



LA CRÍTICA HISTÓRICO-  
FILOLÓGICA. LA BIBLIA  
COMO CASO DE ESTUDIO  
Julio Trebolle Barrera

EIR OI ENCICLOPEDIA IBEROAMERICANA DE RELIGIONES  
EDITORIAL TROTTA

EIR

OI

ENCICLOPEDIA IBEROAMERICANA DE RELIGIONES

EDITORIAL TROTTA

La Enciclopedia Iberoamericana de Religiones (EIR) se propone ofrecer la investigación más solvente y actual sobre religión y religiones en Iberoamérica, en todas sus formas y expresiones, antiguas y recientes, desde perspectivas específicamente iberoamericanas y con un propósito plural e interdisciplinar.

La EIR presta especial atención al estudio histórico, antropológico y social de las religiones precristianas y de los fenómenos de aculturación, sincretismos, religión popular, cultos afroamericanos, ritos de paso, símbolos y procesos de simbolización, mitos, permanencias y mutaciones religiosas, entre otros muchos fenómenos correlacionados.

Sus objetivos son los generales de una política de Investigación y Desarrollo y los específicos de una política cultural guiada por el propósito de proteger, investigar y difundir el patrimonio y la cultura de los pueblos iberoamericanos.

La EIR se propone crear una comunidad científica iberoamericana a través de la publicación de una obra de referencia destinada a especialistas en las diferentes disciplinas y a un público de universitarios y de lectores cultivados. La lengua que nos es común, albergando experiencias muy distintas, brinda una oportunidad excepcional para la construcción de una comunidad iberoamericana que puede presentarse públicamente con voz propia. Nuevas generaciones de estudiosos iberoamericanos, como también de habla hispana en Norteamérica y Europa, han enriquecido en medida muy considerable el caudal de conocimientos sobre la religión y las religiones en Iberoamérica y modificado también los modelos de análisis sobre las mismas.

La EIR verá la luz con una periodicidad de dos o tres volúmenes al año hasta componer una biblioteca de cuarenta volúmenes monográficos.

#### Comité Académico

JULIO TREBOLLE BARRERA, Coordinador	España
MERCEDES DE LA GARZA	México
FRANCISCO DIEZ DE VELASCO	España
JAVIER FERNÁNDEZ VALLINA	España
FRANCISCO GARCÍA-BAZÁN	Argentina
† MANUEL MARZAL	Perú
ELIO MASFERRER	México
MANUEL REYES MATE	España
EDUARDO MENDIETA	Estados Unidos
AMBROSIO VELASCO	México



# EL ESTUDIO DE LA RELIGIÓN

EDICIÓN DE  
FRANCISCO DIEZ DE VELASCO  
Y FRANCISCO GARCÍA BAZÁN

EIR

OI

ENCICLOPEDIA IBEROAMERICANA DE RELIGIONES

EDITORIAL TROTTA

Francisco García Bazán  
Severino Croatto  
Eduardo Mendieta  
Manuel Marzal  
Carlos Gómez Sánchez  
Francisco José Rubia Vila  
Ricardo Ferrara  
José Pablo Martín  
José Carlos Bermejo Barrera  
Julio Trebolle Barrera  
Jorge Pérez de Tudela Velasco  
Isabel Cabrera  
Francisco Diez de Velasco

© Editorial Trotta, S.A., 2002, 2012  
Ferraz, 55. 28008 Madrid  
Teléfono: 91 543 03 61  
Fax: 91 543 14 88  
E-mail: [editorial@trotta.es](mailto:editorial@trotta.es)  
<http://www.trotta.es>

© Sus autores, 2002

La edición de esta obra ha contado con la colaboración  
de la Fundación Dorzán

Diseño  
Joaquín Gallego

ISBN (edición digital pdf): 978-84-9879-259-1

LA CRÍTICA HISTÓRICO-FILOLÓGICA.  
LA BIBLIA COMO CASO DE ESTUDIO

*Julio Trebolle Barrera*

La Biblia ha sido tal vez el «caso de estudio» más paradigmático de la crítica histórica moderna. Era un libro que debía poder ser interpretado como cualquier otro, y no bajo el privilegio de excepción de un texto sagrado sometido al dogma y no a la ciencia. Tras dos siglos de crítica ilustrada, la Biblia se ha convertido efectivamente en un libro como cualquier otro, explicado con criterios filológicos e históricos y devuelto a su mundo originario, el del primer milenio a.e., a caballo entre la cultura semítica y la grecorromana. Sin embargo, la Biblia no deja de aparecer como un libro diferente, extraño, otro: bárbaro y semita frente al clasicismo griego, escandalosamente monoteísta frente al politeísmo ambiental. En una obra clásica, *Mímesis. La representación de la realidad en la literatura occidental*, Auerbach caracterizó el estilo de la Biblia y su modo de representar la realidad como el propio de una mezcla de estilos, elevado y castizo a un tiempo, contrariando así el principio de separación de estilos característico del clasicismo grecorromano. La Biblia era un libro antielitista, anticlásico, anticultural incluso —opuesto a la «cultura extranjera» que para un judío fue siempre y por antonomasia la griega—. Pero la Biblia se helenizó llegando a convertirse en el libro más representativo de la cultura cristiana occidental. Con él se inculturizó a celtas, germánicos y eslavos y, más tarde, a los pueblos colonizados en América, Asia y África.

Hoy la Biblia ha dejado de ser europea, como también el cristianismo. No es ya el libro que representa a la cultura del Occidente europeo. En Iberoamérica, en África o en Asia, la

Biblia, que fue el elemento colonizador por excelencia, es leída hoy desde una perspectiva anticolonial y liberadora. El blanco llegó a Suráfrica con la Biblia en la mano y con ella justificó su apropiación de la tierra, pero el negro tomó la Biblia y con ella reivindicó y conquistó su libertad. «Nosotros salimos ganando», comentó Desmond Tutu, no sin suscitar cierta crítica. La Biblia se ha movido siempre entre el poder y los desposeídos, entre la cultura oficial y la popular, entre la cultura laica y la religiosa, entre el Occidente grecorromano y el Oriente semítico, entre la lengua de la cultura imperante —el griego, el latín o el inglés de la versión del rey Jaime— y la lengua de traducción vernácula, entre el poder y la contracultura, entre la razón ilustrada y universal y la razón romántica y nacionalista de pueblos y culturas ancestrales, entre las mayorías y las minorías, entre las antiguas metrópolis y sus antiguas colonias, a la búsqueda unas y otras de una identidad propia, de la que la Biblia constituye siempre un elemento definitorio.

La crítica histórica aplicada a la Biblia nació en el siglo XIX y su desarrollo es un reflejo de todas estas tensiones y de otras muchas dicotomías que le dieron fuerza y capacidad clarificadora pero que también le han impedido conseguir una visión global satisfactoria de todos los universos de sentido que convergen en la Biblia como en los grandes textos de las religiones. Por una parte, la crítica histórico-filológica ha conocido un éxito clamoroso tanto en el estudio de los textos clásicos como en el de los bíblicos y religiosos en general. En los últimos ciento cincuenta años se ha recuperado un patrimonio ingente de fuentes y tradiciones religiosas, literarias y artísticas, tanto del judaísmo, cristianismo e islam como de las religiones clásicas y de las del antiguo y lejano Oriente. Resulta inabarcable la ciencia acumulada en este tiempo en los estudios bíblicos y patrísticos y, en general, en el conocimiento de todas las religiones y culturas de la humanidad. La «ciencia del judaísmo» (*Wissenschaft des Judentums*), impulsada por Z. Frankel, Solomon Schechter, Louis Ginzberg y Saul Lieberman entre otros, ha recuperado y revalorizado las fuentes talmúdicas y de la filosofía y poesía medieval judía.

La crítica filológica e histórica del Corán llevada a cabo por Th. Nöldeke, R. Bell o R. Blachère ha logrado mediante criterios de estilo clasificar y ordenar cronológicamente los suras del Corán, permitiendo así reconstruir también el desarrollo del mensaje de Mahoma. Los suras más recientes corresponden a su actividad en Medina y las más antiguas a su estancia en La Meca. En

éstas la crítica reconoce elementos cristianos de origen sirio, caracterizados por una piedad monacal pesimista y escatológica, así como representaciones gnóstico-maniqueas embebidas en la predicación de una revelación profética. El influjo del pensamiento ilustrado sobre el modo de entender el Corán no ha dejado de hacerse sentir desde los inicios de la Modernidad. Según C. Geertz, en torno al año 1830 se produjo una transformación radical del islam tradicional por obra de lo que él define como «escriiturismo —la vuelta al Corán—», una especie de Reforma islámica basada en el principio de la *sola scriptura* coránica, caracterizada además por una tendencia anticolonialista precursora de los nacionalismos de comienzos del siglo xx (Geertz, 1994: 87).

La crítica histórico-filológica parece haber llegado, sin embargo, a una situación de *impasse*, de crisis, de duda sobre la capacidad de sus métodos, la certeza de sus resultados y sus posibilidades para desvelar adecuadamente el sentido de los textos. Parece hundirse bajo el peso de las hipótesis que construye y los innumerables materiales que acumula, sacudida a un tiempo en sus cimientos por nuevas teorías que extreman la crítica o le niegan, por el contrario, toda autoridad efectiva. La crítica se ve hoy zarandeada entre posiciones que enfrentan la historia a la ficción literaria y ésta a aquélla, la diacronía a la sincronía, el texto originario y auténtico al final y canónico, la tradición oral a la escrita, el autor a su obra y ésta al lector que la reescribe totalmente en cada acto de lectura, los textos escritos a otros elementos considerados tanto o más constitutivos de las religiones, como pueden ser los símbolos, ritos, prácticas, instituciones, funciones e innumerables otros factores sociales e individuales que son objeto de estudio por parte de las ciencias sociales.

La época actual, calificada de postcrítica o postmoderna, tiene una conciencia más aguda tanto de los logros como de los límites de la crítica histórico-filológica y de la crítica ilustrada en general. La Biblia se toma aquí como un «caso de estudio» generalizable en muchos aspectos al análisis de otras literaturas sagradas, salvando siempre la especificidad de cada una. La Biblia ha sido el gran banco de pruebas en el que se han ensayado los diferentes métodos críticos. Ha sido también el centro del debate hermenéutico en torno a los principios que han de regir la interpretación de los textos profanos o sagrados por igual. La crítica histórica se ha desarrollado en estrecha relación con la filología, por una parte, y con la filosofía o la teología, por otra. A estas disciplinas clásicas se han sumado progresivamente otras nuevas



como la arqueología, la antropología, la sociología o la psicología y, en las últimas décadas, numerosas corrientes y tendencias que ensayan nuevos caminos y situaciones o «lugares» desde los que interpretar la Biblia: crítica social, canónica, retórica, estructural, postestructural, feminista y postcolonial entre otros (McKenzie y Haynes: 1993).

La crítica histórica, constituida por unos principios hermenéuticos y unos métodos críticos, ha probado sus méritos en la resolución de cuestiones histórico-literarias básicas para la reconstrucción de la historia de las religiones del Oriente antiguo, entre las que se incluye la religión del antiguo Israel. Por ello, el panorama que sigue ha de relacionar la consideración de los presupuestos hermenéuticos y de los métodos críticos con la de las cuestiones y dilemas en los que se debaten los estudios sobre historia de la religión de Israel y sobre los orígenes del judaísmo y del cristianismo.

#### I. PRESUPUESTOS HERMENÉUTICOS

El Renacimiento proclamó el retorno a las lenguas originales y a las fuentes de la literatura antigua, clásica y bíblica. Lorenzo Valla (1407-1457) estableció un primer principio cuyo alcance no fue reconocido plenamente hasta la Ilustración: la Biblia ha de ser interpretada con los mismos presupuestos y métodos que cualquier otro libro. Valla sometía el texto del Nuevo Testamento al mismo tipo de análisis que aplicaba a los clásicos. Para los renacentistas lo primero y principal era comprobar la autenticidad de los textos y luego, una vez editados convenientemente, traducirlos a partir de las lenguas originales. Este planteamiento puso en cuestión la autenticidad de la *Vulgata* latina frente a sus originales hebreos y griegos. En el fondo subyacía el conflicto entre lo clásico y lo bíblico, lo grecorromano y lo semítico, lo original y lo espúreo, lo sublime y lo vulgar.

La Reforma protestante propugnó un nuevo principio interpretativo resumido en la expresión *sola Scriptura*. La Biblia se interpreta a sí misma, por lo que ha de ser leída directamente, sin mediación alguna de la tradición y del dogma. Este conflicto confesional entre Escritura y tradición se secularizó enseguida en la querrela entre «antiguos» y «modernos», tradición y modernidad, razón ilustrada y dogma religioso.

A finales del siglo xvii la «crisis de la conciencia europea»,

como la llamó Paul Hazard, provocó un cambio radical en el modo de leer y entender la Biblia. Los signos más distintivos se manifestaron en campos aparentemente tan alejados como los de la astronomía, la jurisprudencia y el empirismo filosófico. Copérnico y Galileo cuestionaron la cosmología bíblica y, en consecuencia, la inerrancia de las Escrituras. Hugo de Groot y Thomas Hobbes trataron de subordinar el poder religioso al político, para lo cual impulsaban la lectura profana de las Escrituras. El empirismo y el racionalismo promovieron una crítica libre de prejuicios teológicos, negando la historicidad de los relatos de milagros y suprimiendo cuanto elemento sobrenatural pudiera asomar en la Biblia. Baruc Spinoza (1632-1677) fue el máximo promotor de una crítica histórico-filológica de la Biblia libre de todo presupuesto teológico y dogmático.

La Ilustración redujo el sentido de los textos bíblicos al puramente histórico. No alcanzó, sin embargo, a desarrollar una auténtica visión histórica de la Biblia, ocupada como estaba en someterla al juicio de la razón, de una moral atemporal y de una religión natural o deísta. Sólo cuando el Romanticismo convirtió la razón ilustrada en razón histórica, ésta pudo erigirse en principio directivo de la crítica bíblica. Así para J. G. Herder (1744-1803) el espíritu de cada época (*Zeitgeist*) y de cada pueblo se manifiesta en la poesía popular y la mitología de cada uno, por lo que leer la Biblia es hacerse con el espíritu que alentaba en ella y en su época. Frente a la sospecha metódica de ilustrados como Voltaire y D. Hume, los románticos, Schleiermacher entre ellos (1768-1834), se guiaban por una hermenéutica de la congenialidad y de la simpatía que pretendía hacer justicia a la ciencia objetiva sin sacrificar por ello la conciencia subjetiva.

Los románticos pretendían conciliar la letra y el espíritu, pero sus preferencias se dirigían hacia la interpretación de los hechos más que a la pura facticidad del dato histórico. Así, la afirmación de Herder «la historia del mundo es su juicio» (*Weltgeschichte ist Weltgericht*), se contraponen a la conocida de L. Ranke según la cual la tarea del historiador consiste en reconstruir los acontecimientos históricos «tal como sucedieron». La expresión del historiador alemán, *wie es eigentlich gewesen*, significa más bien «como esencialmente fue», en referencia no tanto a la recopilación de hechos sino a la comprensión de la esencia del pasado (Evans, 1997: 17). Las perspectivas de Herder y Ranke no eran por ello tan distantes como pudieran parecer.

La hermenéutica romántica no se contentaba con explicar el

significado de los textos, sino que pretendía alcanzar la verdad a la que ellos conducen. Para ello el intérprete debía involucrarse en el proceso de interpretación, pues comprender no era aplicar reglas de gramática sino dejar hablar a la palabra escrita, devolviéndole la fuerza original de la palabra dicha. La interpretación es más escucha que análisis. El significado no está en el texto sino en la onda que éste emite y que llega a un intérprete capaz de recrearlo congeniando con el autor y el espíritu de su época (Gusdorf, 1989: 183-341).

La conciencia metódica de la Ilustración en el XVIII y la histórica del Romanticismo en el XIX condujeron al florecimiento de los estudios filológicos, literarios e históricos, cuyo objetivo primero era fijar la autoría, el lugar y la fecha, las fuentes y el sentido original de los escritos clásicos y bíblicos. El método «histórico-crítico» conjuga así la crítica literaria con la histórica. La primera analiza la lengua, la composición y las fuentes de las obras de la Antigüedad o del Medievo; la segunda pretende establecer el valor histórico de las mismas con ayuda de la paleografía, la arqueología, la geografía y cuantos instrumentos puedan contribuir a ello. Sin embargo, el punto de unión entre la crítica literaria y la histórica es difícilmente alcanzable; la primera tiende a encerrarse en la gramática o a abrirse a la ficción creadora, la segunda se remite a datos fehacientes y comprobables o se lanza a síntesis históricas, en ocasiones más propias de una filosofía o de una teología de la historia.

## II. LOS MÉTODOS HISTÓRICO-CRÍTICOS

La ciencia moderna ha desarrollado unos métodos de análisis precisos que, mediante hipótesis contrastables con los datos, aspiran a la objetividad y a la certeza en sus resultados (Kraus: 1982).

1. La disciplina pionera de los estudios clásicos y bíblicos en el Renacimiento fue la crítica textual. Sobre ella descansa todo estudio ulterior, literario, histórico y filosófico o teológico. Cuando a finales del siglo XIX esta disciplina parecía haber cumplido su cometido, cobró nueva actualidad con el descubrimiento de papiros egipcios que contenían textos de obras clásicas y del Nuevo Testamento. Igualmente, el hallazgo de los manuscritos bíblicos de Qumrán aportó materiales desconocidos que obligan a replantear cuestiones que parecían zanjadas. Hoy se sabe que la

tradición medieval conservó con gran fidelidad los textos clásicos y bíblicos. Así, códices masoréticos medievales pueden conservar un texto considerablemente más correcto que el de algún manuscrito de Qumrán de los siglos III-I a.e, al igual que manuscritos medievales pueden haber preservado el texto del *Fedón* de Platón mejor que un papiro del siglo III a.e. (1083 P.). Sin embargo, más significativa que la fidelidad en la transmisión es todavía la pluralidad de ediciones y de formas textuales de los diferentes libros bíblicos que revelan los manuscritos del mar Muerto. Éstos ponen de relieve la compleja historia del canon bíblico y la riqueza de la literatura apócrifa y parabíblica que responde a la diversidad de corrientes sociales e ideológicas existentes en el judaísmo y en el cristianismo en la época del cambio de era.

2. La crítica histórico-literaria conoció su esplendor en la segunda mitad del siglo XIX con la «crítica de fuentes», aplicada en principio a la épica homérica y seguidamente al Pentateuco. Arranca de la constatación de que éste conoció un lento proceso de composición, redacción y fijación textual, prolongado a lo largo de varios siglos. Indicios de ello son el diferente modo de referirse a la divinidad con el nombre de Yahvé o de Elohím, la duplicación de relatos como las dos versiones del relativo a la creación (Gn 1-2, 4a y 2, 4b-3, 24), las incongruencias o contradicciones entre unos episodios y otros, las sorprendentes diferencias de estilo y contenido, así como las tensiones y divergencias entre los grandes códigos jurídico-religiosos (el Libro de la Alianza, el Código de Santidad y la legislación deuteronomica). Todo ello hacía pensar en la existencia de varios autores, fuentes o documentos.

Tras los estudios pioneros de W. M. L. De Wette, W. Vatke y H. Ewald y de sus continuadores E. Reuss, K. H. Graf y A. Kuenen, la figura descollante fue J. Wellhausen, quien en sus obras *Prolegomena para la historia de Israel* y *La composición del Hexateuco y de los libros históricos del Antiguo Testamento* desarrolló la versión clásica de la teoría de las cuatro fuentes del Pentateuco: la fuente «yahvista» (Y) procedente del siglo IX a.e. y la «elohísta» (E) del siglo VIII, amalgamadas en el siglo siguiente en la compilación Y+E, a la que se añadió en la época del exilio la fuente «sacerdotal» (P). La cuarta era el Deuteronomio, cuyo núcleo más antiguo, recogido en los capítulos 5-26, corresponde al «libro de la Ley», base de la reforma de Josías en el año 622 (Wellhausen, 1957).

Esta síntesis histórico-literaria determinaba una concepción radicalmente nueva de la historia de la religión de Israel. Según la Biblia la Ley procede de la época de Moisés, mientras que el profetismo surgió siglos más tarde. La teoría de las fuentes invierte, por el contrario, este orden, haciendo de la Ley un desarrollo posterior a la Profecía. La Biblia y el judaísmo presentaban a los profetas como simples reformadores del monoteísmo originario, mientras que para Wellhausen eran ellos los verdaderos creadores del monoteísmo bíblico. Aplicando la misma metodología al estudio de los textos proféticos, B. Budde desarrolló esta visión del profetismo, diferenciando tres autores en el libro de Isaías: el profeta de este nombre que vivió en el siglo VIII a.e. (Is 1-39), uno anónimo designado como «Segundo Isaías» de los tiempos del exilio (Is 40-55) y un «Tercer Isaías», contemporáneo del último de los profetas, Malaquías (Is 56-66).

Por lo que se refiere al Nuevo Testamento, la crítica de las fuentes de los evangelios ha girado en torno a la famosa «cuestión sinóptica» y a las condiciones de posibilidad de escribir la «vida de Jesús». Se asienta sobre dos pilares establecidos ya por K. Lachmann, C. H. Weisse y H. J. Holtzmann. El primero es la prioridad literaria del evangelio de Marcos, el más cercano a la tradición original y fuente primera para el estudio de los orígenes cristianos. El segundo es la fuente «Q» (*Quelle*, «fuente», en alemán), colección de dichos de Jesús con algunos relatos sobre su vida, que fue utilizada por los redactores de los evangelios de Mateo y de Lucas.

La sola reconstrucción crítica de las fuentes literarias no ofrecía, sin embargo, bases suficientes para escribir la historia tanto de la religión de Israel como de la vida de Jesús. Para ello se hacía preciso recurrir a nuevos métodos.

3. A comienzos del siglo XX surgió la llamada crítica de las formas o de los géneros literarios (*Gattungsgeschichte*), método alternativo o complementario del anterior, que permitía una mejor aproximación a los períodos más antiguos de la historia y de la religión de Israel, más allá de lo permitido por la crítica de las fuentes escritas. Su propósito era analizar las formas típicas de la expresión literaria, en particular de la tradición oral, como son leyendas, himnos, lamentaciones o maldiciones. Bajo esta perspectiva, el Pentateuco y los evangelios sinópticos dejaban de ser compilaciones de fuentes escritas para convertirse en escritos basados en tradiciones populares de carácter oral. Este método se

proponía determinar además cuál era el ambiente social en el que cada tradición había tenido origen y en el que posteriormente fue transmitida (*Sitz im Leben*).

Hermann Gunkel (1862-1932), pionero de esta corriente de estudios, estableció la clasificación clásica de los géneros de la prosa (mitos, leyendas, sagas, narraciones históricas y otros) y de la poesía bíblica (oráculos, himnos o proverbios, etc.). Cada género respondía a un determinado ambiente en la sociedad del antiguo Israel (*Sitz-im-Volksleben Israels*). Por su parte, A. Alt (1883-1956) clasificó las formas literarias del derecho bíblico —leyes apodícticas y casuísticas—, investigando también el ambiente social de cada una. H. Gressmann, G. von Rad y M. Noth fueron los más importantes continuadores de esta corriente de estudio.

Por lo que respecta al Nuevo Testamento, el estudio de «historia de las formas» (*Formgeschichte*), promovido por K. L. Schmidt, M. Dibelius y R. Bultmann, indagaba el desarrollo de los géneros de la literatura neotestamentaria y el contexto social de los mismos en la enseñanza y predicación cristiana primitiva (*Sitz-im-Leben der Kirche*). Bultmann, lejos de limitarse a una pura clasificación formal de los géneros, intentó determinar por esta vía el grado de autenticidad histórica de los relatos y dichos sobre Jesús. Escéptico al respecto, consideraba que una buena parte de la tradición evangélica era creación de las primeras comunidades cristianas. Las colecciones de dichos (*logia*) de Jesús reposan sobre un fondo auténtico, pero la ubicación actual de los mismos en cada evangelio es con frecuencia obra de los propios evangelistas (*Sitz im Evangelium*) (Bultmann, 1963).

La escuela escandinava representada por B. Gerhardsson, atenta a los procesos de transmisión oral, consideraba que los dichos y narraciones de los evangelios no son una simple creación de la iglesia primitiva, sino que transmiten tradiciones orales conservadas a través de canales institucionalizados como los utilizados por los rabinos para la fiel conservación de la tradición oral y escrita.

Por otra parte, C. H. Dodd y J. Jeremias trataban de probar que las tradiciones evangélicas más antiguas se remontan a la época y al ambiente de la vida de Jesús (*Sitz-im-Leben Jesu*), caracterizados por las controversias de Jesús con los fariseos y también por la esperanza escatológica en un juicio divino inminente.

Los crítica de las formas no logró tampoco su objetivo último,

que era el de escribir una historia de la literatura de Israel y del cristianismo primitivo. Su deriva hacia un cierto formalismo le hizo perder el necesario sentido histórico y su preocupación por las formas simples primitivas condujo a subestimar los desarrollos tardíos, los cuales pueden resultar tanto o más significativos que los originarios.

4. A la crítica de las formas o géneros literarios sucedió la «crítica de las tradiciones», desarrollo natural del método anterior. Sus máximos representantes, A. Alt y M. Noth (1902-1968), figuran entre los continuadores de la obra de Gunkel. Éste había hecho de la brevedad el criterio de antigüedad de una forma literaria, lo que condujo a la crítica posterior a una fragmentación excesiva de los libros bíblicos en piezas literarias sueltas de una mínima extensión. Von Rad (1901-1971) salió al paso de esta tendencia poniendo de relieve la necesidad de analizar la historia de cada tradición, la relación entre unas y otras y la incorporación de todas ellas en grandes ciclos de tradiciones orales y escritas, como las relativos al Éxodo, la entrega de la Ley en el Sinaí y la entrada en Canaán. Igualmente, M. Noth trató de reconstruir la historia de las tradiciones del Tetrateuco aislando para ello sus temas fundamentales.

La escuela escandinava insistía, por su parte, en que las tradiciones no eran documentos fosilizados, sino cuerpos vivos en permanente mutación cuyo estudio permitía recuperar las tradiciones originales. S. Mowinckel reaccionó contra la tendencia de la escuela de Wellhausen a restar importancia al culto en la religión de Israel, estudiando las referencias mitológicas ligadas al culto que se detectan en la poesía de los salmos bíblicos. Otros miembros de la escuela de «mito y rito» como S. A. Cook y S. H. Hooke suponían que el culto de los semitas se basaba en una mitología común a todos los pueblos del antiguo Oriente y que las diferentes formas de culto se remontaban también a una estructura común. Por lo que se refiere al Nuevo Testamento, B. Gerhardsson estudió la historia de la tradición evangélica desde perspectivas muy diferentes de las de R. Bultmann.

5. La crítica de la historia de la redacción (*Redaktionsgeschichte*) se presentó asimismo como un correctivo y complemento de la crítica de las formas y tradiciones que, fragmentando los evangelios sinópticos en multitud de formas literarias sueltas (parábolas, relatos de milagros, *logia*, etc.), hacía de los evangelistas

meros editores de colecciones ya existentes. La crítica de la redacción se propuso estudiar, por el contrario, el marco redaccional de los evangelios en el que se insertan las antiguas tradiciones (G. Bornkamm, H. Conzelmann, W. Marxsen). El estudio no se centra ya en éstas sino en la utilización de las mismas por el último redactor al que se puede denominar «autor» de pleno derecho. La crítica de la redacción revalorizó la figura de los evangelistas, haciendo de ellos los primeros teólogos y exegetas de la tradición cristiana. Este método de investigación ha promovido igualmente el estudio histórico de las comunidades cristianas del siglo I, por ejemplo las de Juan (J. L. Martyn, R. E. Brown) y de Mateo (J. P. Meier), así como de los primeros centros de difusión del cristianismo, Antioquía y Roma en especial (el mismo Meier y W. R. Schoedel).

Por lo que se refiere al Antiguo Testamento, M. Noth aplicó el método al estudio de los libros que componen la llamada historia deuteronomística. Un autor o redactor de la época del Exilio (siglo VI) dio unidad a todos los materiales que componen esta historia recogida en los libros de Josué a Reyes, a los que se antepuso el libro del Deuteronomio como prólogo a toda la obra.

### III. DICOTOMÍAS DE LA CRÍTICA BÍBLICA MODERNA: CUESTIONES Y DEBATES

Los principios hermenéuticos y los métodos histórico-críticos, diseñados anteriormente trataban de dar respuesta a dos cuestiones básicas de la crítica moderna: la historicidad y el sentido de los textos bíblicos. La «crítica histórica» tiene dos componentes difícilmente integrables, uno crítico y otro histórico. El crítico tiende a emitir un juicio de valor sobre lo observado, el histórico, a limitarse a la sola observación neutral de los datos. Unas épocas o unas corrientes de la Modernidad han prestado más atención a la adquisición de nuevos datos y a su análisis empírico, mientras que otras han preferido ensayar visiones y valoraciones globales con las que desvelar el pasado y dar sentido a las crisis del presente.

1. La crítica bíblica del siglo XIX se desarrolló en relación muy estrecha con la filosofía hegeliana de la historia. Así, para Vatke (1806-1882) la revelación y la historia bíblicas eran mani-



festaciones del Absoluto, como para H. Ewald la historia de Israel era la de un esfuerzo titánico por parte de los profetas bíblicos por alcanzar la verdadera y perfecta religión. J. Wellhausen (1844-1918) concebía la historia de la religión de Israel en forma de una tríada evolutiva: la religión de la naturaleza de los tiempos mosaicos dió paso al «monoteísmo ético» de los profetas, para caer finalmente en el ritualismo de los sacerdotes y el legalismo de los escribas. La oposición dialéctica, de raíz protestante, entre «ley» y «gracia» se convertía así en la antítesis entre institución y carisma al modo de Max Weber. Las teorías de la crítica alemana pasaron al mundo anglosajón de la mano de S. R. Driver (1846-1914), aunque bajo una perspectiva algo más conciliadora entre crítica científica y fe cristiana.

Los presupuestos críticos de la escuela de Wellhausen suscitaban la oposición de quienes como R. Kittel no aceptaban reducir los inicios de la religión de Israel a una religión natural y primitiva, sosteniendo, por el contrario, que una forma abreviada del decálogo ético había formado parte desde un principio del contenido moral de la alianza del Sinaí, por lo que lo ético era un elemento originario y constitutivo de la religión israelita. Por ello mismo, los profetas no habían sido los creadores del monoteísmo yahvista sino los reformadores de la antigua fe yahvista que con el paso de los siglos se había contaminado con extraños sincretismos.

En el período de entreguerras tuvo su desarrollo la Escuela de Historia de las Religiones (*Religionsgeschichtliche Schule*), que hacía de la religión de Israel una más entre las del antiguo Oriente. Formaban parte de esta escuela W. Bousset, H. Gressmann, H. Gunkel, W. Heitmüller, J. Weiss y R. Reitzenstein entre otros. La perspectiva de este tipo de estudio vino a equilibrar la orientación de unos estudios dominados hasta entonces por la Escuela de Wellhausen, que fiaba la reconstrucción de la historia de la religión de Israel al estudio de las fuentes del Hexateuco. Sin embargo, el «pan-babilonismo» de algunos representantes de esta escuela como H. Winckler y F. Delitzsch, quienes atribuían los elementos más característicos de la religión bíblica y el propio monoteísmo a influjo mesopotámico, acentuaba en demasía el influjo asiro-babilónico en el desarrollo de la religión de Israel. Esta corriente perdió fuerza cuando los egiptólogos denunciaron que el supuesto modelo babilónico único amalgamaba conceptos muy diversos y se reconoció, por otra parte, que la religión bíblica poseía una dinámica evolutiva propia que la teoría pan-babiló-

nica no alcanzaba a explicar por sí sola. La obra más significativa y equilibrada de esta famosa escuela fue la de H. Gunkel, quien puso de relieve las coincidencias entre motivos de la literatura babilónica y otros presentes en poemas y relatos bíblicos relativos a la mitología de los orígenes y de la apocalíptica, sin negar por ello el esfuerzo de adaptación de los mismos que los escritores bíblicos llevaron a cabo.

Un cierto cansancio y desencanto respecto al historicismo y al evolucionismo del siglo XIX, que habían constituido hasta el período de entreguerras el marco teórico de las diferentes metodologías de estudio, dio paso por entonces a un renacimiento de la teología bíblica. Las épocas de crisis han propiciado el retorno a los planteamientos teológicos y al interés por el sentido de los textos bíblicos y por la actualización de su pensamiento. Las obras de R. Kittel, C. Steuernagel y O. Eissfeldt respondían a estas preocupaciones en una época en la que se hacía sentir el influjo de la «teología dialéctica» de K. Barth. Frente a las teorías de Wellhausen, que hacían del período de los profetas el más decisivo de la historia de la religión de Israel, el más antiguo, el mosaico y el de las tribus de Israel, parecía ser ahora el que dejó marcado definitivamente el carácter propio y distintivo de la religión bíblica.

Por los mismos años se desarrollaba en el mundo anglosajón el llamado «movimiento de teología bíblica», que ponía también el énfasis en la originalidad de la religión israelita frente a las religiones de los otros pueblos. H. H. Rowley en Inglaterra y G. E. Wright y W. F. Albright en Estados Unidos oponían el pensamiento mitopoieico del antiguo Oriente a la «revelación en la historia» del Dios «que actúa» (*God who acts*, Wright), considerando que la fe de Israel era ya en la práctica monoteísta desde los tiempos de Moisés.

A partir de los años sesenta entraron en crisis ideas vigentes en las décadas anteriores. Así, frente a la teoría de la «anfictionía israelita» de M. Noth surgieron otras nuevas sobre los orígenes y la estructura de la sociedad israelita. Por otra parte, la idea de alianza que había sustentado las teologías bíblicas del período anterior resultaba ahora ser un *theologoumenon* tardío. El mejor conocimiento de las religiones cananeas y el hallazgo de una cantidad ingente de textos y materiales del antiguo Oriente condujo por entonces a un nuevo florecimiento de los estudios de historia de la religión de Israel (Albertz, 1999). La originalidad de la Biblia quedaba en entredicho al comprobarse que las reli-

giones del antiguo Oriente habían conocido también elementos tenidos por distintivos de la tradición bíblica como la misma idea de «historia de la salvación» o la creencia en que los dioses o el dios nacional, Baal, por ejemplo, podía intervenir en la historia de las ciudades y los pueblos.

Según la corriente tradicional, el monoteísmo bíblico nació como fruto maduro, superando desde un principio el politeísmo, la mitología y la magia de las religiones vecinas. La fe yahvista era esencialmente monolátrica, aunque admitiera que los demás pueblos podían tener otros dioses. Sin embargo, la idea de la existencia de un culto exclusivo de Yahvé en Israel, básica en las teologías bíblicas de la época anterior, quedó en entredicho tras los trabajos de G. W. Ahlström, H. Ringgren, Morton Smith, B. Lang y F. Stolz entre otros, abriéndose paso la idea de que, hasta los primeros tiempos de la época monárquica, el culto de Israel había conocido una pluralidad de dioses entre los que figuraban Baal y Ashera, que eran elementos originarios de la religión de Israel y no simplemente un fenómeno sincretista de lo israelita con lo cananeo. Los poemas bíblicos más antiguos reflejan el proceso por el cual la figura de Yahvé asimiló características de El, Baal e incluso de Ashera. De dar crédito a las críticas de los profetas Elías y Oseas, Baal fue un dios reconocido en Israel hasta los siglos IX y VIII a.e. Estas críticas contribuyeron precisamente a que la figura de Yahvé incorporase características de Baal y al rechazo definitivo del baalismo, de los cultos solares, de los lugares altos y del culto a los muertos (Smith, 1990).

2. Por lo que se refiere a la crítica del Nuevo Testamento, H. S. Reimarus (1694-1768), en la obra póstuma *Sobre los objetivos de Jesús y de sus discípulos*, planteó por vez primera la distinción entre el Jesús histórico y el Cristo predicado por las comunidades cristianas. Jesús fue un revolucionario que intentó instaurar el reino mesiánico en este mundo, siendo ajusticiado por ello. El Cristo de la predicación cristiana fue un engaño muñido por los discípulos, quienes, tras robar el cuerpo de Jesús de su tumba, inventaron las doctrinas de la resurrección y de la parusía. De la obra de Reimarus ha quedado el principio de que los escritos neotestamentarios son primordialmente confesiones sobre el Cristo Mesías y no tanto testimonios históricos directos sobre la vida de Jesús.

La Escuela de Tubinga, representada por F. C. Baur (1792-1860) planteó otra cuestión básica de la crítica neotestamentaria.

Un nuevo esquema hegeliano venía a explicar los orígenes del cristianismo como la antítesis dialéctica entre la libertad cristiana, proclamada por Pablo, y el legalismo judío, favorecido por Pedro. La síntesis entre estas dos corrientes no se alcanzó hasta mediados del siglo II cuando se constituyó el canon neotestamentario, poniendo en pie de igualdad a los dos apóstoles y afianzando así la tradición católica del cristianismo. Baur aplicaba la misma visión dialéctica a la historia de la formación de los evangelios. El de Mateo, de carácter y origen judío, era anterior al de Lucas, de impronta paulina, y el de Marcos constituía un ensayo de síntesis de estos dos. De las cartas de Pablo sólo *Romanos*, *1-2 Corintios* y *Gálatas* eran anteriores al año 70 d.C.; *Hechos* y el evangelio de Juan no se escribieron hasta mediado el siglo II. La crítica posterior desautorizó estas conclusiones, pero de nuevo quedó establecido un principio metodológico insoslayable: la historia literaria del Nuevo Testamento es inseparable de la historia del cristianismo y su estudio debe comenzar a partir de los escritos más antiguos, las cartas de Pablo. Sin embargo, la fuente «Q» y otras tradiciones evangélicas cuentan con una antigüedad comparable.

Los planteamientos de la Escuela de Tubinga provocaron entusiasmos y rechazos totales. En Inglaterra J. B. Lightfoot, B. F. Westcott y F. J. A. Hort ensayaron una vía media que, aceptando los métodos utilizados, revisaba tanto los presupuestos como las conclusiones avanzadas, sobre todo por lo que se refiere a la antigüedad de los escritos neotestamentarios, que resultaban ser anteriores a las primeras décadas del siglo II, pues algunos son citados en la carta de Clemente de Roma y en las de Ignacio de Antioquía, en las que aparecen juntas las figuras de Pedro y Pablo en época anterior a la supuesta por Baur.

La teoría de las dos fuentes (Mc y «Q») parecía garantizar el acceso a la figura histórica de Jesús, por lo que en la segunda mitad del siglo XIX no dejaron de florecer las vidas de Jesús. Sin embargo, a comienzos del siglo XX la crítica perdió el optimismo de la época anterior. A. Schweitzer echó por tierra la visión atemporal del cristianismo, características de la crítica liberal anterior y en particular su confianza y seguridad en las posibilidades de éxito de una «búsqueda del Jesús histórico». El exegeta y premio Nobel de la Paz puso de relieve el carácter escatológico de la figura y doctrina de Jesús, llamando así la atención sobre el sustrato apocalíptico sin el cual no es posible entender los orígenes cristianos.

Para R. Bultmann (1884-1876) los evangelios no son biografías, sino el reflejo de la fe y de la vida de las primeras iglesias cristianas. Éstas podían adaptar las tradiciones sobre Jesús y añadir o crear otras nuevas, en función siempre de las necesidades de la liturgia, la apologética o la misión de la iglesia. Bultmann desarrolló al mismo tiempo un programa hermenéutico de desmitologización del Nuevo Testamento, consistente en eliminar el marco mitológico que lo envuelve para dejar aparecer al desnudo su mensaje consistente en la específica comprensión cristiana de la existencia humana. El mismo Nuevo Testamento puso en marcha este proceso de interpretación desmitologizadora, pues la «escatología realizada» del evangelio de Juan desplaza ya el polo de interés que apuntaba en un principio al futuro escatológico y se fijó luego en el compromiso existencial del aquí y ahora.

K. Barth (1886-1968) hizo la crítica de la teología liberal anterior, así como del programa desmitologizador y de la hermenéutica existencial de Bultmann. Por otra parte, O. Cullmann (1902-1990) acentuó la importancia de la «historia de la salvación», clave para comprender no sólo el evangelio de Lucas, sino el mensaje de Jesús y el Nuevo Testamento en su conjunto. Los mismos discípulos de Bultmann, E. Käsemann, E. Fuchs, G. Bornkamm, G. Ebeling, J. M. Robinson, H. Conzelmann, etc., así como otras corrientes de la crítica, han reconocido el peso de la figura histórica de Jesús, replanteando por ello la necesidad de una «nueva búsqueda del Jesús histórico» (Robinson, 1983).

Así pues, numerosas dicotomías han alimentado los debates en torno a la historia de los orígenes cristianos: teología *versus* historia de la religión, fe (cristiana) *versus* religión (pagana), religión natural frente a religión revelada, institución o carisma, Jesús histórico o Cristo de la fe, Pablo frente a Pedro o lo helénico frente a lo judío en la esencia y orígenes del cristianismo, lo ético y sapiencial frente a lo apocalíptico. La crítica reciente ha añadido otras muchas, tanto en los planteamientos hermenéuticos y metodológicos como en los nuevos temas sometidos a debate y sobre todo en los cambios radicales de perspectiva de lectura de la Biblia.

#### IV. LA CRÍTICA RECIENTE

Se habla insistentemente de la crisis de la crítica histórica y de los métodos histórico-críticos. A juzgar por las innumerables publi-

caciones de los últimos años, se diría que están más vivos y fecundos que nunca, ensayando nuevos caminos aunque sus resultados no consigan las unanimidades de antaño.

Las últimas décadas han conocido un ataque en toda regla a la teoría clásica de las fuentes del Pentateuco, en especial por lo que se refiere a la datación de la fuente yahvista en época tan temprana como la de inicios de la monarquía israelita. Se han abierto paso corrientes muy diversas: unas renuncian al estudio de toda diacronía, dedicando su atención a la estructura sincrónica de los libros bíblicos y del Pentateuco canónico; otras proponen nuevas vías para explicar la formación de la historiografía bíblica. Así, Van Seters, M. Rose y N. Wrybray retornan al paradigma de un escrito o documento básico, mientras que R. Rendtorff, E. Blum y R. Albertz proponen un modelo explicativo que supone la existencia de ciclos narrativos independientes, integrados finalmente en el conjunto del Pentateuco (Rendtorff, 1990). Bajo esta última perspectiva, nunca existieron «grandes relatos» como el yahvista o el sacerdotal, sino solamente ciclos narrativos sueltos que giraban en torno a temas o a personajes de especial relieve: la creación, Abrahán, Jacob, el Éxodo, el Sinaí, la travesía del desierto y los episodios acaecidos en Transjordania hasta la entrada de los israelitas en Canaán.

Para no dejar al lector perdido ante el caos actual de hipótesis y teorías enfrentadas, cabe ensayar aquí una visión panorámica que puede responder al máximo consenso posible entre los estudiosos. Discurre a lo largo de tres etapas que corresponden a los periodos asirio, babilónico y persa. Entre los años 900 y 700 circulaban diversos ciclos narrativos, en forma oral y luego escrita, que giraban en torno a los patriarcas Abrahán y Jacob o a Moisés y las tribus israelitas en su Éxodo de Egipto a Canaán. Se conocían al mismo tiempo una colección de relatos de héroes («Libro de los libertadores», Jc 3, 12 - 9,55), una lista de jueces llamados menores (Jc 10, 1-5; 12, 8-15) y una primera versión de la historia sobre la instauración de la monarquía davídica (1 Sm 1-4.7.8-14.16 - 2 Sm 5). Por la misma época circulaban también colecciones de normas y costumbres ancestrales como las recogidas en el Libro de la Alianza (Ex 21-23) y en el Código de Santidad (Lv 17-26).

En torno al año 700 a.e., en tiempos de Ezequías, se conocían en Jerusalén dos obras historiográficas: una dinástica sobre los orígenes de la monarquía davídica (la llamada «historia profética», base de la posterior historiografía deuteronomista) y otra

que recogía los antiguos ciclos narrativos desde Abrahán hasta el reparto de tierras entre las tribus israelitas (Gn 12 - Num 32).

Finalmente, en la época del Exilio se creó la historia primordial de origen pre-sacerdotal, recogida en Gn 2,4b - 11,10, que fue antepuesta al conjunto anterior ya existente hasta formar el actual Pentateuco. Al mismo tiempo se amplió la antigua «historia profética» y se llevó a cabo la redacción última de los libros que componen la historiografía deuteronomista (*Josué-Jueces-Samuel-Reyes*) (Zenger, 1998).

Toda reconstrucción de la historia de la literatura bíblica comporta otra paralela del desarrollo de la religión de Israel. En este sentido se ha vuelto a posiciones en algún sentido próximas a las de Wellhausen. Hasta los siglos IX-VIII a.e. la religión de Yahvé no se diferenciaba especialmente de las de los pueblos vecinos, hasta el punto de conocer una pluralidad de dioses junto a Yahvé. En el culto yahvista parecen haber convivido tendencias anicónicas, derivadas de sus raíces en el desierto del Sur, con representaciones de la divinidad como las de los becerros de Betel y Dan que apenas se diferenciaban de las de otros dioses. La prohibición expresa de las imágenes es un desarrollo de época deuteronomista cuando, a partir del siglo VII a.e., los movimientos profético y deuteronomíco desarrollaron las tendencias monoteístas del yahvismo, que no se impusieron plenamente hasta la época del Exilio y la Restauración (siglo VI a.e.). Lo peculiar y original de Israel no reside en determinados elementos sueltos como los conceptos de alianza y elección o en una especial concepción de la historia, de los que es siempre posible encontrar paralelos extrabíblicos. Su originalidad reside más bien en su peculiar síntesis de elementos presentes en las religiones del mundo oriental antiguo: religión de los clanes, religión cananea, religiones mesopotámicas, tratados hititas, imaginaria de Baal, hasta los últimos influjos persas y helenísticos. La originalidad de la religión de Israel no se define tanto por oposición a las religiones vecinas como por su propio desarrollo en relación con ellas.

2. En los estudios sobre el cristianismo primitivo coexisten actualmente dos tendencias heredadas de los primeros tiempos de la crítica moderna: una hace del Nuevo Testamento el documento de una doctrina ética emparentada con las del judaísmo y del helenismo; la otra convierte al cristianismo primitivo en un movimiento apocalíptico enfrentado al *statu quo* político-reli-

gioso de la época. Los debates recientes en torno al denominado «Jesus Seminar» responden a esta dialéctica entre un Jesús —y un cristianismo— sapiencial y otro apocalíptico. Unas acentúan los rasgos sapienciales de la figura de Jesús descartando los apocalípticos. Así, para M. J. Borg, Jesús era un sabio compasivo que enseñaba una doctrina subversiva, contraria a toda discriminación religiosa; igualmente, para Elisabeth Schüssler-Fiorenza Jesús era un hijo y profeta de la *Sophia* con la que fue identificado más tarde. Por el contrario, otros estudiosos como E. P. Sanders rechazan aplicar a Jesús el modelo de un filósofo cínico, acentuando sus rasgos de profeta escatológico o, como J. P. Meier, lo consideran un taumaturgo y profeta en la tradición escatológica del profeta Elías.

En los últimos años se ha intensificado la discusión en torno a la fuente «Q» de los evangelios de Mateo y Lucas, hipótesis verosímil pero de imposible verificación por lo que atañe a su alcance y contenido. Esta colección de *logia* o dichos y parábolas de Jesús tenía un marcado acento sapiencial, al presentarlo como un maestro de sabiduría comparable, según algunos, a un sofista o filósofo cínico. Sin embargo, los lamentos, amonestaciones y parábolas (Lc 12, 39-40; 17, 23-24; 19, 12-27) presentes en la colección confieren a ésta un tono apocalíptico no menos acentuado que el sapiencial. Algunos autores creen posible reconstruir tres etapas redaccionales en esta fuente preevangélica: el primero, de colorido sapiencial, refleja la enseñanza del propio Jesús desprovista de carácter apocalíptico; el segundo corresponde, por el contrario, a un proceso de «apocaliptización» del Jesús maestro y el tercero lo convierte en defensor de la estricta observancia de la Torá (Brown, 2002).

Sin embargo, la figura del maestro de justicia o de sabiduría y la de mesías o profeta escatológico no son mutuamente excluyentes. Así, las bienaventuranzas evangélicas, insertas en el contexto sapiencial del Sermón de la Montaña (Mt 5), muestran un marcado carácter apocalíptico, mientras que las bienaventuranzas de Qumrán (4Q525), de estilo sapiencial, se insertan en un contexto social e ideológico netamente apocalíptico. Los textos y el mundo de Qumrán como también el neotestamentario suponen la unión de lo sapiencial y lo apocalíptico. Los escritos apocalípticos contienen elementos sapienciales como las obras de carácter sapiencial pueden contener trazos apocalípticos. Unos y otros comparten una misma referencia a la Ley y los Profetas, utilizan formas literarias sapienciales, contienen predicciones so-



bre acontecimientos futuros, ofrecen exhortaciones morales y se presentan como obras inspiradas por una especial revelación.

3. La crítica actual sigue prendida de las grandes cuestiones y dicotomías que han movido la crítica moderna desde sus orígenes: ley y profecía, profetismo y sabiduría, sabiduría y apocalíptica, ética y revelación, revelación y gnosis, etc. Continúa girando en torno a la oposición entre el mundo helénico y el oriental que debiera ser inscrita dentro de una visión globalizadora de la primera cultura y ecúmene global, la helenística, la cual alcanzaba desde Asia central hasta la península Ibérica. Desde esta perspectiva la historia de las religiones enriquece la crítica histórica de los orígenes judíos y cristianos situando éstos en el amplio contexto de las tradiciones platónicas, especialmente del platonismo medio, de la filosofía popular cínico-estoica, de las llamadas religiones de los misterios, del gnosticismo e incluso de las tradiciones de los pueblos de los *limes* del imperio que el cristianismo terminó incorporando. La historia de las religiones plantea también cuestiones como la de la formación y caracterización de una «religión del Libro» por contraposición a las religiones tradicionales del culto y de la naturaleza, o, en otro plano, la de la primacía concedida a la historia, característica del pensamiento bíblico, por contraposición al mito, sea oriental o griego.

Desde la perspectiva de la historia de las religiones, el cristianismo nació como una secta mesiánica dentro de una religión étnica monoteísta. Jesús de Nazaret fue un reformador profético y mesiánico que predicaba la conversión. Tras su muerte, el movimiento que él impulsara se desgajó del judaísmo y se convirtió en una religión universal. En este proceso fue decisiva la figura del antiguo fariseo Pablo de Tarso, al que se ha llegado a caracterizar como el verdadero fundador del cristianismo. Sobre la base de la crítica de Jesús a la ley y al culto y de tendencias ya existentes entre las comunidades cristianas de habla griega, Pablo promovió la apertura del cristianismo naciente hacia el mundo grecorromano hasta la instauración de la *religio christiana* (Theissen, 2001).

Por otra parte, la crítica actual ha conocido cambios muy significativos como la creciente disociación entre lo histórico y lo literario, entre la diacronía y la sincronía, entre lo textual —la ficción poética— y lo extratextual —los datos históricos, sociológicos o antropológicos—. Estos mismos polos se confunden cuando la historia se convierte en ficción y la ficción en historia,

cuando se proclama que no hay historia sino sólo historiografía, que la historia no es sino un conjunto amorfo de textos o que un libro de historia de Israel no es sino un ensayo literario o un texto más. Los historiadores no son observadores objetivos y neutrales sino parte interesada, sujeta a intereses ideológicos e institucionales. En el campo bíblico esta tendencia a borrar los límites entre la historia y la ficción y entre lo canónico y lo apócrifo contribuye a la proliferación de historias noveladas y sobre todo de biografías apócrifas de Jesús con pretensiones más o menos científicas. Los mismos ensayos científicos se asemejan en demasiadas ocasiones a relatos novelados en los que la figura de Jesús resultante de la investigación histórica responde sospechosamente a modelos actuales o antiguos de muy diverso tipo, combinables entre ellos: el Jesús celota o revolucionario, el profeta, el mesías, el vidente apocalíptico, el taumaturgo rural, el rabino, el místico alejado de la realidad o el maestro de ética y sabiduría más o menos comprometido con el orden social.

#### V. LA CRÍTICA DE LA CRÍTICA

Un aire nuevo, postcrítico o postmoderno, domina esta época de cambio de milenio y de apertura a la globalidad. Sin renunciar a los valores de la Ilustración, la crítica racional parece más dispuesta a reconocer que no está totalmente libre de prejuicios y que su pretensión de objetividad no pasa en ocasiones de ser un deseo piadoso, por utilizar un calificativo del ámbito religioso. El puro análisis filológico o historicista no agota el significado de los textos ni la riqueza de aspectos que integran el fenómeno religioso en general y las religiones del mundo antiguo en particular. La propia «dialéctica de la Ilustración» obliga a reconocer la desmesura de pretender desvelar todas las claves de sentido de los textos y de la misma historia, así como de poseer los métodos precisos y ciertos para su consecución. La «última Ilustración» —expresión tal vez más feliz que la de «postmodernidad»—, al igual que el último Schelling, el Kant de la razón práctica, o los últimos J. G. Fichte, E. Husserl, M. Heidegger o L. Wittgenstein, repiensa en su última etapa los valores que marginó en la primera como la polisemia de mitos y símbolos, la sacralidad o la tradición que salva la «distancia temporal» entre lo antiguo y lo moderno.

Los últimos decenios han conocido un «cambio epistemológico» que recupera el valor de lo simbólico y rehabilita al *homo*

*religiosus*, desacreditado por la sociología de Durkheim y de Marx. El *homo symbolicus* que el poeta místico lleva dentro no alcanza a expresarse con el sentido literal de las palabras, precisa del símbolo que hace posible el paso de lo visible a lo invisible, de lo humano a lo divino. A este «nuevo espíritu antropológico», como lo denomina Gilbert Durand, han contribuido, desde campos muy dispares, Georges Dumézil, Mircea Eliade, Carl G. Jung y Henry Corbin entre otros (Durand, 1999: 33). La recuperación de los lenguajes de la naturaleza despreciados por el pensamiento ilustrado suponen el retorno de lo sagrado, de lo ecológico, de los feminismos y de los lenguajes estéticos y poéticos de la imagen y la figura.

Sin retornar a un modo de pensar precrítico y premoderno, la hermenéutica actual quisiera recuperar el sentido mediador de la tradición y el valor simbólico e imaginativo de la alegoría. Más allá del *método* y de la preocupación por la objetividad científica, la hermenéutica se pregunta por la *verdad* de los símbolos y alegorías encerrados en los textos (Gadamer, 1977). La propuesta de Gadamer de recuperar el sentido de la alegoría se enmarca en toda una corriente contemporánea de revalorización de «las formas simbólicas» por E. Cassirer, de «la metáfora viva» por P. Ricoeur o de «la imaginación simbólica» por G. Durand.

La hermenéutica moderna que nació a partir de la exégesis bíblica terminó rompiendo con la tradición exegetica vigente desde la Antigüedad hasta el Barroco. La característica más sobresaliente de esta tradición era el gusto por la pluralidad de sentidos, más allá incluso de la preferencia por el espiritual frente al filológico o histórico. El texto de las Escrituras no es unívoco; postula un sinfín de significados. Frente a un monismo del significado que busca comprender el sentido único de un texto, la exégesis religiosa tradicional desarrollaba toda una polisemia reducible a cuatro sentidos: literal o histórico, alegórico, moral y anagógico. La crítica actual se replantea el valor de la pluralidad de sentidos, así como también de los mitos, símbolos y arquetipos que pueblan los grandes textos de las religiones y, muy en particular, los bíblicos. La situación hermenéutica actual se caracteriza por un «conflicto de interpretaciones» (P. Ricoeur) y por la consiguiente búsqueda de una pluralidad de sentidos en los textos.

Exegetas comprometidos con la crítica racional perciben que la tradición bíblica transmite normas y valores que no pueden ser valoradas con el solo y estricto canon de la razón ilustrada. Se

recupera así el contexto dialógico e intertextual en el que nacieron los textos, reconociendo que éstos razonan a su modo y en función sobre todo de una praxis ética. Existen «universos regionales de racionalidad dialógica y de razón práctica» (Ochs, 1993) o constelaciones de sentido que se expresan en estructuras simbólicas y arquetipologías culturales.

Por lo que respecta a la oposición entre lo helénico y lo oriental o semítico que ha acompañado a la crítica bíblica desde sus orígenes, parece estar cambiando la apreciación de esta relación, lo que conlleva importantes consecuencias para una nueva valoración de las relaciones entre las culturas de la antigüedad y para un estudio renovado de los procesos de aculturación generados a partir de la Biblia. La separación entre las filologías bíblica y clásica a partir del siglo XIX acarreó la pérdida del sentido de la comunidad de tradiciones que confluyen en la Biblia y en la misma cultura occidental. Hoy se observa una mayor disposición a reconocer que la Biblia forma parte de un *continuum* cultural y de una *koiné* religiosa que se extendía desde Mesopotamia hasta Grecia, antes y después de la época clásica (Burkert, 2002). Se reconoce también que el Oriente extendió su influjo a Grecia en casi todas las épocas y en ámbitos muy diversos (West, 1997: 59-60). La aportación de Mesopotamia y Egipto en el campo de la literatura es especialmente señalada, pues en estos países se crearon numerosos géneros literarios, se constituyó una especie de canon con las obras clásicas copiadas e imitadas incesantemente, se difundieron las traducciones y se desarrolló una verdadera tradición retórica y exegetica. En el ámbito de lo religioso, el antiguo Oriente aportó las formas básicas del culto sacrificial y de la oración personal y pública (Hallo, 1996). El no reconocer esta continuidad cultural ha producido un desgarramiento en la conciencia occidental e imposibilita afrontar un nuevo y necesario diálogo multicultural entre Occidente y el Oriente Próximo, evitando por otra parte los peligros del «orientalismo» en el que, a lo largo de los dos últimos siglos, han incurrido la ciencia, la literatura y el arte occidentales en su modo de ver la Biblia, el antiguo Oriente Próximo, el mundo árabe y el islam.

La perspectiva predominantemente filológica de la crítica bíblica ha impedido por mucho tiempo prestar la debida atención a las fuentes iconográficas, supuestamente inexistentes dada la prohibición bíblica de toda imagen antropomorfa. La ortodoxia anicónica del *Deuteronomio* consideraba que el libro era superior a la imagen. Igualmente, el cristianismo protestante y el

pensamiento ilustrado exaltan la palabra frente a la imagen, la razón frente a los sentidos, las religiones del Libro frente a las de la naturaleza. Sin embargo, las excavaciones arqueológicas en tierras del antiguo Israel no cesan de extraer piezas con representaciones figurativas, lo que viene a demostrar que Israel conocía las artes plásticas de sus vecinos y produjo también una rica iconografía en casi todos los géneros. Hasta el siglo VIII e.c. las imágenes formaban parte del culto israelita y su prohibición no llegó a hacerse efectiva hasta el final de la época bíblica.

La censura bíblica de la imagen apuntaba de modo especial a las figuras de diosas, que son las que aparecen en mayor proporción en el repertorio iconográfico de Israel. Los textos oficiales de una religión suelen dar una idea de ésta muy diferente de la que ofrecen las representaciones plásticas. Así, durante mucho tiempo se pudo hablar de un judaísmo normativo o perenne, supuestamente monolítico y uniforme (George F. Moore), hasta que el estudio del arte de las sinagogas, en particular de Dura-Europos (E. R. Goodenough), así como una revaluación de las fuentes judías más antiguas, obligaron a reconocer la existencia de corrientes muy dispares dentro del judaísmo helenístico y talmúdico.

La historia de la iconografía israelita es un reflejo del desarrollo del monoteísmo yahvista. La representación de la diosa de la fecundidad, sola o acompañada del dios de la naturaleza, frecuente en el mundo cananeo a lo largo del Bronce Medio (II B, 1750-1550 a.e.), cedió el paso a la figura del dios guerrero de tipo Baal en el Bronce Reciente (1550-1200). Resulta tentador relacionar el nacimiento del yahvismo con esta religiosidad guerrera y militante, aunque Yahvé aparece más bien como el dios protector de unas tribus nómadas y agrícolas frente al poder de las ciudades-estado. En la época de los Jueces de Israel (Hierro I, 1200-1000 a.e.), las representaciones antropomorfas son paulatinamente sustituidas por otras abstractas. En el período de máximo esplendor cultural y político de Israel (Hierro II B, 900-800 a.e.), el material iconográfico israelita desconoce las figuras de diosa desnuda frecuentes en el repertorio de marfiles del ámbito siro-fenicio así como de amuletos en hueso de la zona filistea que representan a una mujer desnuda en la actitud llamada de «concubina», con los brazos pegados a las caderas. La tendencia anicónica se manifiesta ya plenamente en los sellos judíos de finales del período monárquico (Hierro II C, 800-587 a.e.). Ninguna de las 300 bulas de los siglos VII-VI a.e. presentan representaciones

antropomorfas de una divinidad o de un símbolo astral, aunque en esta época son numerosas las terracotas que representan a la diosa madre (Ashera tal vez) con el busto desnudo y las figuras de la «reina del cielo» (Astarté o Ashera) o de caballos con el disco solar, junto a otros símbolos astrales como la estrella de ocho puntas, el sol alado y la media luna entre otros. Frente a esta invasión de influjos asiro-babilonios se produce en la época persa una reacción ortodoxa, que se manifiesta en la ausencia de terracotas en Judá; por contraposición a la proliferación de las mismas en la zona costera y en el sur edomita y arábigo. Hoy ya no es posible escribir una historia de la religión de Israel sin el recurso obligado a la iconografía oriental e israelita.

Al nuevo espíritu hermenéutico y a las corrientes y orientaciones actuales corresponde un nuevo modo de manejar los métodos histórico-críticos. La crítica postmoderna se rebela contra la primacía del texto escrito así como de la filología y la historia en el estudio de las religiones, ampliando el ámbito de lo textual a multitud de fenómenos estudiados por la antropología cultural y las demás ciencias sociales. Por otra parte, los textos cumplen otras muchas funciones además de la de prestarse a ser interpretados. El sentido de los textos no se limita a su mensaje o contenido; se manifiesta también en los intereses no expresados, en las sugerencias reprimidas o en sus pretensiones de orden social, político o religioso. Un fenómeno característico de la situación actual es la acumulación de datos positivos que prima hoy en muchas ocasiones sobre el pensamiento teórico, lo que se traduce en un cierto abandono de la lectura y estudio de los propios textos. La saturación de datos o la inflación de aquellos a los que se da un valor desproporcionado no hacen sino cortocircuitar la interpretación equilibrada de las partes y del todo que constituyen un texto.

La crítica textual, la disciplina primera de las humanidades y en algún sentido la más metódica y objetiva pueden servir de ejemplo del cambio de orientación operado tras el nuevo giro hermenéutico. La antigua certeza con la que se creía poder reconstruir el texto original de un determinado escrito ha dado paso a la duda sobre la existencia de un texto al que se pueda denominar «original». Se insiste en la dificultad de distinguir entre lo aportado por el autor, el redactor, el editor y los sucesivos copistas. Se recupera por otra parte el valor de lo no original, de lo tardío, de las relecturas hechas a lo largo de los siglos. Frente al texto original y único reconstruido por la crítica clásica-

ca, se trata de valorar la tradición manuscrita en su conjunto y cada manuscrito en sus características específicas, prestando atención especial al propósito para el que fueron copiados o a las condiciones en las que fueron producidos. Así, la pluralidad de textos de determinados libros bíblicos, puesta de manifiesto por los manuscritos de Qumrán, obliga a aplicar una metodología interdisciplinar que combine los métodos de la crítica textual y de la histórico-literaria, dado que el límite entre creación literaria y transmisión textual o la distinción entre autores, editores y copistas resultan en la práctica borrosos e imposibles de discernir (Trebolle, 1998).

En la misma lexicografía se pone el acento en la polisemia de las palabras. Al hecho reconocido de que los términos hebreos poseen con frecuencia dos o tres significados se añade el fenómeno de la homonimia, consistente en que palabras diferentes tienen exactamente las mismas letras: *ʿrf*, «derramarse», *ʿrf*, «desnucar». La mitad, más o menos, del vocabulario hebreo es potencialmente indeterminado, de modo que no es posible atribuir un sentido único a un término y a una frase.

La interpretación de los textos bíblicos oscila hoy entre el análisis histórico y el estructural, entre la diacronía y la sincronía. El primero ha caído con frecuencia en una disección excesiva de los textos en unidades mínimas, supuestamente añadidas unas a otras en épocas sucesivas, generando así innumerables hipótesis sobre la formación literaria de los libros bíblicos y sobre el desarrollo evolutivo de las ideas e instituciones que en ellos se manifiestan. No han sido menores los excesos en la estructuración de los relatos y poemas bíblicos en los que se ha querido descubrir infinidad de quiasmos, inclusiones, repeticiones léxicas y toda suerte de elementos estructurantes, sin atención alguna a la radical historicidad de los textos. La crítica actual oscila igualmente entre la atención a la forma individual de cada unidad literaria o a las formas genéricas, cuyo estudio ha estado dominado por la exaltación de lo primitivo y el desprecio de lo tardío, bajo el supuesto de que los géneros tienden a desvirtuarse y a mezclarse entre sí.

Frente a la crítica de las fuentes y tradiciones previas, diversas corrientes actuales priman el estudio de la obra completa, del «libro» en su conjunto. Así, desde una perspectiva literaria, la crítica retórica (*Rethorical Criticism*) trata de descubrir los modelos estructurales que conforman la obra literaria, así como las figuras retóricas que dan unidad al conjunto (paralelismo, anáfo-

ra, inclusión, quiasmo, etc.). Al estudio de los géneros ha sucedido el de la poetología, el paralelismo, la métrica o colometría, las estructuras estróficas y las metáforas (Sternberg, 1987). Las tendencias actuales insisten en la necesidad de estudiar la relación existente entre las pequeñas unidades literarias y la forma final o canónica del texto. Desde un punto de vista más bien teológico, la crítica canónica (*Canonical Criticism*) estudia los textos bíblicos a partir del canon en el que se integran (Sanders, 1984).

Frente a la perspectiva totalizadora de la teología bíblica a la búsqueda de un centro o núcleo que lo explica todo, se cuestiona hoy la existencia de un tal principio de unidad, poniendo de relieve que cada obra tiene una voz propia, concordante o disonante con las demás y el conjunto de todas ellas. Las nuevas concepciones sobre el contenido ideológico de los libros bíblicos no da la primacía a la historia o a una historia de la salvación; pone el acento, por el contrario, en la existencia de varios centros o claves de interpretación, a menudo en conflicto, y en la necesidad de un diálogo entre puntos de vistas diferentes y en tensión.

Otras corrientes se centran en el estudio sociológico de los textos bíblicos, desarrollado entre otros por Gottwald o Meeks (Clements, 1989). Las teorías sociológicas de Marx y Weber han influido decisivamente en los estudios bíblicos, como también la tradición funcionalista de É. Durkheim. Así, durante mucho tiempo los estudios sobre el profetismo bíblico se centraron en las figuras individuales de los profetas y en aspectos psicológicos de los mismos. En las últimas décadas la atención se ha dirigido con preferencia a cuestiones de orden sociológico como las referentes a la aceptación del profeta en la sociedad de su época, la recepción de su profecía en épocas posteriores, el influjo del público potencial sobre la actividad y el mensaje del profeta o el papel de éste y de sus seguidores en el conjunto de la sociedad (Wilson, 1980: 43). La distinción, por ejemplo, de tipos de profetas, uno surgido en la periferia de la sociedad y otro en el centro de la misma, introduce en el debate la consideración sociológica y antropológica de los factores de conflicto y diversidad que se echaban de menos en los planteamientos anteriores, centrados en una visión demasiado estática, psicológica o teológica de la figura del profeta.

Entre las nuevas perspectivas de la crítica bíblica actual, la exégesis feminista cobra relieve especial, moviéndose entre dos tendencias: recuperar lo positivo que sobre el papel de la mujer



cabe extraer de los textos bíblicos o abandonarlos en favor de otros más propicios para el desarrollo de una concepción religiosa feminista, o también dejar de lado por completo la Biblia por considerar empeño desesperado su aprovechamiento para una teología feminista (Schottroff, 1995; Collins, 1985).

En Iberoamérica los diversos movimientos de la teología de la liberación, extendidos seguidamente por África y Asia, han desarrollado una lectura de la Biblia desde el «lugar» de los pobres y marginados. Frente a una crítica aséptica y desencarnada que fija la agenda de las cuestiones de interés e imparte las respuestas pertinentes, la metodología de lectura de estos movimientos arranca de la experiencia vivida en situaciones de marginación, da voz a los destinatarios para plantear las preguntas que esperan respuesta, se desarrolla en el contexto de comunidades de base y apunta, finalmente, a la praxis y al compromiso social y político. Más allá de que se puedan encontrar en los textos del Éxodo o en el «movimiento de Jesús» modelos de experiencias de liberación y de opción fundamental por los pobres y marginados, como hacen F. Belo, L. Boff y J. Sobrino, la importancia de estos movimientos estriba en su hermenéutica de lectura de la Biblia desde situaciones de marginación y pobreza que interpelan a la exégesis convencional y a los propios textos bíblicos.

## BIBLIOGRAFÍA

- Albertz, R. (1999), *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento*, 2 vols., Madrid: Trotta.
- Auerbach, E. (1979), *Mímesis. La representación de la realidad en la literatura occidental*, México: FCE.
- Brown, R. E. (2002), *Introducción al Nuevo Testamento*, Madrid: Trotta.
- Bultmann, R. (1963), *History of the Synoptic Tradition* (trad. de John Marsh), New York: Harper & Row.
- Burkert, W. (2002), *De Homero a los magos. La tradición oriental en la cultura griega*, Barcelona: El Acantilado.
- Clements, R. E. (ed.) (1989), *The World of Ancient Israel: Sociological, Anthropological, and Political Perspectives*, Cambridge: CUP.
- Clines, D. J. A. (1998), «Methods in Old Testament Study», en *On the Way to the Postmodern: Old Testament Essays, 1967-1998*, 2 vols., Sheffield: Sheffield Academic Press, pp. 23-45.
- Collins, A. Y. (ed.) (1985), *Feminist Perspectives on Biblical Scholarship*, Chico, CA: Scholars Press.

- Croatto, S. (1987), *Biblical Hermeneutics. Toward a Theory of Reading as the Production of Meaning*, New York: Orbis Books.
- Durand, G. (1999), *Ciencia del hombre y tradición. «El nuevo espíritu antropológico»*, Barcelona: Paidós.
- Evans, R. J. (1997), *In Defence of History*, London: Granta Books.
- Gadamer, H.-G. (1977), *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Salamanca: Sígueme.
- Geertz, C. (1994), *Observando el Islam. El desarrollo religioso en Marruecos e Indonesia*, Barcelona/Buenos Aires/México: Paidós.
- Gunn, D. M. y Fewell, D. N. (1993), *Narrative in the Hebrew Bible*, Oxford: OUP.
- Gusdorf, G. (1989), *Storia dell'ermeneutica* (trad. de M. P. Guidobaldi), Roma-Bari: Laterza.
- Hallo, W. (1996), *The Ancient Near Eastern Background of Some Modern Western Institutions*, Leiden: Brill.
- Kraus, H.-J. (1982), *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- McKenzie, L. y Haynes, S. R. (1993), *To Each Its Own Meaning. An Introduction to Biblical Criticisms and Their Application*, Louisville, Ken.: Westminster/John Knox Press.
- Ochs, P. (ed.) (1993), *The Return to Scripture in Judaism and Christianity. Essays in Postcritical Scriptural Interpretation*, New York: Mahwah.
- Rendtorff, R. (1990), *The Problem of the Process of Transmission in the Pentateuch* (trad. de J. J. Scullion), Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Robinson, J. M. (1983), *A New Quest of the Historical Jesus and Other Essays*, Philadelphia: Fortress Press.
- Sanders, J. (1984), *Canon and Community: A Guide to Canonical Criticism*, Philadelphia: Fortress Press.
- Schottroff, L., Schroer, S. y Wacker, M.-Th. (1995), *Feministische Exegese. Forschungserträge zum Bibel aus der Perspektive von Frauen*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Smith, M. S. (1990), *The Early History of God. Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel*, New York: Harper & Row.
- Sternberg, M. (1987), *The Poetics of Biblical Narrative. Ideological Literature and the Drama of Reading*, Bloomington: Indiana University Press.
- Theissen, G. (2001), *Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums*, Gütersloh: Ch. Kaiser/Gütersloher Verlaghaus.
- Trebolle Barrera, J. (1998), *La Biblia judía y la Biblia cristiana. Introducción a la historia de la Biblia*, Madrid: Trotta.
- Wellhausen, J. (1957), *Prolegomena to the History of Ancient Israel*, New York: Meridian.
- West, M. L. (1997), *The East Face of Helicon. West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth*, Oxford: Clarendon Press.

- Wilson, R. R. (1980), *Prophecy and Society in Ancient Israel*, Philadelphia: Fortress Press.
- Zenger, E. *et al.* (1998), *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart/Berlin/Köln: Kohlhammer.