
El método histórico-crítico

*Gustavo Baena B., S.J.**

I. VALORACIÓN DE ESTE MÉTODO EN EL DOCUMENTO DE LA COMISIÓN BÍBLICA

Por primera vez en la Iglesia se ha dado, no solo una recomendación seria, sino un impulso decisivo al método histórico-crítico, iniciado ya hace más de un siglo, particularmente por parte del protestantismo luterano alemán; me estoy refiriendo al reciente documento de la Pontificia Comisión Bíblica, *La Interpretación de la Biblia en la Iglesia*, (Abril 15 de 1993) precedida por un Discurso del Papa Juan Pablo II y un Prefacio del Cardenal Joseph Ratzinger¹.

Dice el Documento:

«El método histórico-crítico es el método indispensable para el estudio científico del sentido de los textos antiguos. Puesto que la Sagrada Escritura, en cuanto «Palabra de Dios en lenguaje humano», ha sido compuesta por autores humanos en todas sus partes y todas sus fuentes, su justa comprensión no solo admite como legítima, sino que requiere la utilización de este método» (DCB 33).

* Doctor en Teología, Universidad Javeriana; Licenciado en Sagrada Escritura, Comisión Bíblica (Roma); Diplomado en Sagrada Escritura, Escuela Bíblica (Jerusalén).

1. Edición española P P C, Madrid 1994. Cfr. L'Osservatore Romano En lo sucesivo para referirnos a este Documento, emplearemos la sigla DCB y la página correspondiente a esta edición española.

Puesto que el documento afirma, que para el estudio científico de la Biblia en cuanto texto antiguo, este método es *indispensable* y además su utilización no solo es legítima sino que se *requiere*, ello se explica porque solamente con esta disciplina es posible llegar a descubrir el sentido literal de estos textos. Por eso dice: «Es no solamente legítimo, sino indispensable, procurar definir el sentido preciso de los textos tal y como han sido producidos por sus autores; el sentido llamado «literal».

El sentido literal de la Escritura es aquel que ha sido expresado directamente por los autores humanos inspirados. Siendo el fruto de la inspiración, este sentido es también querido por Dios, autor principal. Se lo puede discernir gracias a un análisis preciso del texto, situado en su contexto literario e histórico. La tarea principal del exegeta es llevar a buen término este análisis, utilizando todas las posibilidades de investigación literaria e histórica, para definir el sentido literal de los textos bíblicos con la mayor exactitud posible. (cfr. *Divino Afflante Spiritu*. EB 550). Con este fin, el estudio de los géneros literarios antiguos es particularmente necesario (*ibid.* 560) (DCB 76s).

Y antes ya había dicho: «Según *Divino Afflante Spiritu* la búsqueda del *sentido literal* de la Escritura es una tarea esencial de la exégesis. y para llevarla a término es necesario determinar el género histórico de los textos. Esto se realiza con la ayuda del método histórico-crítico» (DCB 38).

Sin embargo, agrega la Comisión:

Ningún método científico para el estudio de la Biblia está en condiciones de corresponder a toda la riqueza de los textos bíblicos. Cualquiera que sea su validez, el método histórico-crítico no puede bastar. Deja forzosamente en la sombra numerosos aspectos de los escritos que estudia». Por eso, «aprovechando los progresos realizados en nuestro tiempo por los estudios lingüísticos y literarios, la exégesis bíblica utiliza cada vez más métodos nuevos de análisis literario, en particular el análisis retórico, el análisis narrativo y el análisis semiótico (DCB 39s).

Esto quiere decir que si el método histórico-crítico se ocupa de la génesis del texto, ya que esencialmente su sentido y hasta su configuración morfológica dependen de una larga y compleja tradición, o sea su estudio diacrónico, queda muy al descubierto el análisis de la situación final, esto es, el texto como se encuentra actualmente, aspecto que puede ser atendido, siempre en búsqueda del sentido literal, por el análisis lingüístico y literario, es decir, su estudio sincrónico.

Estos métodos sincrónicos, a pesar de ser suficientes para descubrir el sentido literal de textos modernos, son enormemente limitados en el caso de la Biblia, no sólo por ser un texto antiguo, sino por la particularidad casi única de su formación; sin embargo tales métodos resultan útiles y complementarios.

Al final concluye el Documento:

Una segunda conclusión es que la naturaleza misma de los textos bíblicos exige que, para interpretarlos, se continúe empleando el método histórico-crítico, al menos en sus operaciones principales. La Biblia, en efecto, no se presenta como una revelación directa de verdades atemporales, sino como el testimonio escrito de una serie de intervenciones por las cuales Dios se revela en la historia humana. A diferencia de las doctrinas sagradas de otras religiones, el mensaje bíblico está sólidamente enraizado en la historia. Los escritos bíblicos no pueden, por tanto, ser correctamente comprendidos sin un examen de sus condicionamientos históricos. Las investigaciones «diacrónicas» serán siempre indispensables a la exégesis. Cualquiera que sea el interés, los acercamientos «sincrónicos» no están en grado de reemplazarlas. Para funcionar de modo fecundo, deben aceptar las conclusiones de aquellas, al menos en sus grandes líneas.

Pero una vez cumplida esta condición, los acercamientos sincrónicos (retórico, narrativo, semiótico y otros) son susceptibles de renovar en parte la exégesis y de aportar una contribución muy útil. El método histórico-crítico, en efecto, no puede pretender el monopolio (DCB 128).

Tienen gran significación las palabras del Papa Juan Pablo II al respecto:

En consecuencia, las dos Encíclicas exigen que los exégetas católicos estén en plena armonía con el misterio de la Encarnación, misterio de unión de lo divino y humano en una existencia histórica completamente determinada. La Iglesia de Cristo toma en serio el realismo de la Encarnación y por eso atribuye gran importancia al estudio *histórico-crítico* de la Biblia, lejos de condenarlo, como querían los partidarios de la exégesis *mística*, mis predecesores lo aprobaron decididamente. Esta recomendación nace de la preocupación por comprender el sentido de los textos con máxima exactitud y precisión y, por tanto, en su contexto cultural e histórico. Una idea falsa de Dios y de la Encarnación lleva a algunos cristianos a tomar una orientación contraria (DCB 11s).

II. EL MÉTODO HISTÓRICO-CRÍTICO Y LA HERMENÉUTICA

Aunque parezca extraño mirar, así sea de paso, la Interpretación de la Biblia antes de considerar en concreto la especificidad de sus textos y el método histórico-crítico y sus alcances, sin embargo es oportuno hacerlo, a fin de entender más hondamente por qué, no solo la legitimidad y urgencia de este método, sino su irremplazable necesidad.

Dada la especificidad de la Biblia, no sólo por ser un texto antiguo, sino por ser, de un lado, un texto que recoge tradiciones de fe, y por otro, normativo para el lector cristiano, se sigue, que su sentido no sería pleno si no tocase vitalmente al hombre de hoy.

Es oportuno aquí lo que dice en la Comisión a propósito de uno de los grandes representantes de la hermenéutica actual:

Del pensamiento hermenéutico de Ricoeur se debe retener primeramente el poner de relieve la función de la distancia como preámbulo necesario para una justa apropiación del texto. Una primera distancia existe entre el texto y el autor, porque, una vez producido, el texto adquiere una cierta autonomía en relación a su autor, comienza una carrera de sentido. Otra distancia existe entre el texto y los lectores sucesivos. Estos deben respetar el mundo del texto en su alteridad. Los métodos de análisis literario e histórico son, pues, necesarios para la interpretación. Sin embargo, el sentido de un texto no se da plenamente si no es actualizado en la vivencia de los lectores que se lo apropian. A partir de su situación, éstos son llamados a descubrir significaciones nuevas, en la línea del sentido fundamental indicado por el texto (DCB 72s).

Así, pues, la interpretación presupone la comprensión del texto por medio de los análisis no solo diacrónicos, sino también sincrónicos, pero va más allá, a saber, penetrar en la realidad, en la «cosa» que interesaba al autor y a sus primeros lectores u oyentes, o sea el mensaje o Kerigma que pretende transmitir el autor por medio de su texto.

Ahora bien, aquella realidad que interesa al autor y quiere comunicar con el texto, es, a su vez, ya interpretada, en efecto, esa realidad o cosa alcanza al autor, la experimenta, la conoce y la interpreta por las mediaciones históricas del ambiente de tradición y de cultura de su comunidad de fe.

Pero esto supone que tal interpretación expresada en el texto, aunque no abarque toda la realidad o la cosa que se deja experimentar, sin embargo, ese mismo texto, suficientemente comprendido por medio de los métodos analíticos, tiene capacidad para poner en contacto a su lector, de cualquiera época, con la realidad o cosa que interesaba al autor y su comunidad ambiente, y por esa razón se le puede apropiarse, pero eso sí, ya con contornos quizás más amplios, que le ofrece al lector su propio contexto vital de tradición de fe.

Es oportuna la siguiente consideración hermenéutica:

A una persona que me habla, no le podré comprender sino cuando yo mire y vea lo que ella me dice, cuando yo deje que me muestre la cosa y cuando mirando, yo mismo, con la visión y la interpretación de ella, me confronte con ella. En efecto, comprender no significa transponer sencillamente lo que fue dicho entonces por el autor, sino que quiere decir que uno mismo tiene que entender la cosa. Sería demasiado poco escuchar únicamente la palabra del autor; la «cosa» podría tener más sentido y un sentido más permanente que el sentido que el autor consiguió exponer. Y, así, la interpretación reconstruye el proceso de la mediatización - comunicación- lograda sólo en parte. Y, así, a veces será posible entender mejor un curso de ideas, que lo que el autor pudo entender, o también -por ejemplo, con respecto a la actividad de Jesús- captar aquel excedente de sentido que no pudo sedimentarse en los textos. Tomando como punto de partida la mirada a la cosa, sería también posible distanciarse de la visión propia del autor, e intentar, uno mismo, una interpretación nueva, actual y concreta de la cosa, aunque haciéndolo siempre en confrontación con quien hizo posible la primera mirada a la misma².

Si tomásemos, por ejemplo la parábola del grano de mostaza (Mc 4,3-32), en el supuesto de que el texto de Marcos traduzca con fidelidad la narración misma de Jesús, habría que interrogarse si la «cosa» experimentada por Jesús y que expresa con dicha comparación es la misma realidad y con iguales contornos que Marcos pretende anunciar en su texto. De igual manera sería de interrogarse si el mensaje que Marcos anuncia al colocar en su texto la curación del ciego de Jericó (10,46-52) es el mismo y con los mismos contornos que Mateo pretende anunciar con la misma curación en su texto (20,29-34).

2. EGGER, WILHELM, *Lecturas del Nuevo Testamento*, Estella, Navarra, 1990, p. 251, citando y comentando a CORETH, E. *Grundfragen der Hermeneutik*, Friburgo, 1969, pp.64.67, 132 y 135.

Todos los esfuerzos críticamente controlados, a saber los analíticos históricos y de lenguaje deben llevar al exegeta a una tal comprensión del texto, que pueda penetrar en el campo visual de la «cosa» que interrogaba al autor y a sus destinatarios originales; y solamente desde este horizonte de *sentido* es posible garantizar una, también metódica, reflexión hermenéutica que culmine en la actualización del sentido del texto para la comunidad Iglesia y para los individuos en su actual situación concreta.

En el *análisis* se abrieron por medio del texto multitud de caminos; en la *interpretación* se registran los resultados del recorrido por los textos. Por tanto, la interpretación es la síntesis de las intuiciones con respecto al texto que son posibles para el exegeta en un determinado momento. El intérprete que se ha convertido en un testigo de un proceso de comunicación de tiempos pasados, se convierte ahora en mediatizador para el lector actual, cuando expone a éste qué es lo que sucedió entonces, de qué «cosa» se trataba, qué «mensaje» envió el autor a sus destinatarios por medio del texto, y a qué pensar y obrar deseaba él conducirles³.

En consecuencia, sin una exégesis seria, empleando para ello principalmente el método histórico-crítico, no es posible llegar al sentido literal del texto buscado por su autor y, por otra parte, tampoco sería posible una lectura hermenéutica de la Palabra de Dios para el hombre de hoy, si no se penetra en el horizonte de sentido que tocaba e interesaba al autor del texto.

III. LA ESPECIFICIDAD DE LOS TEXTOS DE LA BIBLIA

1. La experiencia de fe de la Comunidad de Israel y de la Iglesia Primitiva como contexto vital de los textos de la Biblia

Quizás pueda aparecer como exagerada la frecuente insistencia de la Comisión Bíblica con relación a la irremplazable necesidad del empleo del método histórico-crítico, no solo para la comprensión del texto, sino para penetrar a tal punto su sentido, que se pueda divisar la realidad o cosa que interesaba al autor.

¿Por qué, pues, resulta tan necesario el empleo de este método? La respuesta es obvia, porque no se trata sencillamente de un texto antiguo y en su última redacción:

3. EGGER, WILHELM, *Lecturas...*, pp. 252s.

es una resultante de una larga génesis histórica. Sin embargo esta respuesta solo es parcial si se considera la especificidad o índole propia de este texto.

Al referirse a los Evangelios Sinópticos Dibelius afirma:

Quien desee estudiar la historia de las formas evangélicas se encontrará ante todo (y muchas veces únicamente) con un fenómeno de la primitiva literatura cristiana, los Evangelios Sinópticos. Estas obras se sitúan sin duda dentro de la literatura menor y no pretenden ni pueden pretender que se las compare con las obras literarias»⁴. La gran «literatura mayor» está determinada por los recursos artístico-literarios de autores generalmente cualificados, en los que su personalidad, su pensamiento y su capacidad creativa aparecen en primer plano y sus obras van dirigidas a un público amplio y además culto. En cambio la «literatura menor» es el «estadio inferior» de la literatura que no cuenta con recursos artístico-literarios, no está determinado por las orientaciones típicas de los escritos calificados como obras artísticas, ni se dirige al mismo público que éstos. Los lectores de estas obras de literatura menor se encuentran entre personas a las que no llega la literatura mayor⁵.

En esta literatura menor, «la personalidad de sus autores es un elemento secundario. Las peculiaridades del poeta o del narrador tienen muy poca importancia en las tradiciones populares; en ellas la transmisión de tradiciones, los cambios o ampliaciones de las mismas son ya de suyo una auténtica creación, producto de la actividad de muchísimos autores que personalmente no buscan una finalidad literaria propiamente dicha. En tales tradiciones tiene mucha más importancia la forma, cuyo origen se sitúa en el impulso de las necesidades prácticas, que es transmitida o por costumbre o por tradición»⁶.

Karl Ludwig Schmidt agrega otro elemento de gran significación en lo que se refiere a la especificidad de esta literatura y Vielhauer lo cita así: (Este autor) «quien ha estudiado la posición de los Evangelios dentro de la historia de la literatura general mediante una amplia investigación fenomenológica, los caracteriza como «libros de culto populares» o como «libros culturales del pueblo»⁷.

4. DIBELIUS, MARTIN, *La Historia de las Formas Evangélicas*, Valencia 1984, p. 14.

5. *Ibidem*, p. 13.

6. *Ibidem*.

Pero no solamente los Evangelios Sinópticos, se pueden considerar como «literatura menor» sino, por principio, todos los libros de la Biblia, inclusive las cartas auténticas de Pablo, porque si bien es cierto que allí aparece su personalidad, sin embargo en primer plano está la tradición de fe la comunidad, que él recibe y comenta con respeto.

Más allá de las puntualizaciones sobre la especificidad de los libros de la Biblia, especialmente los Evangélicos, hecha por Dibelius, como «literatura menor» y por K.L. Schmidt, se debe considerar, teniendo en cuenta recientes estudios de Antropología y Sociología de las Religiones⁸, la literatura bíblica dentro del mundo de lo religioso, pero eso sí, ya con la tipicidad propia de la religión de Israel y la Iglesia primitiva.

Este intento por penetrar más en la especificidad de los textos de la Biblia, tiene ciertamente gran incidencia en la determinación de la situación vital (Sitz im Leben) de los géneros y de la historia de sus formas, en cuanto ya empleados en los textos de la Biblia.

Hasta hace poco tiempo, debido al predominio del pensamiento científico moderno en la cultura occidental y además como efecto de la Ilustración, el mundo de lo religioso sólo representaba un estadio primitivo, elemental e infantil de la existencia humana y, por lo tanto, no generaba verdades confiables. Tal era el sentir de grandes pensadores, críticos y filósofos con una enorme influencia en la cultura moderna, v.g. Feuerbach, Marx, Freud, etc.

Sin embargo, el mundo de lo religioso, visto desde nuevas perspectivas antropológicas, no es un fenómeno secundario, sino, quizás el punto clave para comprender globalmente al hombre situado en el mundo; en efecto, se constata que no existe esfera del comportamiento humano que no esté tocado por lo religioso: lo social, lo político, la religión, la familia, lo lúdico, etc.

7. VIELHAUER, PHILIPP, *Historia de la Literatura Cristiana Primitiva*, Salamanca 1991, p. 303; igualmente ZIMMERMANN, HEINRICH, *Los Métodos histórico-críticos en el Nuevo Testamento*, Madrid, 1969, p. 135.

8. GEERTZ, CLIFFORD, *The Interpretation of Cultures*, New York, 1973; LEACH, EDMUND, *Culture and Communication, the logic by which symbols are connected. An introduction to the use of structuralist analysis*, New York, 1976.

Este mundo de lo religioso, pero ya particularmente referido a la religión de Israel y al Cristianismo primitivo, no es un mundo de ideas o de combinaciones racionales, de sistemas mentales o técnicos, sino un mundo de experiencias de Dios, percibidas en la historia misma de la comunidad, que generan motivaciones profundas de fe, las que a su vez producen actitudes coherentes, dando origen a todo un estilo de vida ética y creando una cultura que se expresa en celebraciones culturales.

Esto quiere decir que en este mundo religioso de la Biblia se dispone de una «episteme» propia, de alguna manera consciente y controlada por criterios, diferente de la episteme de las ciencias, como conjunto de operaciones técnicas, críticamente vigiladas para alcanzar sus objetos propios. En el mundo de lo religioso, aunque no se mueve a partir de deducciones científicas, ni es comparable con las ciencias experimentales, sin embargo se producen conocimientos válidos en el ámbito del sentido del mundo y del hombre y se generan no solo certezas sino también auténticas verdades.

En Israel como religión, su punto de partida es el conocimiento de Yahveh por experiencia, cuya acción se descubre y se percibe en el comportamiento honesto de los seres humanos, dentro de espacios comunitarios tribales, en donde tal comportamiento es espontáneo y exigido por la misma comunidad y se refiere a la vida cotidiana; ese espacio privilegiado, lugar donde el actuar de Yahveh se experimenta, es el «ethos familiar» y claramente se descubre en la Sapiencial antigua de Israel, artísticamente articulada en composiciones líricas de escuela y consignadas en algunas colecciones del Libro de los Proverbios⁹.

En el Israel tribal el cosmos no era una caos amorfo, sino un mundo ordenado por Yahveh, en cuya observación y conocimiento por experiencia se descubre el sentido de la vida y la muerte, de dónde venimos y hacia dónde vamos, el sentido de éxito y de la desgracia, del bien y del mal, y cual sería la solución del mal entendido, ante todo, como violencia; pero más aún, se descubre una sensatez en el arte de vivir o una ética, o una sabiduría que consiste fundamentalmente en la ubicación del hombre o engranaje de sus comportamientos individuales, de manera

9. GERSTENBERGER, E. *Wesen und Herkunft des "apodiktischen Rechts"*, Neukirchen, 1965, pp. 139s y 143s.

responsable y consciente, dentro del orden social o comunitario y que los israelitas interpretan como voluntad de Yahveh.

Así, pues, la episteme propia del mundo de los religioso en Israel y que se refleja auténticamente en los libros del Antiguo Testamento, se sitúa en el conocimiento, por experiencia, de la acción de Yahveh con relación a su pueblo y que se deja percibir en el orden cósmico, pero especialmente en el ámbito de la vida comunitaria familiar, que para Israel es propiamente su historia. Por ello, esta epistema genera, no solo conocimientos válidos, sino verdades prácticas que tienen en valor de voluntad concreta de Yahveh para su pueblo.

Esta experiencia de Dios que produce captación de sentido, certezas y verdades, solo acontece en procesos comunitarios de tipo familiar y es ciertamente autenticada por una autoridad que la expresa en enseñanzas y en comportamientos testimoniantes, como el padre de familia o Moisés o el profeta o las instituciones israelitas.

Pero tales verdades, o certezas, u horizontes de sentido, no sólo se producen y se viven en procesos comunitarios, sino algo más: se enseñan, se aprenden, se celebran y se transmiten dentro de esos mismos procesos; éste es el auténtico sentido de la tradición viva dentro del mundo religioso israelita.

Los libros de la Biblia, en cuanto literatura, no se sitúan al inicio de los procesos comunitarios en donde se percibe la experiencia de Dios, sino, ya en etapas, o prolongados en el tiempo o avanzados en la evolución de sus contenidos.

Esto significa que la literatura bíblica en cada caso o unidad textual, por principio, es una recuperación de largos procesos de auténtica tradición viva de fe y al mismo tiempo, una nueva relectura, pero esta vez puesta por escrito en un preciso contexto de la vida de la comunidad.

Por eso, lo que encontramos, por regla general, en cada uno de los libros de la Biblia es una etapa final de sucesivas relecturas o piezas de relectura de elementos de tradición, que probablemente en su situación oral o preliteraria, ya habían sido vistos como verdades de fe o de sentido de la vida cotidiana, según la voluntad de Dios, o en fin como acontecimiento entendidos como acción de Dios y celebrados en el culto, en determinadas asambleas de la comunidad por medio de lenguajes rituales y simbólicos.

La formación de grandes bloques literarios del Antiguo y del Nuevo Testamento es un ejemplo bien concreto de cómo la Biblia, en cuanto fenómeno literario, nace del ambiente o contexto vital del mundo de lo religioso en Israel. Veamos:

a) Si la luminosa hipótesis sobre la formación del Hexateuco propuesta por G. von Rad¹⁰ es válida como lo aprecian, entre otros, Eissfeldt¹¹ y Noth¹², veríamos que esta enorme masa de elementos tan variados y de tan diverso origen, no es una yuxtaposición amorfa de unidades independientes o de materiales heterogéneos, sin intencionalidades globales precisas en su configuración final. «Esa elaboración barroca del pensamiento fundamental hasta llegar a una amplitud tan enorme, no es un primer ensayo, ni tampoco un equilibrio clásico o una madurez desarrollada, sino, como hemos dicho, algo último llevado hasta el límite de lo posible y legible, que sin embargo hubo de tener necesariamente unos estadios previos. Dicho en otras palabras: también el Hexateuco puede ser entendido, más aún, debe ser entendido como un género literario del que se puede suponer que son perceptibles en alguna manera sus comienzos, su «sitio en la vida» y su crecimiento ulterior hasta llegar a la hipertrofia que tenemos ante nosotros»¹³.

¿Cuáles son esos «estadios previos» a que se refiere von Rad? La base sobre la cual se mueve toda la configuración del Hexateuco es la obra de Yahvista (J), elaborada a su vez, a partir de una profesión de fe o «pequeño credo histórico». (Dt 16,5b-9). Esta pequeña unidad literaria que en su estado actual tiene una redacción deuteronomista, sin embargo «todo induce a creer que esta oración por su forma y contenido es mucho más antigua que el contexto literario en el que ahora está incluida»¹⁴. A pesar de los serios cuestionamientos de L. Rost¹⁵, el hecho anotado

10. VON RAD, GERHARD, «El Problema morfogénético del Hexateuco (1938)», en *Estudios sobre el Antiguo Testamento*, Salamanca, 1976, pp. 11-80.

11. EISSFELDT, OTTO, *Einleitung in das Alte Testament*, Tübingen, 1956, p. 201.

12. NOTH, MARTIN, *Ueberlieferungsgeschichte des Pentateuch*, Stuttgart, 1948, p. 43.

13. VON RAD, GERHARD, *El problema...*, p.12s.

14. *Ibidem*, p.14.

15. ROST, LEONHARD, «Das kleine geschichtliche Credo», en *Das kleine Credo und andere Studien zum Alten Testament*, Heidelberg, 1965, pp, 11-22.

por von Rad en el pequeño Credo, a saber, la falta de cualquier alusión a los sucesos del Sinaí y a la revelación de Yahveh¹⁶ mantienen su tesis central.

Este pequeño credo sería la leyenda cultural, cuya forma nace en la celebración de la fiesta del santuario de Guilgal en donde se conmemoraba la travesía del Jordán y la entrada y conquista de la tierra de Canaán y coincidía con la fiesta de las Semanas¹⁷.

El mismo Yahvista incorporó en esta tradición de la conquista de la Tierra, (el pequeño Credo) la tradición del Sinaí, a su vez, leyenda cultural de renovación de la alianza en la celebración de la fiesta de las Tiendas en el santuario de Siche¹⁸ para señalar que toda la historia formada por las tradiciones patriarcales y del Exodo, no solamente era guiada por Yahveh, a la cual respondía una obediencia, sino algo más: esa obediencia era lo expresamente revelado por Yahveh a través de Moisés, a saber, un ordenamiento jurídico que garantizara la acción de Yahveh, un derecho (*mishpath*) y también una justicia (*sedaqah*) o responsabilidad comprometida con la comunidad, como respuesta concreta del pueblo a la guía de Yahveh.

Esta monumental obra del Hexateuco en su estado actual, compuesta por multitud de piezas menores que nacieron en procesos comunitarios de fe y cumplieron funciones particulares en situaciones precisas de la comunidad, fueron todas impregnadas, desde la obra del Yahvista y luego en las demás etapas de formación del Hexateuco, por la tradición de fe formulada en el pequeño Credo¹⁹ y por la garantía de derecho divino u orden jurídico de la tradición del Sinaí.

Así, pues, el Hexateuco es una larga historia de tradiciones de diversas épocas, que nacieron en ambientes contextuales muy precisos y que fueron adquiriendo formas fijas especialmente en la vida cultural, hasta formar en su estado actual, un solo género literario, un enorme credo histórico o historia de salvación.

b) La formación del libro de Amós puede ser un indicativo para comprender, en cuanto modelo, cómo pudo haber sido la fijación en formas todavía preliterarias

16. VON RAD, GERHARD, *El problema...*, p. 15.

17. VON RAD, GERHARD, *Ibidem...*, pp. 46-55.

18. VON RAD, GERHARD, *Ibidem...*, pp. 41;57s.

19. KOCH, KLAUS, *Was ist Formgeschichte?*, Neuekirche, 1967, p.94.

de la tradición profética de tiempos de la monarquía, Oseas, Miqueas, Isaías y Jeremías.

Existe una gran distancia entre el profeta Amós orador, en el Reino del Norte (circa 750) y el libro de Amós, en su forma fundamental definitiva, cuya redacción debe situarse en los inicios del movimiento deuteronomista y ya en el reino de Judá.

El mensaje de Amós pasó primero a grupos de discípulos cercanos, quienes probablemente pusieron ya por escrito algunos de sus oráculos y luego a círculos sucesivos quienes en su predicación y según las necesidades vitales de fe de la misma, transmitieron las tradiciones de Amós²⁰.

Esto quiere decir que la tradición viva implicaba no sólo adaptar las palabras de Amos a los oyentes circunstanciales, sino a transformarlas o adicionarlas o a crear nuevos oráculos dentro del mensaje del profeta, en una palabra, sucesivas relecturas dentro de la tradición oral o escrita. Todo este material de tradición empleado por la predicación es el que llega hasta el redactor o redactores finales, y lo ordenan para el contexto de Judá y más concretamente para el culto del templo de Jerusalén. Un proceso muy semejante se descubre en la formación del libro de Oseas²¹ Isaías y Jeremías²².

c) La Formación de los Evangelios Sinópticos. Es un lugar común entre los críticos considerar los Evangelios, particularmente los Sinópticos, como compuestos a partir de un gran número de pequeñas unidades sobre dichos y hechos de Jesús, cuya formas pudieron haber tenido un origen independiente. Esto significa, que entre la vida pública de Jesús y la redacción de los Evangelios -un lapso de más de 40 años- se desarrolló una tradición, y lo que puso en marcha esta tradición no fue ciertamente una actividad literaria.

En efecto la primera comunidad de discípulos de Jesús estaba integrada por personas iletradas; y por otra parte, se autointerpretaron muy temprano como

20. WOLFF, HANS WALTER, *Dodekapropheten 2 Joel und Amos*, Neukirchen, 1969, pp. 129-138.

21. WOLFF, HANS WALTER, *Dodekapropheten 1 Hosea*, Neukirchen, 1965, XXIII-XXVII.

22. VON RAD, GERHARD, *Teología del Antiguo Testamento*, II, Salamanca, 1972, pp. 57-70; WERNER H., SCHMIDT, *Introducción al Antiguo Testamento*, Salamanca, 1990, pp.218-225.

comunidad de los últimos tiempos²³, de acuerdo al contexto del momento, a saber, la comunidad escatológica judía. Convencidos, por experiencia, de la acción salvífica de Dios por la muerte y la resurrección de Jesús su hijo, se afanan por anunciarlo como el Mesías, Salvador, para ganar cuanto antes a los hombres a la fe, frente a un inminente fin del mundo.

Se debe, pues, entender que el gran motivo de la transmisión de los hechos y dichos de Jesús fue la misión de anunciar el Evangelio y el instrumento para ello fue la predicación de los testigos oculares y de los servidores de la Palabra (Hch 1,1-4)²⁴. Por eso la función de la tradición no era simplemente recordar y conservar, por algún afecto al Maestro, sus palabras o sus hechos, sino para poner tales recuerdos al servicio de la predicación del Evangelio y así disponer y abrir a los oyentes a la fe en la acción salvadora de Jesús, con la autoridad de sus palabras y con la presentación atractiva y fascinante de sus hechos en favor, especialmente, de los pecadores y marginados.

Se sigue, pues, que la formación de todas estas unidades aisladas de hechos y dichos, o bien colecciones de dichos, como se puede ver en la fuente posiblemente literaria llamada «Q», o también hechos ya coleccionados, como se desprende del análisis literario de los mismos Evangelios o en fin, la estructuración de una historia de Jesús, continua y en secuencias sucesivas, como fue la historia de la Pasión, seguramente ya escrita antes de la redacción de Marcos, no fue una tarea aislada del proceso de experiencia de fe pascual de la comunidad. Más aún, la situación vital originante de todo este material de tradición fue la predicación en su marco de experiencia pascual y cada una de estas piezas tuvieron un particular papel en la vida misma de fe de la comunidad.

Es significativo lo que parece descubrirse sobre todo en la Primera Carta de Pablo a los Corintios, esto es, si el mismo Pablo y seguramente también los primeros predicadores de la acción salvadora de Jesús, llevaban consigo alguna colección de palabras de Jesús, para dar mayor autoridad a su anuncio²⁵.

23. BULTMANN, RUDOLF, *Teología del Nuevo Testamento*, Salamanca, 1981, pp. 80-86.

24. DIBELIUS, MARTIN, *La historia de las formas...*, p. 25s.

25. TUCKETT, C.M.M., *I Corinthians and Q*, Jour. Bibl. Lit. 102 (1983) 607-619; DIBELIUS, MARTIN, *La historia de las formas...*, pp. 48 y 283.

d) El caso de las Cartas auténticas de Pablo. El análisis literario permite comprender la fidelidad de Pablo a la experiencia de fe de las comunidades y el respecto con el cual recoge como palabra del mismo Señor las fórmulas o pequeños credos kerigmáticos, que sólo se producen en el marco de la experiencia de fe pascual vivida en procesos comunitarios, o como tradiciones auténticas de la tradición viva.

La crítica literaria descubre no pocas fórmulas kerigmáticas de fe prepaulinas²⁶ que Pablo recibe y reinterpreta de acuerdo, no sólo a la manera como evolucionaría una mayor comprensión de la originalidad del Evangelio, con respecto al modo de entender la salvación según la justicia de Dios, tal como se veía en el judaísmo tardío, sino también de acuerdo a las variables necesidades salvíficas de las comunidades a las cuales dirige su anuncio. Parece que la tendencia de Pablo -su comprensión soteriológica- iba siempre encaminada a poner los fundamentos de fe, partiendo de las confesiones o credos ya producidos en procesos comunitarios, con el fin de motivar la vida de la comunidad.

Esto significa que, esas confesiones de fe o fórmulas kerigmáticas de la comunidad, tienen para Pablo un carácter normativo o de Canon o de Escritura misma y de todas maneras aparecían en la esfera de revelación de Dios y cuyo ambiente de nacimiento o situación vital era la misma comunidad, cuerpo del Señor.

2. Los libros de la Biblia como redacción final de unidades menores nacidas de la experiencia de fe de la comunidad

Esta experiencia de Dios o experiencia de fe, percibida, vivida, transmitida y enseñada por medio de la predicación en procesos comunitarios en el Antiguo Testamento, de hecho, no se expresaba en conceptos abstractos, sino que fue tematizada, aún desde su estado oral, en pequeñas historias para el uso cultural, o en enseñanzas sapienciales a nivel de familia tribal, o en cráculos proféticos que interpretaban y señalaban la voluntad de Yahveh o en pequeñas agrupaciones de normas que reglamentaban la ética social de la vida cotidiana de la familia, de la tribu y del Estado, como alianza de tribus o como pueblo familia de Dios.

26. VIELHAUER, PHILIPP, *Historia de la Literatura cristiana primitiva*, pp. 25-70; BULTMANN, RUDOLF, *Teología...*, pp. 90-96; KÜMMEL, WERNER G., *Die Theologie des Neuen Testaments nach seinen Hauptzeugen*, NTD, Ergänzungsreihe 3, Göttingen, 1980, pp. 85ss; CONZELMANN, HANS, *Geschichte des Urchristentums*, NTD, Ergänzungsreihe 5, Göttingen, 1983, pp. 30ss.

De manera semejante en el Nuevo Testamento, la experiencia pascual o acontecer salvador de la muerte y resurrección de Jesús en los creyentes, también fue tematizada y se expresó en fórmulas kerigmáticas, muchas veces por medio de las figuras salvadoras prometidas en el Antiguo Testamento o del judaísmo tardío, y esto para mostrar que la acción salvadora de Jesús no era un salto a la deriva o una pieza aparte con relación a la historia de salvación del Antiguo Testamento, sino una novedad dentro de la continuidad del mismo. También fue tematizada esa experiencia pascual en instrucciones que promovieran un comportamiento comunitario coherente con el Evangelio, o bien en pequeñas unidades sobre dichos y hechos de Jesús que no sólo mostraban en él el acontecimiento salvador mismo y por lo tanto la causa de salvación y modelo de la voluntad de Dios sobre el hombre, sino que movían las personas a la confianza en el poder salvador de Jesús y las disponía a la apertura de fe frente al Evangelio o acontecer de la muerte y la resurrección de Cristo en el creyente por el poder de su Espíritu.

Por otra parte, todo este lenguaje preliterario y literario con el que se tematizó la experiencia de fe de Israel y de la comunidad cristiana primitiva y por medio del cual se identificaba o se daba a conocer ella misma, a saber, símbolos, mitos, sagas, historias, enseñanzas sapienciales, oráculos proféticos, códigos sociales y rituales, exhortaciones etc., no constituyen propiamente la experiencia de Dios, pero sí son mediaciones o lenguajes que la interpretan, la expresan, la transmiten y la comunican y son recogidas de la vida cultural y cotidiana y de la cultura ambiental, no solo oral sino literaria.

El propósito de estas reflexiones que van determinando la especificidad de los textos de la Biblia, en cuanto literatura religiosa o en cuanto fenómeno situado dentro del mundo de la religión de Israel y del Cristianismo primitivo, fue, ante todo, poner de manifiesto un elemento determinante que pueda ofrecer una comprensión más profunda de aquella realidad o «cosa» a la cual se refieren los *géneros* y las *formas* quizás ya fijadas oralmente o bien literarias, una vez que son asumidas para tematizar la experiencia de fe de la comunidad o para comunicarla dentro del proceso de la tradición viva, por medio de la predicación, ya sea oral o bien escrita, lo que en su estado final constituye los textos de la Biblia.

No se puede dudar de la *particular singularidad* de la experiencia de fe en Yahveh de la comunidad de Israel, si se tiene en cuenta un estudio comparativo de las religiones; y menos aún se puede ignorar la *excepcional* revelación de Dios en

Jesús, como acontecimiento salvador del hombre y en la experiencia pascual de las primeras comunidades cristianas.

Fue dentro de estas experiencias comunitarias donde se generaron, como en su propia cuna, se vivieron, se transmitieron esas tradiciones a través de largos procesos de predicación o profética o evangélica y finalmente se comunicaron en una múltiple variedad de géneros y formas literarias, que recogidas con fines bien determinados por numerosos redactores, forman la Biblia. Es pertinente la recomendación de la Comisión bíblica:

Las tradiciones de fe forman el medio vital en el cual se ha insertado la actividad literaria de los autores de la Sagrada Escritura. Esta inserción comprendía también la participación en la vida litúrgica y en la actividad exterior de las comunidades, en su mundo espiritual, su cultura, y en las peripecias de su destino histórico. La interpretación de la Sagrada Escritura exige, pues, de manera semejante, la participación de los exegetas en toda la vida y la fe de la comunidad creyente de su tiempo (DCB 90).

Dentro del marco científico originado en la Escuela de Historia de las Religiones, diversos métodos controlados por medio de procedimientos críticos, como la crítica literaria, la historia de las formas y de las tradiciones y más recientemente la crítica de la redacción de los textos en su estado final, se recurre al estudio comparativo o analógico de las religiones y de la literatura ambiental contemporáneas de la Biblia²⁷.

Es innegable la relación de la literatura egipcia, cananea, helenística, judía y otras, con los textos de la Biblia; más aún, es ampliamente constatable no solo el influjo de estas literaturas y de la cultura del medio ambiente cultural, sino el empleo de sus géneros y formas literarias en la fijación de las tradiciones de Israel y de la Iglesia primitiva.

Por medio del análisis literario y estilístico de los géneros y sus formas y por el conocimiento histórico de la cultura ambiental que los rodea, es posible descubrir su situación vital (*Sitz im Leben*) y en consecuencia, es también perceptible la realidad de la cual se habla o a la cual se refieren esos mismo géneros. Pero cuando tales géneros son empleados dentro de la tradición viva de la fe de Israel y de la

27. HEMPEL, J. *Religionsgeschichtliche Schule*, RGG 3 V 991-994.

Iglesia primitiva y en definitiva se convirtieron en literatura bíblica, adquieren una nueva situación vital diferente de la que tenían en su lugar de origen egipcio o cananeo o helenista o judío y, en consecuencia, su fuerza significativa, como lenguaje, tendrá que sufrir variaciones, puesto que la realidad subyacente a la que se refieren es también diferente. Algunos casos pueden ilustrar este problema exegético:

1º La crítica literaria diferencia dos estratos literarios en Gn 2-3: un estrato preisraelita, a saber, un posible mito de paraíso cananeo y el estrato literario del paraíso del Yahvista²⁸, lo que deja entender, que un relato cananeo sirve de material de empleo al J para armar su propia narración del paraíso. Es evidente que la situación vital que da origen a la historia del paraíso cananeo no puede ser la misma que la situación de fe de la comunidad de Israel, a la cual pertenece el J y, que además, es el ambiente o situación vital del relato bíblico. En consecuencia la significación del relato cananeo como lenguaje es diferente de la experiencia de fe que pretende expresar el J con su relato.

2º Las formas que integran el género Juicio de Yahveh, lugar común de los profetas de la época de la monarquía, pueden tener significación muy diferente si se considera que su situación vital de origen es la praxis de los tribunales donde se administra justicia, así sean israelitas, o bien, si tal situación vital es, más bien, el culto, especialmente el del templo de Jerusalén, hacia donde tiende cada vez más el análisis crítico diacrónico de estos últimos tiempos.

3º Una parábola de Jesús, aunque tenga muchas semejanzas de forma literaria con otra parábola empleada en literatura rabínica, tendrá un contenido y una significación como lenguaje muy diferente si se trata de expresar con ella una experiencia de la comunidad judía o la experiencia pascual de la comunidad cristiana o la experiencia misma de Jesús. Quizás en los tres casos se esté refiriendo la parábola a una misma realidad o «cosa», pero la diferencia de contornos de esa misma realidad, a la cual se refiere, puede ser abismal.

4º Un género de relato de curación, v.g. del Evangelio de Marcos aunque tenga las mismas características que identifican el género, que una narración de curación de

28. DUS, JAN, *Zwei Schichten der biblischen Paradiesgeschichte*, ZAW 71(1959), 97-113; otros autores representativos del doble estrato literario en el relato del paraíso en WESRWEMANN, CLAUS, *Genesis I*, *Biblischer Kommentar*, Neukirchne, 1974, p. 255.

Epidauros, sin embargo, si al averiguar la significación que tal narración debería tener en Marcos, tratáramos de encontrarla en el contexto de origen que tiene en la literatura griega de relatos de curaciones de Epidauros, estaríamos ciertamente a gran distancia del sentido que tiene en Marcos. En efecto, en el caso de curación del relato de Marcos tendríamos que averiguar cual fue el contexto de origen de ese relato, en el marco de la tradición de la Iglesia primitiva y preguntarnos más concretamente qué experiencia de fe quería expresar y cual pudo haber sido la finalidad de la predicación al emplearlo.

IV. BREVE DESCRIPCIÓN DEL MÉTODO HISTÓRICO-CRÍTICO

Supuesta la especificidad de los Textos de la Biblia, tal como la hemos descrito, se hace todavía más comprensible el afán y la insistencia de la Comisión Bíblica con relación a la irremplazable necesidad de emplear el método histórico-crítico y, a la vez, la limitación de los métodos sincrónicos, sin dejar de comprender la gran utilidad que éstos pueden tener para hacer más consciente al lector de las reales intencionalidades de la redacción final.

No sobra repetirlo, por principio, no sería posible alcanzar el sentido literal de los textos, sin una comprensión de los procesos mismos de la tradición religiosa de la comunidad que los produjo, incluyendo a los redactores y autores como miembros representativos de la comunidad y como testigos de su fe. Al respecto dice la Comisión Bíblica: «Orientado en sus orígenes en el sentido de la crítica de las fuentes y de la historia de la religiones, el método (histórico-crítico) ha abierto un nuevo acceso a la Biblia, mostrando que es una colección de escritos, y que con frecuencia, en especial los del Antiguo Testamento, no son la creación de un autor único, sino que han tenido una larga prehistoria, indisolublemente ligada a la historia de Israel o a la historia de la Iglesia primitiva» (DCB 38).

La Comisión Bíblica habla de «Método histórico-crítico», evitando el plural «métodos», y esto tiene una consciente intencionalidad; en efecto, si se tratara de varios métodos, quizás se podría entender o que serían opcionales o que fueran por lo menos independientes, es decir, sin relación estrecha y necesaria entre sí; de allí se deduce que el Documento pretende dejar en claro, que los diferentes análisis no son propiamente una suma de métodos, sino *etapas de un solo método*, de tal manera unificados por sus propias funciones con un solo objetivo, esto es, el texto de la Biblia, puedan llegar al llamado sentido literal buscado por su autor y al comprendido por sus lectores u oyentes originales.

La descripción que el Documento hace del método es sencilla, esquemática pero lo suficientemente precisa para mostrar en sucesiva lógica las funciones de cada etapa:

En el estadio actual de su desarrollo, el método histórico-crítico recorre las siguientes etapas:

La *crítica textual* practicada desde hace mucho tiempo, abre la serie de operaciones científicas. Apoyándose sobre el testimonio de los manuscritos más antiguos y mejores, así como sobre el de los papiros, de las traducciones antiguas y de la patrística, procura, según reglas determinadas, establecer un texto bíblico tan próximo al texto original como sea posible.

El texto es sometido entonces a un *análisis lingüístico* (morfología y sintaxis) y *semántico*, que utiliza los conocimientos obtenidos gracias a los estudios de la filología histórica.

La *crítica literaria* se esfuerza luego por discernir el comienzo y el final de las unidades textuales, grandes y pequeñas, y de verificar la coherencia interna de los textos. La existencia de duplicados, de divergencias irreconciliables y de otros indicios manifiesta el carácter compuesto de algunos textos, que se dividen entonces en pequeñas unidades, de las cuales se estudia su posible pertenencia a fuentes diferentes.

La *crítica de los géneros* procura determinar los géneros literarios, su ambiente de origen, sus rasgos específicos y su evolución.

La *crítica de la redacción* estudia las modificaciones que los textos han sufrido antes de quedar fijados en su estadio final, y analiza ese estadio final, esforzándose por discernir las orientaciones.

Cuando los textos pertenecen a un género literario histórico o están en relación con acontecimientos de la historia, la *crítica histórica* completa la crítica literaria, para precisar el alcance histórico, en el sentido moderno de la expresión, de los textos estudiados (DCB 36s)²⁹.

Esta descripción del método histórico-crítico no es el producto de una especulación sobre cómo debería ser la exégesis bíblica supuesta la especificidad de los textos

29. La *bastardilla* para resaltar algunos términos del autor del artículo.

de la Biblia sino el resultado compacto de más de dos siglos de búsqueda científica del sentido literal de la Biblia.

Cuando ya todas estas disciplinas se han puesto en juego, se fueron afinando, al mismo tiempo, a lo largo de la investigación metódica controlada y alcanzaron los resultados que ya hoy estamos palpando, certezas al menos científicas.

Al observar cuidadosamente este largo caminar científico se puede discernir cómo fueron aplicadas en concreto estas disciplinas por los críticos y, en consecuencia, descubrir la identidad de cada una, sus modos de proceder, sus criterios, su autonomía interna como disciplina científica, sus alcances y su funcionalidad precisa, dentro del método histórico crítico, para el tan peculiar caso de la Biblia.

V. LA HISTORIA DE LAS FORMAS

1. El papel de la historia de las formas dentro del método histórico-crítico

H. Gunkel en su Introducción al Libro de los Salmos, expone su teoría sobre los Géneros literarios y la historia de sus formas y la sitúa como culmen o punto de llegada de la crítica literaria, después de agotar todas las técnicas que le ofrecía esta disciplina: diferenciación del material literario bíblico, análisis lingüístico de cada una de las piezas y su estructura interna, así como el análisis lingüístico e histórico de modelos literarios extraisraelitas y su posible influjo en la tradiciones y fuentes del Génesis³⁰, comprendió que tales disciplinas todavía eran insuficientes para alcanzar el sentido de esas piezas ya dentro de la tradición israelita, particularmente en el caso de los Salmos; por eso se introdujo en un nuevo campo de la investigación, a saber, la comparación de cada pieza o pequeña unidad literaria con otros textos, no solo al interior del Antiguo Testamento, sino fuera de los límites de Israel, para buscar además de los elementos característicos comunes entre las piezas comparadas, también la figura o la estructura común a todas o sea el género literario. Sin embargo la nueva investigación no terminaba allí, no era suficiente averiguar la estructura interna del género, era necesario recurrir a los indicios mismos de las formas literarias del género, que a su vez son comunes en literaturas primitivas, como son los textos de la Biblia, según pudimos ver al identificar la especificidad de los textos de la Biblia, para encontrar allí el piso histórico que los produjo.

30. En su Introducción al Libro del Génesis H. Gunkel ya había expuesto esta metodología, *Genesis*, Göttingen, 1966, 7. Auflage, (la primera edición en 1901) pp. VI-LXXX.

El mismo Gunkel dice:

Para quien esté familiarizado con la literatura hebrea, no será difícil encontrar el camino que ayude a descubrir esa entidad originaria. Las obras literarias de épocas y ambientes primitivos se distinguen de las de los pueblos desarrollados precisamente por el hecho de que no son concebidas puramente como obras escritas, sino que proceden de la vida real de los hombres y tienen su realización en esa vida; un grupo de mujeres entona un canto triunfal ante el ejército que vuelve victorioso; las plañideras entonan, junto al ataúd, la conmovedora canción de los muertos; en el atrio del templo un profeta hace oír su voz atronadora ante la asamblea. Estos ejemplos, que se pueden multiplicar fácilmente, bastan para determinar que la clasificación de los géneros de una literatura antigua debe hacerse según las circunstancias vitales en que nacieron esos géneros³¹.

En consecuencia si se trata del sentido real de una unidad literaria, no basta la crítica literaria, aunque se debe presuponer, es necesario descubrir la historia de la forma del texto o del género, o sea su cuna o contexto existencial (Sitz im Leben)³².

Otro de los grandes iniciadores de la teoría de los géneros literarios y sus formas en el Antiguo Testamento es G. von Rad, también como Gunkel, descubre la necesidad de emprender esta nueva metodología, y precisamente a partir de la insuficiencia de los métodos que se venían empleando, particularmente la crítica literaria y el análisis lingüístico e histórico, y sostiene que la investigación ha llegado a un estancamiento sin haber logrado, por lo tanto, alcanzar el sentido real de las unidades analizadas, no solo el que cada una podría tener en sí misma, sino dentro de la intencionalidades de los autores o redactores de unidades mayores o de libros.

Los dos métodos de investigación indicados (por variados que fuesen los métodos de emplearlos) tuvieron como consecuencia un alejamiento continuado e incontenible con respecto a la configuración actual y definitiva del texto. Se había puesto en marcha un proceso de análisis, casi siempre muy interesante, pero al fin y al cabo, proceso de disolución en gran escala y la conciencia clara u oscura de su carácter irreversible paraliza todavía hoy a muchos³³.

31. GUNKEL, HERRMANN, *Introducción a los Salmos*, Valencia (España), 1983, p.24s.

32. *Ibidem*, p.25.

33. VON RAD, GERHARD, *El Problema...*, p.11.

Nuevamente se ve, que otros métodos, a pesar de su seriedad y su necesaria utilización, se quedan a mitad de camino, sin el empleo de la metodología de la historia de las formas.

K. Koch va un poco más allá, en favor de la centralidad de la historia de las formas, al considerar que la crítica literaria y la crítica de la tradición son ramas de la historia de las formas y por otra parte, la crítica literaria, en cuanto rama de la historia de las formas, es también parte de la crítica de la redacción, o por lo menos su presupuesto científico³⁴.

Podemos, pues, concluir, que todas las disciplinas que integran el método histórico-crítico, sin la historia de las formas, o se quedan sin piso o solo llegan hasta la mitad del camino, con respecto al objetivo de la exégesis bíblica, a saber, el sentido de cada una de las unidades literarias después de haber alcanzado la clave de ese sentido, esto es, su contexto vital, y también el sentido que al conjunto de unidades conservadas quisieron darle los autores o redactores de los textos.

Otra de las razones para fijar más la atención en la metodología de la historia de las formas es la posibilidad de penetrar en la «cosa» a la cual se refiere el sentido literal, a saber, el kerigma que se pretende anunciar o con cada unidad o con el conjunto de unidades en las redacciones finales, que en su forma global, no es otra cosa, que la proclamación de la acción de Dios, para llamar a la fe³⁵.

Es de gran significación para entender el papel tan preponderante que tiene en la exégesis bíblica la metodología de las formas lo que sostiene Dibelius: «El alcance del método de la historia de las formas no se agota en consideraciones históricas. El estudio de las formas literarias del Evangelio se propone como objeto último obtener resultados *teológicos*, pues pretende deducir sobre la base de las formas literarias, el interés que movió a la tradición; volver a situar los textos en el ambiente espiritual en que surgieron; cree poder demostrar incluso la importancia de la tradición de los dichos y hechos de Jesús en la época en que se empezaron a narrar cosas sobre su persona; de ese modo cree además poder realizar una marcha hacia atrás, acercándose a las primeras formas de relación entre historia y fe en Jesucristo, que considera determinantes»³⁶.

34. KOCH, KLAUS, *Was ist Formgeschichte?* p. 95.

35. KOCH, KLAUS, *Ibidem*, p. 94.

36. DIBELIUS, MARTIN, *La Historia...*, p. 283.

Dibelius es todavía más explícito: al poner en evidencia, por medio de este método una adaptación de la tradición al mundo de entorno, llega a descubrir el valor más profundo y definitivo del método diciendo: «Pero en ello se descubre otro fenómeno; que éste pueda reconocerse en la reelaboración y transformación de las formas concede al método de historia de las formas todo su valor de método teológico. Dicho fenómeno es la inserción del Evangelio en el mundo»³⁷.

b) La historia de las formas en el Nuevo Testamento

Aunque este método, según se desprende de lo anteriormente dicho, toca todos los textos de la Biblia, sin embargo, dado el interés, en estos últimos tiempos, de muchos exegetas, por emplearlo en la literatura del Nuevo Testamento, particularmente en los Evangelios Sinópticos y además, por la posible utilidad que hoy puede tener para los lectores, he preferido limitarme a este campo.

Al comparar los modos de proceder de los críticos más representativos de la Historia de las Formas en el Nuevo Testamento, se descubre que no solo la expresión «historia de las formas» no tiene un sentido unívoco entre los mismos críticos, sino además, que las diferencias metódicas dentro del mismo método son muy distantes. De allí que sea necesario agruparlos al menos en dos tendencias, a saber, una tendencia por podría llamarse «clásica», representada por M. Dibelius y R. Bultmann y otra, muy reciente, llamada «nueva» y ampliamente elaborada por Klaus Berger.

Aunque Dibelius y Bultmann tienen convergencias comunes en sus visiones globales y en sus objetivos, sin embargo una descripción lógica y ordenada de sus metodologías mostraría, de una parte, que sus modos de proceder metódicos tienen grandes diferencias, pero de otra parte, nos llevarían a una comprensión precisa de los pasos del método, y lo que es más importante, llegaríamos a divisar horizontes e intereses buscados por cada uno de estos críticos y alcanzar los objetivos teológicos a los cuales llevan las dos metodologías³⁸; lo que en fondo no es otra cosa

37. DIBELIUS, MARTIN, *La Historia...*, p. 288.

38. Martin Dibelius expone ampliamente su metodología en su ya mencionada obra: *Historia de las Formas Evangélicas*, Valencia (España) y Rudolf Bultmann, en su *Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen, 1958, y sus objetivos teológicos previstos en esa misma metodología, en su *Teología del Nuevo Testamento*, Salamanca, 1981.

que tocar el piso real en el cual nace, camina y evoluciona el Nuevo Testamento y la realidad que se pretendió comunicar y promover con cada uno de los textos.

Por su parte el planteamiento metodológico Klaus Berger, en su tratamiento de la Historia de las formas³⁹ tiene grandes diferencias con relación a la clásica de Dibelius y Bultmann, y alcanza objetivos que implican una muy diferente concepción de la evolución teológica del Cristianismo primitivo⁴⁰.

Quizás pueda ser más provechoso y atractivo para un lector conocer la metodología de la Historia de las formas tal como es empleada por quienes más han contribuido o a la creación del método o al afinamiento del mismo, con sus grandes diferencias, sus perspectivas exegéticas y sus objetivos teológicos directamente buscados, que repetir una teoría esquemática y descarnada del método, trabajo que ya han hecho algunos autores⁴¹ y que es muy útil para practicar el método ya sea en clase o bien en seminarios o talleres.

Por eso el objetivo de las siguientes fases de este estudio será la exposición sucesiva de cada una de las metodologías de Historia de las Formas, de Dibelius, de Bultmann y de Berger.

39. BERGER, KLAUS, *Formgeschichte des Neuen Testaments*, Heidelberg, 1984; Id. *Einführung in die Formgeschichte*, Tübingen, 1987.

40. BERGER, KLAUS, *Theologiegeschichte des Urchristentums*, Tübingen, 1994.

41. V.g. KOCH, KLAUS, *Was ist Formgeschichte?* Neukirchen, 1967; ZIMMERMANN, HEINRICH, *Neutestamentliche Methodelehre Darstellung der historisch-kritischen Methode*, Stuttgart, 1967, traducido al español bajo el título, *Los Métodos Histórico-críticos en el Nuevo Testamento*, Madrid, 1969, y el muy reciente de EGGER, WILHELM, *Methoden-Lehre zum Neuen Testament*, Freiburg, Basel, Wien, 1986, traducido al español bajo el poco sugestivo título, *Lecturas del Nuevo Testamento*, Estella, Navarra, 1990.