: parábolas, proverbios como los que se encuentran en la literatura sapiencial (como la judía, la griega o la egipcia), pasajes proféticos y apocalípticos, prescripciones legales (incluidas reglas de la comunidad) y frases con el “yo” (por ejemplo: “No penséis que he venido a abolir la Ley o los Profetas; no he venido a abolir, sino a cumplir.”). Y después están las historias, que también tienen subtipos: (a) Las “historias de apotemas” (que Martín Dibelius llamaba “historias paradigmáticas”) proporcionan un contexto histórico para un dicho o un pronunciamiento de Jesús. (b) Las historias de milagros normalmente están

2. Basil Redlich, *Form Criticism: Its Value and Limitations* (London: Duckworth, 1939), p. 9.

3. Edgar V. McKnight, *What Is Form Criticism?* (Philadelphia: Fortress, 1969), p. 18.

4. *Ibid.*, p. 20.

compuestas de descripciones de situaciones históricas, incluyendo las palabras que Jesús dijo en ese momento, y de un breve comentario del efecto del milagro. (c) Las leyendas se parecen a los cuentos o fragmentos de cuentos sobre santos y personas ilustres tanto de las tradiciones cristianas como no cristianas. Predomina el interés biográfico. Un ejemplo es la historia del gallo que canta después de la negación de Jesús por parte de Pedro. (d) Los mitos son recursos literarios utilizados para transmitir una verdad sobrenatural o trascendente de forma terrenal. No se distinguen fácilmente de las leyendas. Normalmente presentan las palabras u obras de un ser divino.⁵

3. Una vez clasificadas, las distintas unidades del material evangélico se pueden estratificar. Esto es, se pueden clasificar por edades relativas.⁶ A partir de ahí es posible determinar el valor histórico de las distintas unidades del Evangelio. Cuanto más antiguo es el material más confianza histórica ofrece o más auténtico es.

La crítica de las formas asume que el proceso por el cual la iglesia transmitió los materiales evangélicos siguió las mismas reglas de desarrollo que gobernaron la transmisión de otros materiales orales, incluyendo los cuentos populares. Si conocemos el proceso y los patrones generales que siguen las tradiciones orales, es posible descubrir en qué momento se introdujo cierto elemento. Esto es particularmente cierto si conocemos en qué momento las influencias específicas estaban presentes en la comunidad que preservaba y transmitía la tradición.

Una tira cómica que apareció en un periódico universitario empezaba con un estudiante diciéndole a otro: “El presidente lleva puesta una corbata roja hoy.” En la viñeta siguiente el segundo estudiante le decía a un tercero: “El presidente tiene corbatas rojas.” Este estudiante le decía a un cuarto: “Al presidente le gusta el rojo.” Finalmente este estudiante exclamaba asombrado ante un quinto: “¡El presidente es un comunista redomado!” Si uno tuviera la segunda y la cuarta viñeta, pero no tuviera las demás, podría saber cuál iba primero e incluso podría reelaborar la primera y la tercera con cierto grado de certeza. Lo mismo que este rumor, las tradiciones orales siguen patrones de desarrollo definidos.

Surgen algunas conclusiones con respecto a los materiales del Evangelio. Por ejemplo, las explicaciones de las parábolas no pertenecen a las parábolas; las conclusiones moralizantes que se proporcionan a menudo son adiciones secundarias.⁷ Es más probable que las mismas parábolas sean las propias palabras de Jesús y las explicaciones y aplicaciones morales sean obra de la iglesia al tratar de interpretar esas palabras.⁸ Con frecuencia, los milagros también se pueden

5. Ibid., pp. 21-23.

6. Redlich, *Form Criticism*, pp. 73-77.

7. Rudolf Bultmann, *The History of the Synoptic Tradition* (New York: Harper & Row, 1963), p. 240.

8. Rudolf Bultmann, “The Study of the Synoptic Gospels,” en Rudolf Bultmann y Karl

estratificar. Algunos milagros son típicamente “judíos” (curaciones y exorcismos); estas aportaciones deben ser del primer periodo, cuando la iglesia estaba casi bajo la exclusiva influencia de los judíos. Otras son “helenistas.” Los llamados milagros de la naturaleza, como el de calmar las aguas y la maldición de la higuera, reflejan el interés helenista de un periodo posterior cuando la iglesia tenía influencias griegas. Como la tradición de los milagros de curación surgió antes, es más probable que sean más auténticos que los milagros de la naturaleza.

4. Se puede determinar la situación vital (*Sitz im Leben*) de la iglesia primitiva.⁹ Un estudio cuidadoso de los Evangelios nos revelará los problemas a los que tenía que enfrentarse la iglesia primitiva ya que la forma de la tradición se vio afectada por estos problemas. Las palabras específicas de Jesús se preservaron para tratar las necesidades de la iglesia. En algunos casos puede que se crearan y le fueran atribuidas luego para servir a este propósito. Lo que tenemos en los Evangelios no es tanto lo que Jesús dijo o hizo como lo que la iglesia predicó sobre él (el *kerygma*). La iglesia no sólo escogió el mensaje; creó el mensaje para servir a las necesidades de su *Sitz im Leben* existencial.

Los resultados de la crítica de las formas han variado. Algunos críticos, como Rudolf Bultmann, son muy escépticos respecto a la posibilidad de saber lo que realmente ocurrió en la vida y el ministerio de Jesús. Bultmann escribió en una ocasión: “Uno puede admitir que no hay ni una sola palabra de Jesús para la que existan evidencias definitivas de autenticidad.” Esto, sin embargo, no es escepticismo total: “Se pueden señalar toda una serie de palabras procedentes del estrato más antiguo de la tradición que nos dan una representación coherente del mensaje histórico de Jesús.”¹⁰

Otros llegan a conclusiones mucho más positivas en lo que se refiere a la autenticidad de lo que cuentan los Evangelios; y desde 1950 ha habido incluso una nueva búsqueda del Jesús histórico que toma en cuenta las perspectivas y conclusiones de la crítica de las formas. Sin embargo, para muchos críticos de las formas las palabras de Jesús pueden ser auténticas, pero hay una duda grave en lo que se refiere al marco narrativo. Toda la información sobre la situación original en la que estas palabras se dijeron se había perdido. Como estas palabras no podían dejarse colgando sin más, se creó todo un esqueleto para colocarlas.¹¹ Es más, parece que lo que se ha escrito de Jesús no se hizo desde un punto de vista de unos observadores objetivos, sino desde la fe, con el deseo de influir en otros para que tuviesen fe en ese mismo Jesús.¹² Si la posición de la mayoría de

Kundsin, *Form Criticism: Two Essays on New Testament Research* (New York: Harper, 1941), pp. 46ss.

9. Bultmann, *History of the Synoptic Tradition*, p. 4.

10. Bultmann, “Study of the Synoptic Gospels,” p. 61.

11. *Ibid.*, p. 43.

12. Martin Dibelius, *From Tradition to Gospel* (New York: Scribner, 1935), p. 31.

los críticos de las formas es correcta, los Evangelios deberían verse más como publicidad o literatura promocional hecha por un fabricante o un vendedor y menos como boletines de investigación cuidadosamente controlados publicados por un laboratorio científico independiente. La cuestión, por supuesto, es saber hasta qué punto se puede confiar en estos materiales y acompañando y precediendo a esta pregunta estaría la de saber hasta qué punto el método utilizado para determinar su fiabilidad es también fiable y objetivo.

Beneficios de la crítica de las formas

Debemos señalar las contribuciones positivas de la crítica de las formas. Algunas han sido ignoradas a veces, en parte por las manifestaciones extremas de algunos de los primeros practicantes de la crítica de las formas. Algunas de las reacciones en contra de la crítica de las formas también fueron muy extremas, considerándola un método totalmente negativo y efímero. Parte de esta reacción se debía a la asociación de la crítica de las formas con una escuela de teología en particular. En teoría al menos, personas de distintas teologías pueden utilizar la crítica de las formas. Pero debido a la asociación que Rudolf Bultmann hizo entre su desmitologización y la metodología de la crítica de las formas, se empezó a considerar a ambas como sinónimas o al menos como inseparables para algunos, y las objeciones que se hacían a la primera a menudo se aplicaban a la segunda. Sin embargo, a pesar de esto, debemos discutir una serie de beneficios que han surgido del uso de esta metodología.

1. La crítica de las formas ha señalado la conexión vital entre, por una parte, la incorporación de las obras y las palabras de Jesús a los Evangelios y por otra, la fe y la vida de sus seguidores.¹³ Quizá la afirmación más clara sobre este tema la hizo Juan: “Pero estas [cosas] se han escrito para que creáis” (Jn. 20:31). No era suficiente con conocer lo que había hecho y dicho Jesús, o incluso con creer que había hecho y dicho tales cosas, o que lo que había dicho era verdad y lo que había hecho era digno de comentarse. Era más importante obedecer las palabras de Jesús.

También resulta claro que los escritores de los Evangelios no estaban preocupados por profundizar en aspectos de Jesús que no fueran significativos para la fe. Por ejemplo, no se nos dice nada del aspecto físico de Jesús: del color de sus ojos o su pelo (aunque podemos deducirlo de su nacionalidad), la calidad de su voz, su tono, su modo de expresarse o sus gestos. Estos detalles no tienen nada que ver con el propósito para el cual fueron escritos estos Evangelios. La fe de una persona no se ve afectada por el hecho de que un discurso se dijera de forma más rápida o más lenta, sino por el contenido del mismo. Es obvio que se hizo una selección de todo lo que hizo o dijo Jesús. Juan dejó muy claro (Jn. 21:25) que él había hecho la selección según su preocupación evangelizadora.

13. Ladd, *New Testament and Criticism*, p. 153.

2. Los críticos de las formas han señalado que los Evangelios son productos del *grupo* de creyentes. Aunque pudiera parecer que esto es una desventaja, que conduce al escepticismo, es justamente lo contrario.¹⁴ Como la tradición era posesión de la iglesia, los Evangelios reflejan el tipo de juicio equilibrado que es posible cuando las ideas de uno están sujetas al escrutinio de otros, en lugar de únicamente a la interpretación privada.

3. La crítica de las formas señala que somos capaces de aprender mucho sobre la iglesia primitiva y las situaciones que atravesó gracias al material que los escritores de los Evangelios decidieron incluir y el que decidieron resaltar.¹⁵ Desde luego el Espíritu Santo inspiró la incorporación de material que consideró sería importante para la iglesia en tiempos posteriores. No obstante, como la revelación vino en lo que luego denominamos forma antrópica, se relacionaba particularmente con las situaciones a las que se enfrentaba la iglesia en aquel tiempo.

4. La crítica de las formas, cuando sus presuposiciones no son contrarias a la perspectiva y posición de los autores de la Biblia, es capaz de ayudar a confirmar algunas de las aseveraciones básicas de las Escrituras. Por ejemplo, en un momento dado del desarrollo del método, los críticos de las formas creían que cuando se identificaran los primeros estratos de la tradición, surgiría un Jesús poco sobrenatural cuyo mensaje hablaría principalmente del Padre y no de sí mismo. Sin embargo, esto resultó ser una esperanza ilusoria. Porque en lo que se cree que es el primer estrato de la tradición, no vemos surgir ese tipo de Jesús.¹⁶

Crítica de la crítica de las formas

No obstante, hay una serie de puntos con los que es necesario tener precaución en relación con las presuposiciones y la aplicación de la crítica de las formas. Quedará claro que hay limitaciones en el uso eficaz de este método particular. Debemos encontrar un equilibrio entre el uso no crítico de la metodología y simplemente descartar su uso debido a sus excesos.

1. Parece haber una suposición implícita de que los primeros cristianos o los que conservaron las tradiciones y las redujeron a la escritura, no estaban demasiado interesados en la historia. Sin embargo, debería señalarse que, por el contrario, eran personas para las que los sucesos históricos eran muy importantes.¹⁷ La crucifixión y la resurrección, por ejemplo, fueron muy importantes en la predicación de Pedro (Hch. 2:22-36) y en los escritos de Pablo (1 Co. 15).

14. James Price, *Interpreting the New Testament* (New York: Holt, Rinehart & Winston, 1961), p. 159.

15. Redlich, *Form Criticism*, p. 79.

16. Ladd, *New Testament and Criticism*, p. 158.

17. Clark Pinnock, "The Case Against Form Criticism," *Christianity Today*, 16 de Julio de 1965, p. 12.

Es más, los primeros cristianos procedían de un contexto en el que la idea de Dios obrando en la historia era muy importante. La pascua, por ejemplo, se consideraba muy importante porque en ese momento Dios había intervenido directamente en la historia. La ley también se consideraba de forma significativa porque en ella Dios había hablado realmente y revelado su voluntad en momentos concretos de la historia. Los primeros cristianos creían que los sucesos que se producían en sus propios tiempos eran una continuación y una finalización de la gran obra redentora de Dios en la historia.

Stephen Neill ha planteado la pregunta de por qué la iglesia de la primera generación estaría tan desinteresada en las acciones de Jesús y el contexto histórico en el cual había expuesto sus enseñanzas.¹⁸ Y por qué, en comparación, la segunda generación tendría tanto interés en los hechos históricos. Una explicación posible sería que el número de testigos oculares ya estaba disminuyendo. Pero ¿no es muy probable que estos testigos presenciales hubieran transmitido esa información sobre la situación o el marco junto con las palabras?

2. La crítica de las formas asume que los autores de los Evangelios no eran personas de habilidad y fiabilidad histórica. Pero ¿está justificada esta suposición? Hay varios problemas con la idea de que las referencias históricas fueron creadas para la ocasión, para dar un esqueleto formal en el que colocar los dichos de Jesús. Primero, parece asumir que los datos sobre los sucesos no estaban disponibles. Esto, no obstante, parece no tener en cuenta a los testigos que ayudaron a formar y preservar la tradición.¹⁹ También deberíamos señalar que eran hombres que darían gran valor a la veracidad. James Price observa que en su ambiente la tradición era muy importante. Es más, él señala que siendo judíos, tenían una mentalidad conservadora. Simplemente no deberían compararse con los ingenuos y crédulos cuentistas de muchas sociedades primitivas. Ni debería olvidarse la tenacidad de la memoria oriental. Es más, a la vista de lo que estos hombres estaban dispuestos a hacer y sufrir por lo que ellos consideraban que era cierto, la posibilidad de una falsificación intencionada no es una sugerencia muy sostenible.²⁰ Y la escuela escandinava ha señalado que las palabras de un rabino se consideraban sagradas y tenían que ser preservadas por su pupilo con todo detalle.²¹

En todo esto, por supuesto, estamos tratando con la transmisión oral de la tradición. Robert Grant ha señalado que debemos mirar la clasificación de

18. Stephen Neill, *The Interpretation of the New Testament, 1861-1961* (New York: Oxford University Press, 1964), p. 258.

19. Vincent Taylor, *The Formation of the Gospel Tradition* (London: Macmillan, 1933), p. 41.

20. Price, *Interpreting the New Testament*, p. 160.

21. Birger Gerhardsson, *Memory and Manuscript: Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity* (Lund: C. W. K. Gleerup, 1961), pp. 93-170; cf. Harald Riesenfeld, *The Gospel Tradition and Its Beginnings: A Study in the Limits of "Formgeschichte"* (London: A. R. Mowbray, 1957).

Frederic Bartlett sobre los dos tipos de transmisión oral.²² Por una parte, está la “reproducción repetida”: la gente repite lo que ha visto u oído. También está el “recuerdo seriado”: una tradición pasa de una persona a otra como en una cadena. La primera es la que encontramos principalmente en el Nuevo Testamento. Este tipo de transmisión oral suele ser más exacta que la segunda. Incluso hoy en día hay cuentistas en sociedades no alfabetizadas que pueden recitar de memoria durante varios días.²³ E incluso si estamos ante la variedad del recuerdo seriado dentro de la transmisión oral, los testigos probablemente todavía estarían presentes para comprobar la veracidad de los Evangelios, debido al corto espacio de tiempo transcurrido entre los sucesos y el momento en que se escribieron.²⁴

3. El esfuerzo de estratificar las formas tiende a romperse. Todo el sistema depende de este paso, sin embargo hay formas que desafían tal análisis, y en otros puntos entra en el procedimiento una considerable artificialidad.²⁵ La clasificación de algunos asuntos como judíos y por lo tanto tempranos y de otros como helenos y por lo tanto tardíos, parece asumir que una similitud de estilos indica un origen común. Pero ¿no es esto algo subjetivo? Un autor puede escribir en estilos diferentes en situaciones diferentes o tratando temas distintos. Algunos críticos asumen una disimilitud bastante radical entre las mentalidades judías y helenistas, incluso una distorsión radical de la tradición en la iglesia helenista. Sin embargo, hay un carácter semítico que prevalece a lo largo de la tradición sinóptica.

Algunas suposiciones que operan en la crítica de las formas merecen un examen más amplio como la suposición de que los milagros son adiciones muy posteriores, y que la cristología explícita surgió en la iglesia antes que en la enseñanza de Cristo. Sin embargo, estas no se han verificado lo suficiente como para justificar la medida en que gobiernan el método.

4. El *Sitz im Leben* se considera la explicación para la inclusión o incluso la creación de muchas cosas. Pero comparando los Evangelios con el conocido *Sitz im Leben* de la iglesia en ciertos momentos de los primeros tiempos se llega a extraños descubrimientos. Por una parte, algunos temas que podríamos esperar que Jesús tratara no aparecen. Por ejemplo, no sería sorprendente encontrar ecos de los problemas con los que Pablo se tiene que enfrentar en su ministerio, como

22. Robert M. Grant, *A Historical Introduction to the New Testament* (New York: Harper & Row, 1963), p. 301; Frederic C. Bartlett, *Remembering: A Study in Experimental and Social Psychology* (New York: Oxford University Press, 1932), p. 176.

23. Para los datos de antropología sobre las capacidades memorísticas de los cuentistas, ver Ruth Finnegan, *Oral Literature in Africa* (London: Clarendon, 1970), pp. 106, 201-2; *African Folklore*, ed. Richard Dorson (Bloomington: Indiana University Press, 1972).

24. Para un argumento muy conservador sobre las primeras fechas de los Evangelios, procedente de una fuente sorprendente, ver John A. T. Robinson, *Redating the New Testament* (Philadelphia: Westminster, 1976).

25. Price, *Interpreting the New Testament*, p. 161.

hablar en lenguas, circuncisión, relaciones entre judíos y gentiles o la comida ofrecida a los ídolos. Desde luego, le hubiera sido muy útil a la iglesia tener algunas palabras de Jesús sobre estos temas, sin embargo, los Evangelios parecen extrañamente silenciosos en lo que respecta a ellos. Por el contrario, hay algunos temas que no es de esperar que la iglesia los incluyera. En un periodo en el que se estaba estableciendo la autoridad apostólica, uno no esperaría encontrarse con referencias que mostrasen a los líderes de la iglesia primitiva de una forma poco favorable. Sin embargo, encontramos datos que tienden a comprometer el estatus de alguno de estos líderes. Por ejemplo en Marcos 8:32-33 se recoge la reprimenda de Jesús a Pedro: “¡Quítate de delante de mí, Satanás!, porque no pones la mira en las cosas de Dios, sino en las de los hombres.” En Marcos 9:19 se recoge la falta de fe de los discípulos y su consecuente falta de poder. En Marcos 9:34 se habla del debate sobre cuál de ellos era el mejor. En Marcos 14:26-72 se cuenta la incapacidad de los discípulos para vigilar y orar y después la cobarde negativa de Pedro. Estos no son hechos que uno esperaría encontrar si el *Sitz im Leben* fuese el principal determinante para la inclusión en el relato.²⁶ La otra posibilidad es que lo que se incluyó y lo que se omitió fuera determinado no por el *Sitz im Leben*, sino por las preocupaciones de los autores y transmisores de la tradición para tener una relación de acontecimientos fiable e históricamente precisa.

5. La crítica de las formas aparentemente considera lo especial como criterio de autenticidad. Una frase no se puede considerar como auténtica palabra de Jesús si hay paralelismos con los escritos rabínicos o con la vida de la iglesia primitiva. Bultmann incluso negaría la autenticidad si guardase paralelismos con el gnosticismo y el helenismo. Sobre esta base, nada de lo que dice Jesús se podría considerar auténtico a menos que sea especial o sin paralelismos. Pero como señala F.F. Bruce, este es un estándar de autenticidad que los críticos históricos “ni siquiera llegarían a tomar en consideración para otros campos.”²⁷

6. La crítica de las formas parece dejar poca opción para la posibilidad de la inspiración. No permite la dirección y guía activa del Espíritu Santo en el proceso de formación de la tradición oral. Más bien, el proceso estaba gobernado por las leyes inmanentes que controlan la formación de todas las tradiciones orales, y el escritor se limitaba a recibir materiales. La posibilidad de que el Espíritu Santo guíe tan sobrenaturalmente al escritor como para que el material tradicional sea complementado o abrogado no parece una acción a considerar por los críticos de las formas.

7. Finalmente, se ignora la posibilidad de que algunos de los testigos presenciales pudiesen haber tomado anotaciones de lo que acaban de observar. Pero

26. Ibid., p. 160.

27. F. F. Bruce, “Are the New Testament Documents Still Reliable?” en *Evangelical Roots*, ed. Kenneth S. Kantzer (Nashville: Thomas Nelson, 1978), p. 53.

¿qué hay de Mateo el publicano, por ejemplo? Estaba acostumbrado a tomar notas. Edgar Goodspeed discutió esta misma posibilidad en su tratado *Matthew, Apostle and Evangelist* (Mateo: apóstol y evangelista).²⁸ ¿No resultaría extraño que ninguno de los doce discípulos llevase algún tipo de diario?

Aunque la crítica de las formas puede hacer contribuciones útiles para aclarar el relato bíblico, debemos matizar nuestro juicio de su habilidad para evaluar la historicidad del material con las consideraciones propuestas aquí.

Crítica de la redacción

Desarrollo y naturaleza de la disciplina

La crítica de la redacción representa un paso más en el intento de entender las Escrituras. Aunque este método ha sido aplicado a otras porciones de la Biblia, son los Evangelios los que nos dan las indicaciones más claras y completas de su utilidad. Hay varias opiniones en lo que se refiere a cómo se relacionan entre sí la crítica de las formas, la crítica de la tradición y la crítica de la redacción. Norman Perrin habla de la crítica de las formas de un modo que incluye a la crítica de la redacción.²⁹ En una ocasión, Grant Osborne se refirió a la crítica de la tradición y a la crítica de la redacción como las hijastras de la crítica de las formas;³⁰ en otro momento habla sobre la crítica de la tradición como la parte crítica de la investigación de la redacción.³¹ Para nuestros propósitos trataremos la crítica de la tradición como parte de la crítica de las formas.

El término *crítica de las formas*, para ser precisos, probablemente se debería aplicar al estudio de las formas hasta llegar a la clasificación, o posiblemente a la estratificación, con la crítica de la tradición continuando desde allí. Deberíamos considerar la crítica de la redacción como un intento de ir más allá de los descubrimientos de la crítica de la fuente literaria, de las formas y de la tradición, utilizando las perspectivas que se recogen de ellas. Mientras que la crítica de las formas intenta volver a antes de las primeras fuentes escritas, la crítica de la redacción, como la crítica de la fuente literaria, se preocupa por la relación del autor con las fuentes escritas. La crítica de la fuente literaria concibe a los escritores como recopiladores bastante pasivos de las fuentes. La crítica de la redacción ve sus escritos como algo mucho más creativo. Al notar las diferencias en la manera

28. Edgar Goodspeed, *Matthew, Apostle and Evangelist* (New York: Holt, Rinehart & Winston, 1959).

29. Norman Perrin, *Rediscovering the Teaching of Jesus* (New York: Harper & Row, 1967), pp. 15-32; *What Is Redaction Criticism?* pp. 2-3.

30. Grant R. Osborne, "The Evangelical and Traditions-geschichte," *Journal of the Evangelical Theological Society* 21 (1978): 117.

31. Grant R. Osborne, "The Evangelical and Redaction Criticism: Critique and Methodology," *Journal of the Evangelical Theological Society* 22 (1979): 305.

de contar los mismos incidentes que hay en los Evangelios sinópticos, la crítica de la redacción piensa que son autores genuinos, no meros transmisores o cronistas por una parte o editores por otra. Suponen que los Evangelios surgieron de la preocupación *teológica* que tenían cada uno de sus autores. Estos autores eran realmente más teólogos que historiadores.

La disciplina que se llegó a conocer como crítica de la redacción se desarrolló y floreció después de la segunda Guerra Mundial. Aunque algunos críticos habían estado utilizando algunos de sus puntos de vista, fue un trío de estudiosos del Nuevo Testamento los que le dieron un aplicación completa por primera vez. Trabajando de forma relativamente independiente, cada uno se concentró en un libro diferente: Gunther Bornkamm en Mateo,³² Hans Conzelmann en Lucas³³ y Willi Marxsen en Marcos.³⁴ Marxsen le dio al método el nombre de *Redaktionsgeschichte*. Sin embargo, en muchos aspectos, la obra de Conzelmann tuvo el impacto más importante en la erudición bíblica, en gran parte debido al estatus e importancia de Lucas.

Lucas era considerado el modelo de la preocupación histórica, la competencia y la precisión, debido a la exactitud de sus referencias a los funcionarios del Imperio Romano, su obviamente cercano conocimiento de las costumbres y la vida en el imperio y a lo vívido de su narrativa en Hechos. Sin embargo, bajo el escrutinio de Conzelmann, surgió una faceta diferente de Lucas, la del teólogo consciente que modificó la tradición con la que estaba trabajando más para ajustarla a su motivación teológica que por un deseo de ejercitar la precisión histórica. Por ejemplo, Lucas sitúa las apariciones de Jesús tras su resurrección en Jerusalén, mientras que otros testimonios del Nuevo Testamento las sitúan principalmente en Galilea.

Los otros escritores sinópticos también son vistos como teólogos conscientes que incluyeron, ampliaron, resumieron, omitieron e incluso crearon material para ajustarlo a sus propósitos teológicos. En un sentido real, esto convierte al autor simplemente en el último nivel dentro del proceso del desarrollo de la tradición. Por lo tanto, se acostumbra a hablar de tres *Sitze im Leben*: (1) la situación original en la que Jesús habló y actuó; (2) la situación a la que se tuvo que enfrentar la iglesia primitiva a la hora de dirigir su ministerio; y (3) la situación del escritor del Evangelio en su obra y propósito.³⁵

32. Gunther Bornkamm et al., *Tradition and Interpretation in Matthew*, trad. Percy Scott (Philadelphia: Westminster, 1963).

33. Hans Conzelmann, *The Theology of St. Luke*, trad. Geoffrey Buswell (New York: Harper & Row, 1960).

34. Willi Marxsen, *Mark the Evangelist*, trad. Roy A. Harrisville (Nashville: Abingdon, 1969).

35. Joachim Rohde, *Rediscovering the Teaching of the Evangelists* (Philadelphia: Westminster, 1968), pp. 21ss.

Mientras que la crítica de las formas se concentra más en la independencia de las unidades individuales del material, la crítica de la redacción se preocupa más por el marco mismo, por las formas posteriores de tradición y, en último lugar, por el propio marco de referencia del autor.

Algunos críticos de la redacción empiezan como los más radicales de los críticos de las formas, asumiendo que los evangelistas no estaban demasiado preocupados por lo que Jesús dijo e hizo. Partiendo de esta base, se considera que los autores de los Evangelios decían las cosas que servían a sus propósitos. Norman Perrin dijo que

muchos de los materiales de los Evangelios deberían adscribirse a la motivación teológica de los evangelistas... Debemos tomar como punto de partida la suposición de que los Evangelios nos ofrecen información directa sobre la teología de la iglesia primitiva y no una enseñanza sobre el Jesús histórico, y que cualquier información sobre Jesús que pueda derivarse de ellos sólo puede ser resultado de la aplicación estricta de unos criterios de autenticidad muy forzados.³⁶

Con un enfoque de este tipo, por supuesto, no se supone que todas las palabras atribuidas a Jesús sean auténticas (esto es, realmente dichas por él). Más bien, el peso de la prueba recae en la persona que cree que las palabras atribuidas son auténticas. Piense en el comentario de Ernst Käsemann: "La obligación que recae ahora en nosotros no es investigar y hacer creíble la no autenticidad de las unidades individuales de material, sino al contrario, investigar y hacer creíble su autenticidad."³⁷ Perrin hace un comentario similar: "La naturaleza de la tradición sinóptica es tal que el peso de la prueba estaría en la afirmación de su autenticidad."³⁸

En manos de los más radicales de los críticos de la redacción, ha surgido un escepticismo parecido al de los más extremos de los críticos de las formas. Por tanto muchas de las palabras atribuidas a Jesús deben entenderse como palabras dichas por el propio evangelista. Si la crítica de las formas dice que los Evangelios nos ofrecen más la fe de la iglesia que las propias palabras de Jesús, la crítica de la redacción dice que los Evangelios nos ofrecen sobre todo la teología de Mateo, Marcos, Lucas y Juan. La fe se convierte en fe no en el Jesús que era, sino en el Jesús en que se creía, y en el que los Evangelistas querían que creyéramos.

Se han hecho listas de criterios bastante largas con el empeño de determinar lo que eran materiales de tradición y materiales de redacción. William Walker ha recogido una lista de pasos a seguir para intentar distinguir el material de

36. Perrin, *What Is Redaction Criticism?* p. 69.

37. Ernst Käsemann, *Essays on New Testament Themes* (Naperville, Ill.: Alec R. Allenson, 1964), p. 34.

38. Perrin, *Rediscovering the Teaching of Jesus*, p. 39.

redacción del de la tradición.³⁹ Sus criterios incluyen factores funcionales y lingüísticos. Se consideran pasajes de redacción los que (1) explican, interpretan o comentan el material al que acompañan; (2) proporcionan resúmenes condensados de algunas de las características de las predicaciones, enseñanzas, curaciones o fama de Jesús; (3) anuncian o anticipan sucesos que se van a relatar posteriormente en el Evangelio; (4) introducen colecciones de frases o material narrativo; (5) proporcionan breves indicaciones de tiempo, lugar o circunstancia. Que se den a menudo fenómenos lingüísticos significativos en un Evangelio, pero rara vez o nunca aparezcan en los otros puede ser signo de que su origen sea la redacción. Aunque Walker cree que es más probable que el material sea de tradición y no de redacción, muchos otros creen lo contrario.

Crítica de la crítica de la redacción

R. S. Barbour ha señalado con acierto los fallos que se pueden encontrar en la crítica de la redacción:⁴⁰

1. La crítica de la redacción parece atribuir a los Evangelistas un propósito y un método teológico muy refinado. Aparentemente los autores utilizaron una gran cantidad de sutileza y de indirectas a la hora de arreglar y modificar el material, creando sus propios énfasis en antiguas historias y dichos. Es casi como si hubieran dominado los métodos modernos de verisimilitud. A este respecto no tienen comparación en el mundo antiguo e incluso en el moderno. Pero parece improbable que ellos tuvieran ese grado de imaginación y creatividad.

2. La búsqueda de la *Sitz im Leben* tiene tendencia a asumir que todo lo que se dice en los Evangelios o incluso en todo el Nuevo Testamento se dice teniendo en mente una audiencia y un punto de vista en particular. Aunque esto es cierto en mucho del Nuevo Testamento, es muy cuestionable que se pueda considerar todo él de la misma manera.

3. La fuerza de los criterios lingüísticos o estilísticos varía mucho. Puede ser significativo que la pequeña palabra *tóte* (*tote*), que significa “entonces,” aparezca noventa y una veces en Mateo, seis en Marcos, catorce en Lucas y diez en Juan. Pero no está justificado concluir que cierta frase es de redacción porque aparece cuatro veces en Lucas y en los Hechos, pero no aparece en ninguno de los demás Evangelios.

4. A veces se asume que la teología del autor se puede determinar sólo con los pasajes editoriales. Pero el material tradicional en muchos aspectos es igual de significativo para este propósito, ya que, después de todo, el editor decidió incluirlo.

39. William A. Walker, “A Method for Identifying Redactional Passages in Matthew on Functional and Linguistic Grounds,” *Catholic Biblical Quarterly* 39 (1977): 76-93.

40. R. S. Barbour, “Redaction Criticism and Practical Theology,” *Reformed World* 33 (1975): 263-65.

5. La crítica de la redacción como método se limita a investigar la situación de los Evangelistas y su propósito. No plantea cuestiones sobre la historicidad del material que se recoge en sus obras. Los críticos de la redacción tienen tendencia a seguir la distinción *Geschichte-Historie* que encontramos en la crítica de las formas. Los escritores de los Evangelios supuestamente estaban preocupados por la importancia de la historia, su impacto en la vida y en la iglesia (*Geschichte*), no por los hechos históricos, lo que realmente habría sucedido (*Historie*). Era la experiencia vital con el Señor resucitado lo que motivaba a los Evangelistas.⁴¹

Beneficios de la crítica de la redacción

¿No es beneficioso el uso prudente de la crítica de la redacción si los criterios de autenticidad se hacen más razonables y algunos de las suposiciones metodológicas subjetivas se eliminan o se restringen?

Hay por lo menos dos significados en la crítica de la redacción, uno más amplio y otro más estrecho.⁴² En el sentido más estrecho, se refiere a la escuela de eruditos alemanes cuyos miembros (no todos de nacionalidad alemana) se consideran a sí mismos como los sucesores de los críticos de las formas. En un sentido más amplio, incluye todas las obras en las que los Evangelistas no son tratados como meros compiladores, sino como autores con un punto de vista o incluso con una teología propia. En este último caso, ha habido críticos de la redacción a lo largo de gran parte de la historia de la iglesia, incluso antes de que surgieran los métodos modernos de la crítica. Ellos simplemente intentaron ver las formas distintivas en que cada autor adaptó y aplicó el material que había recibido.

Algunos eruditos evangélicos de la Biblia han abogado por un uso restringido de la crítica de la redacción. Señalan que el fallecido Ned B. Stonehouse del seminario de Westminster estaba utilizando sus métodos más sólidos incluso antes de que la escuela de la crítica de la redacción se desarrollara. Ellos apoyan el uso de sus técnicas, pero sobre la base de presuposiciones que estén en armonía con las afirmaciones de la Biblia. La crítica de la redacción se considera como un medio para dilucidar el significado de los pasajes de la Biblia, en lugar de un medio para hacer juicios negativos sobre la historicidad, autenticidad y cosas así.

Grant Osborne enumera tres aportaciones de la crítica de la redacción:⁴³

1. Una crítica de la redacción sana puede ayudar a refutar el uso destructivo de las herramientas de la crítica y confirmar la veracidad del texto.

41. Perrin, *What Is Redaction Criticism?* p. 78.

42. George B. Caird, "The Study of the Gospels. III: Redaction Criticism," *The Expository Times* 87 (1976): 169.

43. Osborne, "The Evangelical and Redaction Criticism," pp. 313-14.

2. Describir dónde está el énfasis en la redacción ayuda al erudito a determinar dónde ponían el énfasis particular los Evangelistas.
3. El uso de las herramientas de la redacción ayuda a resolver los problemas sinópticos.

A éstas, yo añadiría una cuarta. Observando cómo un evangelista en particular adapta y aplica el material que ha recibido, podemos tener una idea de cómo el mensaje de Cristo se puede adaptar a las nuevas situaciones que afrontamos.⁴⁴

La actividad de los Evangelistas incluía, pues, la interpretación. Ellos estaban tomando las palabras de Jesús y las parafraseaban, ampliándolas o condensándolas. Sin embargo, seguían siendo fieles a las enseñanzas originales de Jesús. Al igual que hoy un predicador o un escritor pueden expresar lo mismo de una forma distinta, o variar la aplicación dependiendo de quién sea su audiencia, así los Evangelistas adaptaban, pero no distorsionaban, la tradición. Y hay que rechazar la idea de que ellos realmente estuvieran creando enseñanzas de Jesús, poniendo en su boca ideas y palabras que procedían de ellos mismos. R. T. France dice:

Nuestra conclusión de todo esto es que mientras que es innegable que los Evangelistas y sus predecesores adaptaron, seleccionaron y reformaron el material que había llegado hasta ellos, no hay razón para extender esta “libertad” hasta la *creación* de nuevas enseñanzas atribuidas a Jesús; que de hecho las evidencias que tenemos nos muestran por el contrario un gran respeto hacia las enseñanzas de Jesús, lo cual era suficiente para evitar que ninguno de sus seguidores le atribuyeran a él ninguna de sus propias enseñanzas.⁴⁵

Lo que tenemos, entonces, no es la *ipsissima verba*, sino la *ipsissima vox*. No tenemos exactamente las palabras que Jesús dijo, pero tenemos la sustancia de lo que dijo. Tenemos lo que Jesús hubiera dicho si se estuviera dirigiendo al mismo grupo de personas al que se dirigía el evangelista. Por lo tanto los escritores de los Evangelios no pueden ser acusados de representar o interpretar mal lo que Jesús dijo.

La inerrancia no exige que la Logia Jesu (los dichos de Jesús) contenga la ipsissima verba (las palabras exactas) de Jesús, sólo la ipsissima vox (la voz exacta)... Cuando un escritor del Nuevo Testamento cita las enseñanzas de Jesús, no quiere decir que Jesús dijera esas palabras exactamente. Sin duda encontramos palabras exactas de Jesús en el Nuevo Testamento, pero no tiene por qué ser así en todo momento. Por una parte, muchas de estas palabras fueron pronunciadas por nuestro Señor en arameo y por tanto hubo que traducirlas al griego. Es más... los escritores del Nuevo Testamento no disponían de las convenciones lingüísticas

44. Barbour, “Redaction Criticism,” pp. 265-66.

45. France, “Authenticity of the Sayings of Jesus,” p. 125; cf. Rohde, *Rediscovering*, p. 258.

que tenemos hoy. Por lo tanto es imposible para nosotros saber cuáles son citas directas y cuáles indirectas, y cuáles son incluso interpretaciones más libres. Con respecto a las enseñanzas de Jesús, según estos datos ¿qué iría en contra de la inerrancia? Si el sentido de las palabras atribuidas a Jesús por los escritores no fuera el pronunciado por Jesús, o si las palabras exactas de Jesús son interpretadas de manera que tengan un sentido que Jesús nunca intentó darles, entonces la inerrancia estaría amenazada.⁴⁶

Algo en lo que difiere la variedad más conservadora de la crítica de la redacción de la variedad más escéptica es en sus explicaciones sobre la naturaleza precisa de la obra de redacción del evangelista. Hay varias posturas posibles, por ejemplo, con respecto al origen de un dicho de Jesús que encontramos en uno de los Evangelios pero no en la tradición. Una postura es que este dicho debe representar una creación por parte del escritor, una imposición de su propio punto de vista sobre Jesús.⁴⁷ Una segunda postura es que un dicho que se encuentra en la Biblia, pero no en la tradición, puede haber sido un intento de dar expresión a la experiencia vital de los creyentes con el Señor resucitado. Esto es, puede que haya sido un intento de relacionar el entendimiento que la iglesia primitiva tenía respecto de su situación (su *Sitz im Leben*) directamente con la figura de Jesús.⁴⁸ Una tercera posibilidad es que aunque el dicho en cuestión no fuera pronunciado por Jesús durante su ministerio en la tierra, no obstante fuera revelado especialmente por el Señor al evangelista.⁴⁹ Una cuarta posibilidad es que el dicho fuera realmente pronunciado por Jesús durante su ministerio en la tierra, pero que la tradición no lo conservara. Era algo que el escritor del Evangelio conocía, pero no por la tradición. Podría ser gracias a otras fuentes, o si había sido testigo presencial, por lo que recordaba o por las notas tomadas, e incluso podría tratarse de una revelación directa de Dios.⁵⁰ Sólo en el caso de las dos primeras posturas podría apreciarse un cuestionamiento sobre la veracidad de las Escrituras. Y donde las Escrituras, en contraste con lo que hemos estado discutiendo ahora mismo, reflejan realmente el material tradicional, pero de forma modificada, lo que tenemos no son cambios en las enseñanzas de Jesús, lo que se está haciendo es “destacar distintos matices de significado” dentro de esas enseñanzas.⁵¹

46. Paul D. Feinberg, “The Meaning of Inerrancy,” en *Inerrancy*, ed. Norman Geisler (Grand Rapids: Zondervan, 1979), p. 301.

47. Marxsen, *Mark the Evangelist*, p. 9.

48. Perrin, *What Is Redaction Criticism?* p. 78.

49. Gerald Hawthorne, en un documento leído en la reunión anual de la Sociedad teológica evangélica, Wheaton, Illinois, diciembre de 1973.

50. Robert Gundry, *The Use of the OT in St. Matthew's Gospel* (Leiden: Brill, 1967), pp. 181-85.

51. Osborne, “The Evangelical and Redaction Criticism,” pp. 313, 322.

Crítica estructural

Se dio un nuevo giro al estudio crítico de la Biblia con la aplicación de las categorías y los métodos del estructuralismo del estudio literario al estudio de la Biblia. Hasta cierto punto, esto se puede considerar como un intento de aplicar categorías nuevas al análisis de las Escrituras, con la esperanza de que resulte efectivo en los casos en los que los métodos anteriores no lo fueron.

El estructuralismo empezó con el trabajo del lingüista Ferdinand de Saussure, y fue aplicado a la antropología por Claude Lévi-Strauss. Como su nombre indica, el estructuralismo no enfatiza la referencia externa de las categorías, sino su forma o estructura. Daniel Patte ha señalado que aunque en cierto modo es natural entender la exégesis estructural simplemente como otra más de las críticas metodológicas, en realidad representa un paradigma diferente. Todas ellas presuponen un paradigma histórico, tratando los textos bíblicos como medio para llegar a un tipo de proceso histórico. Sin embargo, el estructuralismo presupone un paradigma literario. Con esto Patte quiere decir “que la expresión por medio del lenguaje debe ser tomada como una categoría fundamental y no como acceso a algo más, por ejemplo a la historia.”⁵²

Una analogía que ha tenido aceptación y que ha servido bien al propósito del estructuralista fue propuesta por el crítico literario Murray Krieger. Él utiliza una alegoría para distinguir entre ventanas y espejos, y el hecho de que las palabras pueden funcionar de la misma manera. Tradicionalmente, el lenguaje poético se consideraba como una ventana a través de la cual se miraba a los objetos contenidos en el mundo externo. Sin embargo, también podía servir como un conjunto de espejos de innumerables facetas, que reflejaban un laberinto de reflejos, pero que en el fondo estaban encerrados en sí mismos.⁵³

Una razón por la cual el estructuralismo llegó a aplicarse a los estudios bíblicos fue el derrumbamiento del “movimiento de teología bíblica.” Este fue un intento de describir el contenido de la Biblia utilizando simplemente sus propias categorías sin recurrir a las categorías filosóficas.⁵⁴ Sin embargo, James Barr sostenía que la teología bíblica había fracasado en su intento de ofrecer una descripción objetiva, filosóficamente estéril del contenido del pensamiento bíblico al tomar la Biblia en serio. Su énfasis en la historia había distorsionado el contenido bíblico aplicando una abstracción que sólo funciona en parte del contenido.⁵⁵

52. Daniel Patte, *What Is Structural Exegesis?* (Philadelphia: Fortress, 1976), p. 1.

53. Murray Krieger, *A Window to Criticism* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1964), pp. 67-69.

54. Krister Stendahl, “Contemporary Biblical Theology,” en *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, ed. George Buttrick (New York: Abingdon, 1962), vol. 1, pp. 418-32.

55. James Barr, “The Interpretation of Scripture. II. Revelation through History in the Old Testament and in Modern Theology,” *Interpretation* 17 (1963): 196-202.

La otra dificultad con la primera metodología surgía del reconocimiento de la naturaleza históricamente condicionada del método crítico-histórico. El método estaba sujeto a ciertas suposiciones del periodo moderno, que hacían de la ciencia natural el paradigma preferido de la investigación intelectual. Sin embargo, asumía que la base de la historia era la acción humana, en lugar de un grandioso plan divino. En otras palabras, esta metodología tenía una raíz fundamentalmente naturalista, aunque consiguiendo resultados que eran bastante distintos a la creencia aparente de que la Biblia era en cierta manera la revelación de Dios a los humanos.⁵⁶

El estructuralismo, pues, representa un intento de tener un enfoque diferente sobre los estudios bíblicos. En lugar de buscar referentes externos a los que nos pueda dirigir el texto bíblico, este método busca dentro; busca la estructura del texto en sí. La primera crítica histórica había sido diacrónica, intentando regresar a la época que describen los documentos, para determinar lo que realmente había sucedido allí. El estructuralismo, por otra parte, es sincrónico. Mira el pasado de forma vertical, no horizontal, mira las distintas profundidades de las estructuras que hay dentro del texto.

Patte señala que los estructuralistas asumen que las presuposiciones metodológicas o los preentendimientos con los que trabaja el exégeta deben ser los de la cultura del exégeta.⁵⁷ Es en este sentido en el que se considera a la exégesis estructural un empeño posmoderno. No asume que el pasado simplemente pueda ser asimilado por la historiografía científica.

La exégesis estructural entiende de forma muy diferente sus preocupaciones semánticas a como las entiende el enfoque tradicional. En lugar de tratar de averiguar la intención del autor, se centra en las estructuras narrativas, lingüísticas o míticas del texto. Mientras que la exégesis tradicional trataba de encontrar un único significado, el que el autor pretendía, este enfoque espera encontrar una pluralidad de significados, una variedad de tipos de estructuras.⁵⁸ Esto representa la aplicación de la distinción de Saussure entre habla y lengua. Habla es lo que el escritor o el hablante nos presenta realmente; sin embargo utiliza, y desde luego debe utilizar, la lengua de la que dispone. “La lengua no es una función del hablante; es un producto que es asimilado pasivamente por el individuo. Nunca requiere premeditación, y la reflexión sólo se da con el propósito de clasificar.”⁵⁹ Patte utiliza la imagen de una manta tejida a mano. Aunque el tejedor elige en

56. Alan Richardson, “The Rise of Modern Biblical Scholarship and Recent Discussion of the Authority of the Bible,” *The Cambridge History of the Bible: The West from the Reformation to the Present Day* (Cambridge: Cambridge University Press, 1963), p. 304.

57. Patte, *Structural Exegesis*, p. 7.

58. *Ibid.*, p. 15.

59. Ferdinand de Saussure, *Course in General Linguistics* (New York: McGraw-Hill, 1959), p. 14.

parte de forma consciente la combinación de colores, esta también viene determinada por las limitaciones inherentes del telar y de las hebras. Por lo tanto estas estructuras limitan la creatividad del tejedor. De forma similar un autor expresa lo que quiere decir con las limitaciones impuestas por las estructuras que ha recibido.⁶⁰ Por lo tanto el significado que se nos presenta es el resultado de la interacción de tres tipos de restricciones:⁶¹

1. La situación concreta del autor, o *Sitz im Leben*. Patte denomina a esto *estructuras de la enunciación*.
2. Las restricciones de las *estructuras culturales* o de los *códigos culturales*.
3. Las *estructuras profundas*, las restricciones que se imponen en cualquier autor o hablante.

Aunque la exégesis tradicional trata de las dos primeras, la exégesis estructural se preocupa principalmente de la tercera, las estructuras profundas, de las cuales hay dos tipos. Uno son las estructuras narrativas. A.J. Greimas ha propuesto un modelo basándose en el estudio de los cuentos folklóricos rusos de V. Propp. Su modelo incluye seis elementos: secuencia, sintagma, declaración, modelo actancial, función y actante. Patte aplica esto a la parábola del buen samaritano. Con este método espera conseguir distinguir los diferentes subgéneros narrativos, como parábolas evangélicas, historias de milagros, parábolas judías y parábolas helenísticas.⁶² Hay también otras estructuras míticas, que interactúan con las estructuras narrativas, ya que los mitos con frecuencia se expresan en forma de narración. La estructura mítica en su conjunto interrelaciona los distintos temas míticos (o las unidades míticas básicas). Esta estructura a menudo sigue lo que Lévi-Strauss llama “lógica mítica” en la cual hay resolución de oposiciones.⁶³

Sin embargo, el estructuralismo ha demostrado no ser un punto de vista básicamente estable. Ha conducido a sus sucesores en dos direcciones: la semiótica y la crítica de la respuesta del lector. Los defectos del estructuralismo, que han llevado a lo que Anthony Thiselton denomina la defunción del estructuralismo en los estudios bíblicos,⁶⁴ son entre otros:

1. Al principio el estructuralismo tenía una visión quasi-objetivista. Este optimismo se basaba en el uso de la metodología procedente de las ciencias sociales. Se ha ido abandonando la confianza en el sujeto humano, acelerada al

60. Ibid., pp. 21-23.

61. Ibid., pp. 22-23.

62. Ibid., pp. 36-52.

63. Claude Lévi-Strauss, *Structural Anthropology* (Garden City, N.Y.: Basic, 1963), pp. 221, 226.

64. Anthony Thiselton, *New Horizons in Hermeneutics* (Grand Rapids: Zondervan, 1992), pp. 495-96.

menos en parte por los enfoques psicoanalíticos post-freudianos hacia el texto, que elevan la capacidad del ser por la autodecepción.⁶⁵

2. Ha habido una falta de claridad en lo que se refiere a lo que serviría como verificación de los resultados de este procedimiento, así como en las cuestiones de la utilidad de los resultados, en relación con los esfuerzos invertidos en el plano estructuralista.⁶⁶

3. Ha habido tantas modificaciones de lo que fueron las primeras ideas objetivistas de la estructura que es cuestionable lo apropiado de la designación de estructuralismo para los últimos trabajos. Tiende a deslizarse hacia las formas de la crítica orientada al lector.⁶⁷

Crítica de la respuesta del lector

El estructuralismo es un enfoque de mutualidad entre el texto y el lector. Cada uno de ellos espera transformar al otro. Sin embargo, desde finales de los 60 la crítica bíblica tomó cada vez más la dirección de la supremacía del lector sobre el texto. Esto es particularmente cierto en el complejo de enfoques conocidos en términos generales como crítica de la respuesta del lector. Por lo tanto han surgido distintos tipos de metodologías hermenéuticas y críticas, conocidas como postestructuralismo, teoría de la respuesta del lector o deconstrucción. Para nuestros propósitos, de aquí en adelante consideraremos la crítica de la respuesta del lector como la representativa del grupo, aunque hay otros muchos tipos de puntos de vista subjetivos y muchas variedades que van con este nombre general. De muchas maneras, se asemeja bastante a la deconstrucción, ya que es una escuela y en cierta manera una reacción contra el estructuralismo.

Estos distintos tipos de crítica posmoderna a menudo se consideran opuestos a la crítica histórica. En la actualidad muchos defensores los ven como suplementos más que como sucesores del método histórico. Sin embargo, Fred Burnett probablemente tiene razón cuando caracteriza la crítica histórica como una crítica que busca un conjunto aceptable de significados determinados para un texto, mientras que los estilos de lectura posmoderna enfatizan la “indeterminación, la producción de significados por parte del lector, y, en muchos casos, el rechazo a apelar al criterio del consenso para juzgar entre distintas

65. Jean-Marie Benoist, *The Structural Revolution* (London: Wiedenfeld & Nicholson, 1978), p. 216.

66. Stephen D. Moore, *Literary Criticism and the Gospels: The Theoretical Challenge* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1989), p. xvi; Robert C. Culley, “Response to Daniel Patte,” en *Semiology and Parables: An Exploration of the Possibilities Offered by Structuralism for Exegesis*, ed. Daniel Patte (Pittsburgh: Pickwick, 1976), pp. 156-57; Vern S. Poythress, “Philosophical Roots of Phenomenological and Structuralist Literary Criticism,” *Westminster Theological Journal* 41 (1978-79): 165-71.

67. Thiselton, *New Horizons*, p. 496.

lecturas.” Interpreta que la crítica histórica puede acomodar los enfoques centrados en el lector y sobrevivir, pero que tanto la crítica como el método requerirán metamorfosis.⁶⁸

A Stanley Fish, probablemente el más radical de los críticos de la crítica de la respuesta del lector, normalmente no se le asociaba con la escuela deconstructiva de Derrida, Foucault y los críticos de Yale, pero su crítica recuerda mucho la de ellos. Normalmente se le ve como el crítico más influyente de la crítica de la respuesta del lector que, según Burnett, “se ha convertido en la última ‘cámara de descompresión’ para los muchos críticos de la redacción antes de que salgan a la superficie de la crítica (post)moderna.”⁶⁹ Fish argumenta fuertemente en contra de que el significado esté incrustado en el texto y que la tarea del lector sea extraerlo. Al principio Fish defendía la posición general de la respuesta del lector de que el significado surge en la relación dialéctica entre el texto, como objeto, y el lector como sujeto. Más tarde llegó a la conclusión de que esto era una equívocación.⁷⁰ Hacia 1980, él había “superado” la ilusión de que hubiera un significado encerrado en el texto. Dice de su primer punto de vista: “Hice lo que siempre hacen los críticos: ‘vi’ lo que mis principios interpretativos me permitían o me conducían a ver, y después atribuí lo que había ‘visto’ a un texto y a una intención. Lo que mis principios me conducen a ver es que los lectores realizan actos.”⁷¹ Expuso su nueva posición de forma muy directa: “La respuesta del lector no *surge* del significado, *es* el significado.”⁷²

La subjetividad de este enfoque queda reflejada en una larga cita de la principal obra de Fish:

Hasta qué punto esto es una ruptura decisiva con el formalismo es evidente en mi poco cualificada conclusión de que las unidades formales siempre están en función del modelo interpretativo que uno trae consigo (no están “en el texto”). Por supuesto, el texto como entidad independiente de la interpretación y (supuestamente) responsable de su duración se abandona y es remplazado por los textos que surgen como consecuencia de nuestras actividades interpretativas. Todavía hay patrones formales, pero no se encuentran de forma inocente en el mundo; más bien, ellos mismos se constituyen mediante un acto interpretativo. Los hechos que se señalan todavía están allí... pero sólo como consecuencia del modelo interpretativo (humano) que les ha dado forma. La relación entre la interpretación y el texto por lo tanto se invierte: las estrategias interpretativas

68. Fred W. Burnett, “Postmodern Biblical Exegesis: The Eve of Historical Criticism,” *Semeia* 51 (1990): 51.

69. Burnett, “Postmodern Biblical Exegesis,” p. 54.

70. Stanley Fish, *Is There a Text in This Class? The Authority of Interpretive Communities* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1980), p. 3.

71. *Ibid.*, p. 12.

72. *Ibid.*, p. 3.

no se ponen en ejecución después de la lectura; son la forma de la lectura, y como son la forma de la lectura, dan forma a los textos, haciéndoles, en lugar de surgir de ellos como se suele asumir.⁷³

Sin embargo, Fish introduce la comunidad como un factor que él cree que es objetivo. Un lector individual no es libre para encontrar cualquier cosa en el texto, porque está constreñido por la comunidad de la que forma parte. Dice: “ellos [los significados] no serán subjetivos porque ese punto de vista siempre será social o institucional.”⁷⁴

La mayoría de los críticos y hermeneutas no han ido más allá de Fish en su enfoque hacia el texto. Algunos han utilizado elementos de la teoría de la respuesta del lector, pero han seguido más de cerca el enfoque de Wolfgang Iser, al cual Fish criticó duramente.⁷⁵ Entre ellos están Susan Wittig⁷⁶ James L. Resseguie,⁷⁷ Robert Fowler,⁷⁸ Jouette M. Bassler⁷⁹ y Alan Culpepper.⁸⁰ En algunos casos, como en la obra de Culpepper, el enfoque de la respuesta del lector es uno de los varios elementos dentro de la metodología interpretativa.

Algunos eruditos del Nuevo Testamento han empezado a dar más crédito a la crítica más radical de la respuesta del lector de Fish y de otros como Jeffrey Stout.⁸¹ Uno de estos es Stephen Fowl. Él señala que el enfoque usual en la interpretación bíblica es encontrar el significado del texto. Recurriendo al pensamiento de Fish y Stout, cree que la búsqueda del significado en los textos es fundamentalmente improductiva, porque la idea de lo que cuenta para el significado varía de forma tremenda, en parte dependiendo de dónde se realice el trabajo. Está de acuerdo con Stout en que no hay manera de juzgar entre los conceptos del significado del texto que están en competición, menos aún entre teorías de la interpretación.⁸² Él por lo tanto recomienda que los que hacen

73. Ibid., p. 13.

74. Ibid., p. 335.

75. Stanley Fish, “Who’s Afraid of Wolfgang Iser?” en *Doing What Comes Naturally: Change, Rhetoric, and the Practice of Theory in Literary and Legal Studies* (Oxford: Clarendon, 1989), pp. 68-86.

76. Susan Wittig, “A Theory of Multiple Meanings,” *Semeia* 9 (1977): 75-105.

77. James L. Resseguie, “Reader Response Criticism and the Synoptic Gospels,” *Journal of the American Academy of Religion* 52 (1984): 307-24.

78. Robert Fowler, *Loaves and Fishes: The Function of the Feeding Stories in the Gospel of Mark* (Chico, Calif.: Scholars, 1981).

79. Jouette M. Bassler, “The Parable of the Loaves,” *Journal of Religion* 66 (1986): 157-72.

80. R. Alan Culpepper, *Anatomy of the Fourth Gospel: A Study in Literary Design* (Philadelphia: Fortress, 1983).

81. Jeffrey Stout, “What Is the Meaning of a Text?” *New Literary History* 14 (1982): 1-12.

82. Stephen Fowl, “The Ethics of Interpretation or What’s Left over After the Elimination of Meaning,” en *The Bible in Three Dimensions: Essays in Celebration of Forty Years of Biblical Studies in the University of Sheffield* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1990), pp. 379-80.

los estudios bíblicos “abandonen discusiones sobre el significado y adopten la posición de Stout de resolver las disputas sobre el significado explicando estas disputas como intereses interpretativos.”⁸³

Otro que comparte esta orientación general es Stanley Porter, que lamenta lo que parece una falta de utilización de la metodología de la respuesta del lector por parte de los eruditos del Nuevo Testamento. Comparte el punto de vista de Fish de que buscar un contexto extralingüístico relacionado con las situaciones que hay tras el texto es imprevisible y por lo tanto decepcionante.⁸⁴ Critica a Petersen, Fowler, Resseguie, Staley y Culpepper, concluyendo que la crítica de la respuesta del lector...en los estudios del Nuevo Testamento...está rezagándose definitivamente de los desarrollos en el campo de la literatura secular.⁸⁵ A la luz de esas voces que se alzan y de la creciente influencia de formas incluso más radicales de interpretación, como la deconstrucción, podemos anticipar que la fuerza de una crítica de la respuesta del lector más radical crecerá en los próximos años. De hecho, parece que esto ha estado sucediendo desde el ensayo lastimero de Porter.

Algunos de los criterios de evaluación de cambiar el poner el significado en el texto a ponerlo en el lector se tratan en conexión con las discusiones sobre deconstrucción y posmodernismo en los capítulos 2 y 7. Sin embargo, es necesario señalar algunas de las implicaciones de este punto de vista. Los críticos de la respuesta del lector han llamado la atención de forma encomiable sobre lo que en realidad a menudo es el caso, que es que los intereses del lector afectan a la comprensión de lo que dice el texto. Sin embargo, en lugar de preguntar cómo se puede neutralizar o reducir esto, estos intérpretes trabajan desde esa diversidad como algo dado y cambian la localización misma del significado. No obstante, surgen varios problemas.

1. La cuestión del significado se aplica no sólo al texto bíblico, sino a todos los textos, incluyendo la discusión sobre el significado de la crítica de la respuesta del lector y el texto bíblico.

2. Este enfoque parece dividir las teorías del significado en formalistas o contextual-pragmáticas. No obstante Wittgenstein, rechazando lo absoluto del formalismo, no encuentra necesario moverse completamente hacia una posición como la de Fish. Dice: “No hay que decir: ‘*Debe haber...*’ sino *mirar* a ver si hay.”⁸⁶ En otras palabras, Fish parece ser culpable del mismo enfoque normativo hacia el lenguaje que caracterizaba al positivismo lógico.

83. Ibid., p. 380.

84. Stanley E. Porter, “Why Hasn’t Reader-Response Criticism Caught on in New Testament Studies?” *Literature and Theology* 4 (1990): 278-92.

85. Ibid., p. 290.

86. Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, 3rd ed. (Oxford: Blackwell, 1967), sección 66.

3. El llamamiento a la comunidad no resuelve las tendencias inherentes al subjetivismo. La comunidad es sólo una visión más amplia del individuo. Desde luego, como señala Wittgenstein, en un nivel de sofisticación el individuo debe evaluar y escoger la comunidad de la que forma parte. De hecho, no ser ciudadano de una comunidad de ideas es lo que hace filósofo a un filósofo.⁸⁷

4. Si se toma en serio, esta filosofía, que Thiselton llama “filosofía socio-pragmática,” nunca podría ser más que una filosofía narrativa, contando la historia de una tradición filosófica particular. En teoría, este enfoque es únicamente una historia entre muchas. Sin embargo, como ha señalado Christopher Norris, hay un rechazo hacia otras historias de una naturaleza más definitiva o restrictiva: “Bajo las credenciales liberal-pluralistas, esta narrativa cierra muy cuidadosamente todas las salidas excepto la denominada ‘James y Dewey.’”⁸⁸

Pautas para evaluar los métodos críticos

Hay algunas pautas que nos ayudarán a evitar sobreestimar la utilidad y lo decisivo de las metodologías críticas e impedir que adoptemos las inadecuadas.

1. Debemos estar en guardia contra las suposiciones que están en contra de lo sobrenatural. Por ejemplo, si lo milagroso (especialmente la resurrección de Jesús) no se considera histórico porque contradice nuestra experiencia uniforme actual, deberíamos ser conscientes de que sigue presente algo como la “serie continua cerrada” de Bultmann, según la cual todos los sucesos están unidos en una red causal.

2. Es necesario detectar la presencia del razonamiento circular. Los críticos que utilizan historias de los evangelios para que les ayuden a reconstruir el *Sitz im Leben* de la iglesia primitiva, y que después usan ese *Sitz im Leben* para explicar el origen de esas mismas historias, son culpables de esto.⁸⁹

3. Deberíamos estar alerta ante las inferencias injustificadas. Una similitud de pensamiento a veces se cree que indica un origen común o una conexión causal. Identificar las circunstancias en que se enseñó una idea a veces se cree que excluye la posibilidad de que esta idea se haya enseñado en otras circunstancias. Se supone que Jesús nunca pronunció unas palabras que expresaran una creencia de la iglesia. Aquí estamos ante una premisa que podría ser: “Si se encuentra algo en las enseñanzas de la iglesia (o el judaísmo), no puede haber estado también

87. Wittgenstein, *Zettel* (Oxford: Blackwell, 1967), sección 455.

88. Christopher Norris, *The Contest of Faculties: Philosophy and Theory after Deconstruction* (London and New York: Methuen, 1985), p. 159.

89. M. D. Hooker, “On Using the Wrong Tool,” *Theology* 75 (1972): 570-81.

en las enseñanzas de Jesús.” Lo especial (lo que Perrin llama “disimilaridad”⁹⁰ y Reginal Fuller “lo distintivo”⁹¹) se considera el criterio de autenticidad. Pero esta suposición, cuando se pone al descubierto de esta manera, empieza a parecer bastante arbitraria e incluso improbable.

4. Debemos ser conscientes de la arbitrariedad y la subjetividad. Por ejemplo, los críticos de la redacción a menudo añaden un grado considerable de conclusión a sus reconstrucciones del *Sitz im Leben*, a sus explicaciones de las causas y orígenes. Sin embargo, estas conclusiones no se pueden verificar o comprobar por medios independientes. Una forma de evaluar la fiabilidad de un método sería aplicarlo a un escrito contemporáneo o reciente, en cuyo caso es posible dar por verdadero o por falso un análisis. C. S. Lewis se queja de que algunos de los análisis y explicaciones de sus escritos simplemente no concuerdan con los hechos actuales. Pero si sucede esto con los escritos de Lewis, ¿qué debemos pensar de algunas de las explicaciones de los orígenes de los elementos de los evangelios? Como dice Lewis, Marcos está muerto. Las conclusiones de sus críticos realmente no se pueden comprobar.⁹²

5. Deberíamos estar alerta a la presencia de suposiciones que asumen una relación antitética entre fe y razón. Por ejemplo, Perrin habla desde la idea de que la predicación de los primeros cristianos estaba interesada en la reminiscencia histórica y desde la “idea contraria” de que la predicación estaba motivada teológicamente.⁹³ Esto parece sugerir que hay un conflicto entre la motivación teológica (fe) y el interés y la preocupación histórica. Este conflicto aparente se refleja en la aguda distinción entre *Historie* y *Geschichte*. Y esto nos devuelve a la distinción de Søren Kierkegaard entre pensamiento objetivo y subjetivo; éste afirmaba que la cantidad de pasión interna o subjetividad es inversamente proporcional a la cantidad de evidencia objetiva o certeza.⁹⁴ Esta visión de la fe y la razón puede ser correcta (aunque no lo creo). Deberíamos de ser conscientes, no obstante, de que sólo es una suposición.

6. Es necesario señalar que en todos estos asuntos estamos tratando con probabilidades más que con certezas, y que si las posibilidades se fundamentan unas sobre otras se produce un efecto acumulativo en la conclusión. Por ejemplo,

90. Perrin, *Rediscovering the Teaching of Jesus*, pp. 15-49.

91. Reginald H. Fuller, *A Critical Introduction to the New Testament* (Naperville, Ill.: Alec R. Allenson, 1966), pp. 91-104.

92. C. S. Lewis, “Modern Theology and Biblical Criticism,” en *Christian Reflections* (Grand Rapids: Eerdmans, 1974), pp. 159-62. Ver también la devastadora crítica de Walter Kaufmann sobre “Quellenscheidung” y su parodia al analizar el Fausto de Goethe (*Critique of Religion and Philosophy*, pp. 377-88). Viniendo como viene de un escritor secular, la crítica de Kaufmann impresiona aun más que la de Lewis.

93. Perrin, *What Is Redaction Criticism?* p. 40.

94. Søren Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, trad. D. F. Swenson y W. Lowrie (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1941), pp. 182ss.

si trabajamos con una premisa que tiene un porcentaje de posibilidad del 75%, la probabilidad de la conclusión es de un 75%. Sin embargo, si trabajamos con dos premisas de ese tipo, la probabilidad de la conclusión final es sólo del 56%; si trabajamos con tres, 42%, con cuatro, 32%. En mucha de la crítica de la redacción hay toda una serie de premisas de ese tipo, cada una dependiendo de la anterior y por lo tanto con una probabilidad descendente. Se debería tener en mente esto al evaluar las conclusiones de la crítica de la redacción.

Debería quedar claro que la crítica bíblica no necesita ser negativa en sus resultados. Cuando se formula el método utilizando suposiciones que están abiertas a la posibilidad de lo sobrenatural y de la autenticidad de los materiales, y cuando los criterios aplicables no son más severos que para otras áreas de la investigación histórica, se dan resultados muy positivos. Así Joachim Jeremias dice que el lenguaje y el estilo de los evangelios sinópticos muestran “tanta fe y respeto hacia la tradición de las enseñanzas de Jesús que justifica que podamos enunciar el siguiente principio de método: En la tradición sinóptica se debe demostrar la no autenticidad, en lugar de la autenticidad, de las enseñanzas de Jesús.”⁹⁵ Esto, por supuesto, descansa en una suposición de la fiabilidad de las fuentes, pero esta suposición, cuando se contrasta con los datos, demuestra ser más sostenible que la alternativa.

La crítica bíblica, pues, si se utiliza con cuidado y se basa en suposiciones que son coherentes con la total autoridad de la Biblia, puede resultar un medio útil para arrojar más luz sobre el significado de las Escrituras. Y aunque la Biblia no necesita satisfacer los criterios de autenticidad de la crítica bíblica para ser aceptada como fiable, cuando satisface estos estándares, tenemos una confirmación adicional de su fiabilidad.

95. Joachim Jeremias, *New Testament Theology* (New York: Scribner, 1971), vol. 1, p. 37.

5. Contemporizar el mensaje cristiano

Objetivos del capítulo

Al finalizar este capítulo, debería ser capaz de:

- Appreciar los cambios en la cultura, que se han acelerado en los últimos años.
- Analizar y describir los elementos del cristianismo que son eternos e inalterables y contrastarlos con los que son expresiones temporales.
- Comparar y contrastar diferentes enfoques para contemporizar la teología y diferenciar los valores que hay en cada uno de ellos.
- Determinar que el objetivo esencial de la teología es la identificación de las verdades y las doctrinas centrales del cristianismo y colocarlas en su contexto cultural.

Resumen del capítulo

El mundo de la Biblia y el actual son muy diferentes. Es importante expresar el mensaje del evangelio de forma que pueda ser entendido en el mundo actual. Muchos teólogos han intentado hacer esto para que el mensaje sea aceptable para el pensamiento moderno. Algunos teólogos no sólo han cambiado la forma de la expresión, sino también su sustancia. El objetivo de contemporizar el mensaje cristiano es retener el contenido y la doctrina bíblica a la vez que se hace más comprensible el mensaje hoy en día. Se presentan cinco criterios para evaluar la integridad del mensaje.

Cuestiones de estudio

1. ¿Cómo respondería al intento de Rudolf Bultmann de desmitologizar el cristianismo en el mundo moderno?
2. Nombre y describa brevemente los elementos permanentes del cristia-