



UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA
PENSAR • CREAR • ACTUAR

BACHILLERATO EN CIENCIAS TEOLÓGICAS
BACHILLERATO EN CIENCIAS BÍBLICAS

LECTURA SESIÓN 3

CBX 113 METODOLOGÍA DEL ESTUDIO BÍBLICO

López, Ediberto. “El texto en su trasfondo histórico”. En *Para que comprendiesen las Escrituras: introducción a los métodos exegéticos*, 77-133. San Juan: Seminario Evangélico de Puerto Rico, 2003.

Reproducido con fines educativos únicamente, según el Decreto 37417-JP del 2008 con fecha del 1 de noviembre del 2012 y publicado en La Gaceta el 4 de febrero del 2013, en el que se agrega el Art 35-Bis a la Ley de Derechos de Autor y Derechos Conexos, No. 6683.

CAPÍTULO 3

EL TEXTO EN SU TRASFONDO HISTÓRICO

Severino Croatto nos ha planteado que una lectura adecuada de un texto debe cubrir tres áreas, el **detrás del texto**, el **texto** y el **delante del texto**. El **detrás** del texto se refiere a toda la información de trasfondo histórico social que puede arrojar luz sobre el significado de un texto. Este detrás del texto es conocido también como análisis diacrónico del texto. Cuando hablamos de análisis diacrónico de los textos bíblicos nos referimos esencialmente a todas aquellas herramientas que nos permiten situar los textos bíblicos en su contexto histórico-social. El concepto «diacrónico» proviene de dos palabras griegas, *dia* es una preposición que en este caso significa a través, y *chronos* es un sustantivo que significa tiempo. Así que los métodos diacrónicos son aquellas herramientas a través de las cuales reconstruimos el contexto histórico del texto. El método esencial del análisis diacrónico es el análisis histórico crítico.

El análisis histórico plantea dos presuposiciones básicas sobre los textos bíblicos. Los textos son históricos en una de dos dimensiones;

1. La historia del texto: el texto proviene de un contexto histórico específico. Por lo tanto, para comprender el texto hay que situarlo en su contexto histórico social.
2. La historia en el texto: el texto narra unos acontecimientos que necesitan ser corroborados dentro del contexto histórico en que se ubican y dentro de la historia de la comunidad que produjo el texto.

Necesitamos conocer el trasfondo histórico del texto para comprender el texto en su trasfondo histórico. Si nos remontáramos al futuro de nuestro país, nuestros descendientes del año 2500 necesitarán conocer todos los detalles que ellos puedan para comprender las cosas de

nuestro tiempo. En ese sentido una buena descripción del proceso político, la relación con otros países, el desarrollo económico, los procesos de emigración e inmigración, el desarrollo tecnológico, le permitirán hacer una construcción mental de nuestro tiempo. Algo que es tan corriente para nosotros, puede que para ellos requiera mucha investigación de nuestra situación pues el mundo del futuro no estará constreñido por nuestras situaciones. Esto mismo nos sucede si tratamos de reconstruir la etapa de la conquista española. Necesitamos detalles en literatura primaria, en el conocimiento arqueológico, información antropológica, información de los teóricos sobre nuestro pasado para poder comprender cualquier suceso del pasado. Los historiadores y otros investigadores del pasado nos describen ese mundo distante de nuestro mundo. Esa descripción del pasado nos arroja los detalles y la información que nos permite organizar y hacer un esquema mental de los sucesos del pasado. En la medida en que podamos hacer un acopio de documentos de literatura primaria, información arqueológica e información antropológica, podremos hacer esa reconstrucción que nos permitirá imaginarnos aquel mundo desde nuestro lado del horizonte histórico.

Así mismo la historiografía y la antropología pueden ser tremendas herramientas para entender el texto bíblico en su trasfondo. La historiografía tratará de reconstruir el trasfondo histórico que presuponen los textos bíblicos a base de la literatura primaria y los conocimientos que nos ha legado la arqueología. Cuando el texto bíblico nos menciona personajes del trasfondo histórico del texto, tal como, "en los días de Herodes, rey..." (Lc 1.5), o "Pilatos le preguntaba" (Mc 15.2), o "... que Arquelao reinaba en Judea..." (Mt 2.22), necesitamos suplir toda la información de trasfondo posible, de modo que podamos situar el texto dentro del trasfondo histórico. Es el mismo texto el que nos requiere conocer este trasfondo aludido. Los textos están

íntimamente ligados a su contexto histórico. Por lo tanto, un conocimiento del trasfondo histórico nos abre una ventana para comprender el texto en su contexto histórico.

La antropología y la sociología también pueden ayudarnos a través de un proceso descriptivo del mundo social de aquel mundo distante al nuestro. Modelos sociológicos pueden arrojar luz sobre el trasfondo social donde se produjo el texto en la interpretación del texto en su contexto histórico-social. Más adelante haremos una descripción de los análisis sociológicos y antropológicos que nos ayudan a ampliar nuestra comprensión del trasfondo histórico-social del texto. En este capítulo estamos abordando los asuntos historiográficos que pueden arrojar luz en nuestra comprensión del texto.

Historia de la investigación historiográfica

La importancia de interpretar el texto en su contexto histórico siempre fue un factor hermenéutico en la historia de la iglesia. Del segundo siglo al medioevo se desarrolló un tipo de interpretación que dominó la exégesis bíblica, la lectura alegórica del texto⁴. La lectura alegórica era una alternativa ante el problema de la distancia. Se le creaba a un texto distante una alternativa para interpretarlo. Pero siempre hubo sectores de la iglesia que alegaron que el significado más acertado del texto era el significado literal. La Escuela de Antioquía entendía que la interpretación alegórica del texto era excesiva y que la interpretación correcta era la literal. Teodoro de Mopsuestia (ca. 350- 428 d.C.), favorecía una lectura del texto en su trasfondo histórico y literario y rechazaba como tendenciosa la lectura alegórica del texto. San Jerónimo (347 al 420 d.C.) originalmente utilizó el método alegórico para explicar los textos bíblicos, pero cuando San Jerónimo se mudó a Belén y comenzó a traducir los textos al latín migró al método literal de análisis bíblico. El contexto geográfico e histórico de la Biblia le ayudaron a

⁴En esta sección estoy siguiendo a Baird, xiii-154.

comprender que el mejor análisis para comprender el texto era el análisis literal. Santo Tomás de Aquino (1225- 1274 d.C.) planteó que cualquier tipo de interpretación del texto tenía que estar enraizada en el sentido literal del texto. De esta manera le dio viabilidad a las lecturas alegóricas, analógicas, morales y proféticas de los textos pero bajo el control de la lectura literal del texto. Los reformadores también cuestionaron el método alegórico de interpretación bíblica prefiriendo la interpretación literal. Lutero era profesor de teología bíblica desde 1512 d. C. Alegaba Lutero que muchos de los problemas teológicos de la iglesia de su tiempo se debían a las interpretaciones alegóricas con que se leían los textos. Por esta razón alegaba que la Escritura tenía un solo sentido, el sentido literal. Lutero tradujo la Biblia de los idiomas originales al alemán. Calvino era un erudito de la literatura clásica y, por lo tanto, con su manejo del análisis literario e histórico escribió comentarios para casi todos los libros de la Biblia. Matías Flacio Ilírico (1520-1575 d.C.) publicó unas guías para la interpretación de la Biblia en clave reformada. Alegaba Flacio Ilírico que las Escrituras se debían interpretar lingüísticamente, gramaticalmente, históricamente y hermenéuticamente. La Reforma Protestante dio paso al surgimiento de la conciencia histórica en el cristianismo de occidente.

Hugo Grotius (1583-1645 d.C.) utilizó el análisis gramatical e histórico para interpretar los textos bíblicos. En su comentario a los textos de Apocalipsis, Grotius no aplicó el libro a su contexto de conflicto con Roma o entre protestantes, sino que alegó que había que situar el Apocalipsis y sus símbolos en los acontecimientos del primer siglo d. C. Así mismo se planteó que Pablo no pudo escribir Hebreos porque el estilo y argumentos teológicos eran distintos a los de Pablo en sus otras cartas. Grotius cuestionó el argumento tradicional sobre el autor de 2 Pedro alegando que el estilo de 2 Pedro era completamente distinto al de 1 Pedro.

John Lightfoot (1602-1675 d.C.) prosiguió con el énfasis en la literatura primaria para reconstruir el trasfondo de los textos bíblicos. Trajo a colación la importancia de las obras de Filón de Alejandría, Josefo, el Talmud y las obras históricas grecorromanas para comprender el contexto histórico que sirve de trasfondo al Nuevo Testamento. Lightfoot señaló la importancia del conocimiento del trasfondo geográfico en la comprensión de los pasajes bíblicos.

Richard Simon (1638-1712 d.C.) era un monje francés que desde la perspectiva de la iglesia católica romana retomó la conciencia histórica como un elemento vital en la interpretación de la Biblia. Simón hizo una gran amistad con un erudito judío, Jona Salvador, con el cual aprendió el Talmud. De sus conocimientos del Talmud infirió que los escritores del Nuevo Testamento eran judíos a los cuales había que comprender dentro de la matriz cultural del judaísmo. En 1678 publicó su obra magna, *Histoire critique du Vieux Testament*. En esta obra alegó que no era posible que Moisés escribiera el Pentateuco y planteó los problemas de falta de claridad en muchos de los textos del Antiguo Testamento. Alegaba Simon que los evangelios eran anónimos porque el epígrafe con el nombre había sido añadido secundariamente.

En el judaísmo, Baruc Spinoza (1632-1677 d.C.) señaló que la Biblia había que estudiarla a través de los instrumentos de la razón. Por lo tanto, una lectura adecuada implicaba conocimiento lingüístico e investigación sobre el trasfondo histórico del texto. Utilizando esta metodología, planteó Spinoza que el Pentateuco no podía haber sido escrito por Moisés y negó la historicidad de los milagros.

El deísmo hizo las contribuciones básicas para el desarrollo del método histórico crítico. El deísmo planteó que el camino para el conocimiento de Dios era la razón. La forma de adquirir el conocimiento de la verdad no era a través de la revelación, sino a través de la razón. Los

deístas atacaron la interpretación confesional de la Biblia desde adentro de ella misma a través de la metodología histórica.

Entre los deístas podemos mencionar a Juan Locke (1632- 1704 d.C.), quien escribió una obra titulada «*Paraphrase and notes*». En esta obra desarrolló el método de interpretar la Escritura con las otras escrituras similares. Con este método hizo un análisis de las epístolas paulinas utilizando unos textos con otros del cuerpo paulino para tratar de explicar el significado de las cartas paulinas.

Juan Tolland (1669-1722 d.C.) era otro autor deísta que alegó que había una conspiración de los clérigos para ocultar el significado de las Escrituras. Alegó que las Escrituras presuponían el uso de la razón. Dio como evidencia el consejo paulino de tener un «culto racional» en Romanos 12.1 y el consejo en 1 Pedro 3.15 de dar razón de la fe. Para Tolland el objetivo de la filosofía era hacer la experiencia religiosa --incluida la Biblia-- accesible a la comprensión racional.

Tomás Woolston (1669-1733 d.C.) cuestionó las historias de milagro en la Biblia desde la perspectiva de que no eran cónsonas con la naturaleza. Pero para confirmar su tesis de la incoherencia de las historias de milagros hizo análisis histórico de las mismas. Lo importante de Woolston fue el tipo de preguntas que le hizo a los textos. Aunque estas preguntas sean ofensivas para la persona creyente, eran y son preguntas a las que hay que darle consideración seria. Por ejemplo, Woolston planteó la pregunta de porqué un acontecimiento tan importante como la resurrección de Lázaro fue sólo narrada por Juan y no en el resto de la tradición evangélica. Woolston es el primer pensador de la modernidad en cuestionar a través de la razón las tradiciones sobre la resurrección por encontrar los relatos incoherentes unos con otros. Woolston fue puesto en prisión por cargos de blasfemia por este tipo de análisis. Para nosotros y nosotras,

su contribución fue que nos hizo contrastar los relatos unos con otros para ver si había un núcleo histórico detrás de relatos dispares.

Otro deísta que hizo una contribución al desarrollo del método histórico-crítico fue Tomás Morgan (murió en 1743 d.C.). Morgan le aplicó la razón a la tradición bíblica radicalmente. Con esta premisa alegó que los libros de la Biblia se debían leer tomando en consideración los personajes, circunstancias y la situación en el trasfondo histórico. Alegó que las genealogías de Jesús en los evangelios no concordaban y que apuntaban contra el nacimiento virginal. Alegó que el Apocalipsis había que leerlo con el trasfondo de la crisis de Nerón a finales de la década del 60 d.C. En cuanto a la carta a los Hebreos, alegó que el estilo era no paulino y, por lo tanto, no pudo haber sido escrita por Pablo. Más aún, señaló que Hebreos era posterior a la destrucción de Jerusalén en el año 70 d.C. porque asumía que el sistema sacrificial judío había sido abolido. Note el lector o lectora el tipo de preguntas que se hacía este pensador. Preguntas sobre el autor, la fecha, el trasfondo histórico, tratando de encontrar la evidencia sobre las respuestas a estas preguntas dentro de los textos abordados.

Tomás Chubb (1697-1747 d.C.) fue el primer pensador en plantear que el evangelio más antiguo era Marcos y que los otros evangelistas lo utilizaron como fuente común en la composición de sus narrativas. Alegaba Chubb que el método histórico-racional debía utilizarse para estudiar la vida de Jesús. Las discrepancias entre Mateo y Lucas demostraban que había que abordar racionalmente estos relatos para hacer una reconstrucción de qué pasó y que fue una construcción legendaria de los evangelistas y el cristianismo primitivo.

Johann August Ernesti (1707-1781 d.C.) añadió varias aportaciones al análisis histórico y literario del Nuevo Testamento. Alegó que la forma para llegar al entendimiento literal del texto era a través del análisis gramatical. Para interpretar el texto había que investigar el sentido literal

del texto a través del análisis gramatical en el contexto histórico donde se produjo el mismo. Notamos que es una combinación de gramática y trasfondo histórico. Se han mezclado dos ejes de interpretación, el análisis gramatical y el análisis del trasfondo histórico pero relacionados. Para Ernesti esto implicaba que el intérprete tenía que manejar los idiomas bíblicos. Ernesti planteó la importancia de la traducción del texto. Alegaba que el propósito de la traducción era reproducir el significado original del texto sin disminución, adición o alteración. El otro planteo que Ernesti trajo a colación fue la importancia de la literatura primaria del judaísmo y el helenismo contemporáneo al Nuevo Testamento. Alegaba Ernesti que todo intérprete debía estudiar las fuentes judías, los escritos rabínicos, Filón de Alejandría y a Josefo. Añadió que una lectura apropiada del texto debía comprender las costumbres, ritos, prácticas sacrificiales, la naturaleza de las sectas judías, las religiones helenísticas, la administración política de los romanos. Son estos elementos y otros similares a estos los que darán una visión del trasfondo del texto bíblico. Cada lector o lectora debe notar que esta lista de detalles del trasfondo histórico del texto son un catálogo de estructuras sociales, acontecimientos y detalles culturales con los cuales se construye en esencia la investigación historiográfica.

El pietismo alemán también tuvo sus exponentes que le dieron preponderancia a la reconstrucción del trasfondo histórico del texto para poder comprender el texto. Augusto Hermann Francke (1663-1727 d.C.) alegó que había que dominar los idiomas bíblicos y conocer el trasfondo histórico de los textos para comprenderlos.

J. A. Bengel (1687-1752 d.C.) fue un gran contribuyente a los estudios de la crítica textual. Pero añadió a este tipo de investigación la conciencia histórica. A pesar de que Bengel era un pietista advirtió que «el expositor que anula el trasfondo histórico de la Escritura con el

objetivo de encontrar sólo las verdades espirituales donde quiera, trae muerte sobre toda correcta interpretación» (Baird 75, traducción mía).

Juan Wesley representó la voz del pietismo en la Inglaterra del siglo 18. Para Wesley la importancia de la Biblia consistía en su enseñanza para la salvación. Para Wesley la regla para interpretar la Biblia era «el sentido literal de cada texto» (Baird 82, traducción mía). Wesley escribió unas notas exegéticas sobre la Biblia llamadas *Explanatory notes*. De estas notas uno puede inferir que Wesley suponía el análisis textual que había aprendido del trabajo de Bengel, utilizó un modelo de equivalencia dinámica en la traducción de los textos bíblicos al inglés coloquial y se hizo las preguntas introductorias básicas sobre los textos bíblicos. Así que cada libro traía una introducción sobre el autor, el contexto en que el libro fue escrito y otros asuntos sobre el trasfondo histórico de nuestros textos. Así, Wesley nos da información sobre el trasfondo geográfico de las cartas paulinas, información histórica sobre este trasfondo geográfico. Wesley alegaba que la carta a los gálatas había sido escrito a los celtas de Galacia del norte en contraposición con la lectura confesional y anticipó para la historia de la interpretación bíblica que la carta a Filemón era una carta de manumisión de un esclavo, Onésimo.

Los siglos 18 y 19 trajeron el refinamiento de la conciencia histórica y del método histórico-crítico para las ciencias bíblicas. Johann Salomo Semler (1725--1791 d.C.) cuestionó los criterios para canonizar los libros del Nuevo Testamento. Alegó que la revelación bíblica funcionaba a través de una acomodación de Dios a la audiencia que recibió los relatos bíblicos. Así que el lenguaje bíblico empleaba las metáforas, mitos y percepciones culturales de su tiempo. Semler fue uno de los primeros eruditos en cuestionar la unidad de la carta a los romanos y 2 Corintios. Alegó que ambas eran antologías de fragmentos paulinos. Semler tampoco aceptó que Hebreos fuera un documento paulino. Alegó que 2 Pedro era un documento del segundo

siglo d.C. Note cada lector o lectora que ya en esta época comienza a deconstruir la interpretación tradicional de las Escrituras. Los planteos de la patrística comienzan a ser cuestionados. El que uno de los Padres alegara que este escrito tuvo como autor a fulano no es considerado como un argumento suficiente. Hay la duda de que los planteos de los Padres y Madres de la iglesia eran de naturaleza confesional. Pero también hay que notar que la información que plantean los textos en sí mismos también es pasada por el crisol de la corroboración y la coherencia. Así, 2 Pedro es atribuida al segundo siglo con lo que se niega la paternidad literaria de la misma al apóstol Pedro y se plantea la posibilidad de la pseudoepigrafía en los documentos canónicos. El argumento a favor o en contra deja de ser confesional para requerir un argumento literario o histórico para plantear asuntos tales como el autor, la fecha, el contexto histórico-social o cualquier otra pregunta histórica. La pregunta sobre la posibilidad de corroborar la veracidad de lo que dice el texto se plantea claramente en el trabajo de Semler, que va a ser el inicio de cuestionar la historicidad de los pasajes y textos bíblicos abiertamente. De aquí en adelante habrá que probar con corroboraciones independientes lo que dicen los textos.

Johann David Michaelis (1717-1791 d.C.) es el que plantea explícitamente las preguntas introductorias a los textos del Nuevo Testamento. Para Michaelis las preguntas medulares eran ¿quién es el autor?, ¿cuándo se escribió? y ¿dónde se escribió? Michaelis planteó explícitamente que la evidencia sobre estos asuntos medulares requerían de la evidencia externa, esto es, los Padres y Madres de la Iglesia y de evidencia interna, esto es, análisis literario que ayude a corroborar o cuestione la información que hemos recibido de la tradición de la Iglesia. No obstante, Michaelis llegó a conclusiones tradicionales en casi todos los casos. Así alegó que la autoría paulina de Hebreos no se podía descartar porque Hebreos era una traducción del hebreo al griego. Las investigaciones subsiguientes han descartado esta posibilidad. Por esta razón uno

puede plantear que aunque Michaelis clarificó los procesos metodológicos, no los aplicó coherentemente. Sólo en el caso de Apocalipsis de dio cuenta que este texto no era de familia juanina por su estilo griego y sus diferencias teológicas, pero entonces llegó a las conclusiones erradas. Para Michaelis el libro era una producción «espuria» introducida en el cuerpo de literatura jovanina después de la muerte de San Juan. Michaelis no llegó a una conclusión más sana, el Apocalipsis representa otra voz teológica en el canon dentro del coro de voces teológicas que nos muestra el Nuevo Testamento.

Johann Jakob Griesbach (1745-1812 d.C.) hizo grandes aportaciones a la crítica textual como ya hemos visto. Pero además hizo otras contribuciones a las ciencias del análisis histórico del Nuevo Testamento. Griesbach advirtió que el Nuevo Testamento se debe explicar como cualquier otro libro de la antigüedad. Por lo tanto, incluye en las preguntas medulares asuntos tales como el tiempo, lugar, propósito del autor, el contexto en que se produjo el texto. Para Griesbach una lectura adecuada tenía que clarificar asuntos históricos sobre los judíos, los griegos y los romanos, haciendo uso de la geografía, arqueología, topografía y cronología. Otra contribución que Griesbach hace es notar que algunos elementos en una narrativa tienen que ver con el estilo y punto de vista de un autor. Con esto anticipa por doscientos años el análisis de la historia de las redacciones. Claro está, este tipo de planteo fue periferal a su trabajo y por esto no se le adjudica ser el gestor de esta metodología que habría de ponerse en boga luego de la década de los 50 en el siglo 20. La otra aportación de Griesbach fue darle un lugar vital en su análisis al problema sinóptico. El problema sinóptico consiste en formular una hipótesis de trabajo sobre la interrelación literaria entre Mateo, Marcos y Lucas. Griesbach asumió la posición tradicional de que Mateo había sido escrito por Mateo. Alegó que Lucas escribió su evangelio teniendo a Mateo en la mano y que Marcos escribió su narrativa teniendo tanto a Mateo como a Lucas en

sus manos. Aunque la erudición posterior no aceptó la hipótesis de Griesbach, este puso sobre la mesa este asunto como un problema medular. La erudición posterior llegó a una conclusión distinta, pero uno se da cuenta que Griesbach planteó los problemas medulares. Mateo y Lucas sólo están de acuerdo con Marcos en el orden narrativo. Los dichos están dispersos en lugares distintos en ambas obras. Por lo tanto, es una mejor explicación plantear que Marcos era la obra más antigua y que Mateo y Lucas usaron a Marcos. Pero esto tenía que esperar a otros investigadores en el futuro.

Un último expositor sobre el desarrollo del método histórico para los estudios del Nuevo Testamento fue Johann Gottfried Eichhorn (1752-1827 d.C.). Eichhorn es el investigador que plantea una hipótesis sobre la historia de las fuentes y la historia de las tradiciones en los evangelios sinópticos. Eichhorn plantea que el relato más antiguo sobre Jesús era oral. Era un relato de los judeocristianos sobre Jesús. Luego aparecieron unas tradiciones como el Evangelio de los Hebreos y las Memorias de los Apóstoles mencionados por los Padres del segundo siglo d.C. Una tercera fase incluyó nuestros evangelios canónicos. Eichhorn señaló que en la tradición sinóptica había materiales compartidos por los tres evangelios, por sólo dos y por uno sólo. Alegó que el material más antiguo era aquel que era compartido por las tres versiones. Con esto planteó un criterio literario para construir un depósito de los dichos y tradiciones más antiguos sobre Jesús en el cristianismo primitivo. Adujo que los relatos que aparecían en uno sólo de los evangelios representaba composiciones tardías que no representaban los estadios más primitivos de la tradición. A pesar de este tipo de planteo, Eichhorn mantuvo la perspectiva tradicional sobre los autores de los evangelios y, por lo tanto, no pudo sacar las conclusiones debidas a su teoría sobre el evangelio primitivo hipotético y la historia de las tradiciones. Eichhorn no se dio cuenta del problema entre los sinópticos y el evangelio juanino. Otra aportación de Eichhorn fue

cuestionar por primera vez la autoría paulina de las epístolas pastorales debido al estilo y teología de las mismas. Eichhorn se dio cuenta de que había problemas con la autoría de Santiago, 1 Pedro y no tuvo duda en plantear que 2 Pedro era un pseudoepígrafo que usó a Judas como su fuente.

La otra contribución de Eichhorn a la historiografía también fue incipiente: el separar los textos corroborables históricamente de los textos míticos. Alegó Eichhorn que los antiguos explicaban la realidad a través de narrativas míticas. Señaló que había mitos para explicar los orígenes de una ciudad, las obras de una gran persona o los orígenes de las cosas y el mundo. Eichhorn aplicó este tipo de entendimiento a los relatos de la creación en Génesis 1--3 y a las historias de milagro en el Nuevo Testamento.

Fuentes primarias y secundarias para el trasfondo histórico del texto

Las fuentes primarias más importantes para la reconstrucción del trasfondo histórico del Nuevo Testamento son *Las Antigüedades de los judíos* y *La guerra de los judíos* de Flavio Josefo. Las obras de Josefo han sido publicadas en español por Editorial CLIE. Lo único es que esta versión española no sigue la numeración de la serie Loeb, por lo tanto, nos da la ventaja del uso de una concordancia para Josefo. *I, II y IV de Macabeos* describen el conflicto entre los judíos con Antíoco Epífano el IV. Cualquier Biblia que incluya los deuterocanónicos incluirá I y II de Macabeos. *IV de Macabeos* se encuentra entre la excelente colección de *Pseudoepígrafos del Antiguo Testamento* editada por Alejandro Diez Macho. *Lagatio ad Gaium*, de Filón de Alejandría, describe el conflicto con Calígula en el año 40 d.C. Calígula ordenó que se pusiera una imagen suya en el templo. Los manuscritos de Qumrán nos permiten abrir una ventana literaria a un grupo dentro del judaísmo del período. Entre los textos de Qumrán me parece que el más importante es *Las reglas de la comunidad*. La mejor versión de los textos de Qumrán en

español es la de Florentino García Martínez (1992). Para una historia desde la perspectiva romana, dos obras primarias son imprescindibles, *Los anales de la Roma imperial* y *Las historias de Tácito*. Las obras de Tácito cubren la historia imperial hasta los tiempos de Domiciano. Suetonio nos deja abrir otra ventana sobre el trasfondo imperial con *La vida de los doce césares*.

Para literatura judía del período del segundo templo desde el período helenístico hasta el período romano, Alejandro Diez Macho (1984) ha publicado en cinco volúmenes una antología de las obras más importantes bajo la rúbrica de *Apócrifos del Antiguo Testamento*. Las mejores obras del apocaliptismo se encuentran allí traducidas con una excelente introducción. Una antología de literatura primaria del período del Nuevo Testamento ha sido publicada por Romano Penna (1994) bajo el título, *Ambiente histórico-cultural de los orígenes del cristianismo*. Para una traducción de La Misná judía hay una versión publicada por Carlos del Valle (1997).

En términos de literatura secundaria en español, el trabajo más enciclopédico es el de Emil Schürer et. al. (1985), *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús*. Esta es una obra en dos volúmenes. En el primer volumen se hace una descripción histórica del período y en la segunda obra se presenta una descripción cultural y geográfica de los judaísmos del período. Esta obra de Schürer es lectura obligatoria. Una obra similar pero mucho más breve, ha sido publicada por Sígueme, la primera parte de la Introducción al Nuevo Testamento de Helmut Köester(1988), titulada, *Historia, cultura y religión de la época helenística*. Para una perspectiva histórica de un judío, un buen trabajo sobre este período es el de Johann Maier (1996), *Entre los dos testamentos, historia y religión en la época del segundo templo*. Para una perspectiva de descripción cultural-religiosa del período del Nuevo Testamento, todavía es útil la obra de Jeremias, *Jerusalén en tiempos de Jesús*. Más sociológica me parece que es la obra de John E. Stambaugh y David L. Balch (1993), *El Nuevo Testamento en su entorno social*.

La cantidad de obras en inglés es infinita. No obstante debemos mencionar la que nos parece de mejor calidad. La obra de Sanders (1992), *Judaism, practice & belief 63 BCE - 66 CE* es una mina de información y detalles desde la perspectiva de los grupos judíos del período. Martin Hengel ha producido dos clásicos para el estudio del período. El primero es *Judaism and hellenism* (1981) donde echa abajo la teoría de que el judaísmo estaba bifurcado en dos tipos de judaísmos, el judaísmo palestinese y el judaísmo helenista. Plantea, a mi entender, un buen caso sobre lo profunda que fue la helenización política e ideológica de todos los judaísmos del período. La segunda obra clásica es *The zealots*. En esta obra hace un análisis detallado de todos los movimientos de oposición política contra Roma. Un trabajo más breve sobre la época, pero al grano, es el editado por John Hayes y Maxwell Miller(1977), *Israelite & Judean history*. Para una descripción enjundiosa de las instituciones dentro del judaísmo en el período comprendido, un clásico es la obra editada por Safrai y Stern (1987), *The Jewish people in the first century*. Otra obra valiosa para la reconstrucción del período desde la óptica de un judío es el trabajo de S.J. D. Cohen (1987) *From the Maccabees to the Mishna*. Dos antologías de literatura primaria en inglés que valen la pena son la de C. K. Barrett (1989), *The New Testament background* (segunda edición revisada) y la de Cartlidge y Dungan (1994), *Documents for the study of the gospels*.

Esta obra de Dungan y Cartlidge aborda los paralelos literarios para los acontecimientos principales en los evangelios y, por lo tanto, puede ser de gran utilidad en la historiografía que aborda la historia en el texto. La obra de Barrett es más una búsqueda de los textos primarios relacionados con la historia del texto. Una breve obra que hemos encontrado fascinante por su descripción, sus imágenes y su síntesis de información historiográfica y arqueológica es el trabajo de Peter Connolly (1988), *Living in the times of Jesus of Nazareth*. La serie Cahier tiene

una descripción breve del período por C. Saulnier (1985) titulada, *Palestina en tiempos de Jesús* que también es muy práctica por su brevedad y claridad. La mejor descripción geográfica y arqueológica breve para el período es el libro de Jerome Murphy O'Connor (1998), *Holy land*.

Una lectura del Nuevo Testamento nos obliga inmediatamente a darnos cuenta de que el texto es hijo de su tiempo. El Nuevo Testamento es un producto esencialmente del judeocristianismo o en diálogo con el judeocristianismo. Pero fue escrito en griego. Esto es así debido al contexto histórico social en que se produjo el Nuevo Testamento. Para comprender el Nuevo Testamento podríamos comenzar nuestra historia con el período colonial helénico y luego llegar al período romano.

La historia del texto: ejemplo en el libro de Apocalipsis

Para que cada estudiante tenga una idea de la pertinencia del trasfondo histórico del texto y la pertinencia sobre la historia en el texto vamos a dar varios ejemplos. El primer ejemplo que queremos dar es con el libro de Apocalipsis. Las preguntas sobre la historia del texto son la pregunta sobre el autor, la fecha en que el texto fue producido, la matriz sociológica, esto es, qué estaba pasando en el contexto socio-histórico en que se escribió Apocalipsis.

Autor de Apocalipsis

Hay varias teorías sobre el autor del libro de Apocalipsis. Eusebio de Cesarea plantea que el comentario sobre el autor de Apocalipsis más antiguo en la literatura patristica es el de Justino Mártir (ca. 165 d. C.), quien alegaba que el Apocalipsis había sido escrito por el apóstol Juan⁵. Orígenes es el primero en atribuir tanto el Apocalipsis como el evangelio de Juan al hijo de Zebedeo. «Juan, el que se recostó sobre el pecho de Jesús... dejó un evangelio... también escribió

⁵ Eusebio plantea que de acuerdo con la información que él había recibido, Justino «también escribe que incluso hasta su propio tiempo siguieron resplandeciendo los dones proféticos en la iglesia, y cita el Apocalipsis de Juan, aseverando que era obra del apóstol.» (Eusebio, 4.18).

Apocalipsis... También nos ha dejado una epístola de muy pocas líneas, y quizá una segunda y una tercera, aunque estas son discutidas...» (Eusebio, 6.25). Eusebio plantea, no obstante, que no fue unánime este asunto sobre el autor entre los padres de la iglesia. En el tercer siglo, Dionisio de Alejandría alegó que por razones de estilo y de contenido, el autor de Apocalipsis y el autor de Juan no podían ser la misma persona.

El autor de Apocalipsis se identifica a sí mismo con el nombre de Juan (1.1,4, 9; 22.8), pero nunca se identifica como Juan el hijo de Zebedeo. En efecto, cuando el autor de Apocalipsis tiene visiones sobre los apóstoles habla de ellos en tercera persona plural, «ellos». Uno esperaría que del autor ser parte de ese grupo tan significativo a finales del primer siglo apelara a su relación con ellos con un pronombre en primera persona plural, «nosotros», pero no lo hace (18.20; 21.14). Sin entrar en los méritos de si el apóstol Juan escribió el evangelio que lleva su nombre, que sería un análisis histórico crítico también, una mirada a los textos del Apocalipsis y del evangelio nos dejan ver tantas diferencias que nos hacen dudar que el mismo autor esté detrás de ambas obras. El autor del evangelio de Juan se mantiene anónimo detrás de esta imagen del discípulo amado (Juan 13.23; 19.26, 35; 20.1ss; 21.24), mientras que el autor de Apocalipsis se identifica. El griego del evangelio de Juan es correcto e intachable, mientras que el griego de Apocalipsis es de estilo hebreo. Un lector o lectora con un conocimiento rudimentario del griego se da cuenta que el autor del evangelio de Juan domina la morfología y la sintaxis helenística, mientras que el autor de Apocalipsis parece que está escribiendo en un segundo idioma.

Lo mismo podemos decir de la teología del evangelio de Juan y la teología de Apocalipsis, no es común a ambos. El autor del evangelio de Juan parte de una teología sobre la narrativa del ministerio de Jesús. El autor de Apocalipsis narra una visión. El autor del evangelio

de Juan parte de una escatología realizada. Para el evangelio de Juan a la teología apocalíptica inminente se le ha añadido una dimensión de presente que los especialistas le llaman escatología realizada (Juan 5.25; 17.3). El autor de Apocalipsis es un apocaliptista que cree que los dones de Dios están en el futuro inminente (1.1, 7; 3.11; 22.12). El Juan de Apocalipsis no plantea este tipo de escatología realizada que vemos en el evangelio de Juan. Aun cuando usan el mismo concepto, notamos que en griego, en muchos casos usan palabras distintas. Un ejemplo de esto es el concepto de cordero de Dios en el evangelio de Juan (*ho amnos*) pero en el Apocalipsis *ho arnion*. Parece una mejor explicación a los reclamos de algunos padres que el Apocalipsis fue atribuido al Apóstol Juan debido a una necesidad canónica. Alegar que el autor era uno de los apóstoles era un criterio de autoridad en la discusión sobre qué libro debe aceptarse en el canon o no. Por lo tanto, nos parece que estamos frente a otro Juan distinto al apóstol y definitivamente frente a otro Juan distinto al escritor del evangelio que lleva este nombre.

Del libro de Apocalipsis, sin embargo, podemos hacer una serie de inferencias sobre el autor del mismo. Lo primero que nos parece que podemos evidenciar internamente es que el autor de Apocalipsis es un judeocristiano. Ya el nombre que el autor utiliza para sí es un nombre hebreo. Pero el uso de palabras hebreas en el texto implican que la persona es bicultural. Así el autor nos habla de Abadón (9.11) y lo traduce y también habla del Armagedón (16.16) que también es un término hebreo. Otro detalle que notamos en el texto es que el Antiguo Testamento es constantemente aludido aunque no es citado directamente de la LXX. Esto hace sentido en una persona que proviene de la cultura judía. El autor se incluye entre los profetas de su contexto (19.10; 22.8ss), por lo que el género literario visionario cuadra dentro del profetismo que hoy distinguimos como apocaliptismo. El autor plantea que el Imperio Romano es un poder demoníaco (Apocalipsis 13; 18). Su posición contra Roma es más comprensible si Juan es un

judeocristiano que si fuera un gentil. No nos debemos olvidar que Roma destruyó a Jerusalén en el año 70 d. C. En efecto, el autor le llama a Roma con el epíteto que le llamó el judaísmo a Roma luego de la destrucción de Jerusalén, Babilonia. Babilonia, porque así como en la antigüedad Babilonia había destruido el templo, así mismo en el año 70 d.C. Roma destruyó el segundo templo. Este tipo de código cultural es más fácil de explicar si el autor de Apocalipsis es un judeocristiano. El planteo sobre las siete iglesias y las descripciones de las ciudades y los fenómenos que están ocurriendo en las siete iglesias nos hacen pensar que el autor es parte de las comunidades de fe de esta área. Aunque este Juan no parece ser el apóstol Juan, ni el autor del evangelio de Juan, si nos parece que su testimonio como profeta y sus sufrimientos de cara a la hostilidad de las autoridades en Asia Menor, y posiblemente su muerte a mano de estas autoridades le aseguraron un lugar en el canon. La posición del autor de Apocalipsis contra una laxitud en relación a los alimentos sacrificados a los ídolos (22.14ss, 20ss) nos lo sitúa en una posición más rigurosa que la de la escuela paulina (1 Co 8). Nuestro autor, sin embargo, se siente alienado del judaísmo de la sinagoga a quien llama «sinagoga de Satanás» (2.9; 3.9). Para él, el Israel de Dios son los judeocristianos (Ap 7; 14) junto a los gentiles que se han convertido. Nuestro autor ve también con malos ojos la asociación de los creyentes con las riquezas de su contexto (3. 17ss; 18.15ss). Nuestro autor es un vidente apocalíptico. De acuerdo con algunos modelos sociológicos, una ideología apocalíptica requiere algún tipo de privación sea cultural, política, económica, social o de alguna índole. Una lectura al libro de Apocalipsis nos deja ver que el autor percibe la sociedad en que vive como una de índole demoníaca.

Fecha: cuándo se escribió Apocalipsis

Para fijar la fecha de composición de Apocalipsis tenemos dos tipos de evidencia: (1) externa, (2) interna. En términos de la evidencia externa el testimonio más antiguo es el de

Ireneo quien alegó que el Apocalipsis fue escrito al final del reino de Domiciano, esto es, ca. 95 d.C. Esto mismo alega Victorino de Pettau (murió en el 303 d.C.) y Eusebio de Cesarea. Ambos añaden que el autor de Apocalipsis había escrito este libro mientras fue aprisionado a la isla de Patmos. En cuanto a Ireneo, plantea Collins que dado que él alegó que tanto el Evangelio de Juan como el Apocalipsis provienen de la mano del apóstol Juan, esto limita la credibilidad sobre su planteo de la fecha en que el Apocalipsis fue escrito.

El autor de Apocalipsis utiliza un esquema simbólico en Apocalipsis 17 que ha sido utilizado para fechar la obra. Plantea que «las siete cabezas que viste son las siete colinas en que la mujer está asentada y también son siete reyes, de los cuales cinco han caído, uno está y el séptimo no ha venido todavía, pero cuando llegue durará poco tiempo» (17. 10, BLat.). Algunos especialistas han tratado de relacionar esto con los emperadores romanos. Varios problemas hay con la lista. Primero, no está claro por donde comenzar el período imperial. No se sabe si comenzar con Antonio o con Julio Cesar. El otro problema que tienen los especialistas es el problema del triunvirato luego de la muerte de Nerón. ¿Se incluyen Oto, Galba y Vitelio o no se incluyen? Esto nos demuestra cuan frágil es nuestra capacidad de sincronizar un discurso metafórico como Apocalipsis con los sucesos históricos de su contexto. Nuestra distancia ya no nos permite responder estas preguntas con certeza.

El otro texto que se utiliza para fechar tempranamente a Apocalipsis es la referencia al templo como si estuviese de pie en Apocalipsis 11. Pero nuevamente tenemos problemas. Primero porque es un texto metafórico. No nos es fácil discernir si el templo es un símbolo del templo celestial, de la comunidad, etc. Por el otro lado, los textos del judaísmo que se refieren al templo después de la destrucción de éste en Josefo y en el período tanaítico hablan del templo

como si estuviese de pie. Para los judíos la destrucción del templo fue tan grande que no se aceptó literariamente con facilidad.

En cuanto a la evidencia interna, la mejor evidencia para señalar la fecha es el uso del nombre Babilonia para Roma en el Apocalipsis. Este nombre, Babilonia, nos da una pista más segura (14.8; 16.19; 17.5; 18.2,10,21). El punto es que los judíos comenzaron a usar el nombre de Babilonia para Roma después que Roma destruyó el templo de Jerusalén (4 Es 3--14; 2 Apoc de Baruc y Oráculos Sibelinio V). Si esto es correcto, el Apocalipsis tuvo que ser escrito después del año 70 d. C. cuando Jerusalén fue destruida por los romanos.

Historia en el texto

Los textos bíblicos muestran una ventana histórica en un segundo sentido, en la historia que presentan en sus relatos. Esta historia presentada en sus relatos se conoce como la historia en el texto. Cuando nos encontramos un relato que plantea información historiográfica en su trasfondo necesitamos situar esta información en diálogo con toda la información primaria que tengamos que nos ayude a clarificar la historia en el texto. Estos procesos de clarificación pueden llevarnos a ampliar la información dada en el texto o a cuestionar la historia en el texto como una información teológico, ideológica, narrativa o simplemente incorrecta en su trasfondo histórico de acuerdo con la información primaria independiente que poseemos. Vamos a utilizar como un ejemplo de la historia en el texto algunos elementos de las historias de Jesús.

Para comenzar tomaremos una pregunta que puede sonar irreverente pero que me parece es la pregunta básica del cristianismo, Jesús de Nazaret. ¿Existió Jesús de Nazaret o es un personaje literario creado por una religión? Por dura que parezca esta pregunta, la historia en los evangelios sinópticos, en Juan y en los evangelios apócrifos parten de la premisa de la existencia de Jesús.

¿Podemos corroborar a través de fuentes independientes al cristianismo primitivo la existencia de Jesús de Nazaret como un personaje histórico?

Para responder a esta pregunta necesitamos clarificar que esencialmente esta es una pregunta historiográfica y no de índole confesional. Desde luego que tiene implicaciones para las afirmaciones confesionales. Pero si un islámico, un budista o una persona de la secularidad de occidente hicieran esta pregunta, tendríamos que buscar evidencia primaria independiente para responder. Así que esta primera pregunta nos demanda buscar evidencia primaria en la literatura de la antigüedad judía y grecorromana para responder. El procedimiento presupone que el pasado se reconstruye con evidencia primaria en las fuentes literarias y arqueológicas. En cuanto a nuestra pregunta, tenemos evidencia sobre el conocimiento independiente de las fuentes cristianas sobre Jesús. Romano Penna nos presenta dos versiones del texto de Josefo en *Las antigüedades de los judíos* (Penna 307-308). El texto de Josefo ha sufrido interpolaciones a mano de los escribas cristianos posteriores que podemos separar del texto primario literariamente. Del texto de Josefo tenemos dos versiones, la versión griega y una versión árabe. Las versiones de Josefo son conocidas como el *Testimonium flavianum*. Las versiones han sido traducidas de la siguiente manera:

Texto griego

Por aquel tiempo existió un hombre sabio, llamado Jesús, *si es lícito llamarlo hombre; porque realizó grandes milagros y fue maestro de aquellos hombres que aceptan con placer la verdad*. Atrajo a muchos judíos y muchos gentiles. *Era el Cristo*. Delatado por los principales responsables entre los nuestros, Pilatos [sic] lo condenó a la crucifixión. Aquellos que antes lo habían amado no dejaron de hacerlo, porque se les apareció al tercer día

Texto árabe

Por aquel tiempo existió un hombre sabio que se llamaba Jesús. Su conducta era buena y era famoso por su virtud.

Y muchos de entre los hebreos y de

de nuevo vivo; *los profetas habían anunciado éste y mil otros hechos maravillosos acerca de él.* Desde entonces hasta la actualidad existe la agrupación de los cristianos que de él toma nombre.

otras naciones se hicieron discípulos suyos.

Pilato lo condenó a ser crucificado y a morir. Pero los que se habían hecho discípulos suyos no abandonaron su discipulado. Ellos contaron que se les había aparecido tres días después de su crucifixión y que estaba vivo, *quizá, por esto, era el Mesías, del que los profetas contaron maravillas.*

He escrito en itálicas aquellas frases y palabras que obviamente son interpolaciones cristianas al texto de Josefo⁶. Una vez uno le quita las interpolaciones al texto de Josefo, se queda con un núcleo sobre Jesús de Nazaret como un sabio, un grupo de seguidores, la acusación de los principales contra Jesús, el martirio a manos de Pilato y la continuación del grupo alrededor de Jesús. Josefo nos presenta una evidencia no cristiana del primer siglo sobre la existencia de Jesús. Podemos afirmar que en un análisis de las fuentes primarias, el personaje histórico de Jesús puede ser corroborado por otras fuentes independientes a las fuentes cristianas.

En el segundo siglo tenemos otra fuente no cristiana que corrobora la existencia de Jesús. Nos referimos a Tácito. En los *Anales (15.44)*, Tácito trae a colación la matanza de los cristianos en tiempos de Nerón:

...Aquel de quien tomaban nombre, Cristo, había sido ejecutado en el reinado de Tiberio por el procurador Poncio Pilato... (Penna 328ss).

En el caso de Tácito, este ve a los cristianos con malos ojos. Le llama execrable superstición. Por lo tanto, estamos ante un testimonio de un adversario. Nuevamente, la información primaria

⁶Para una buena discusión sobre el *Testimonium flavianum* vea a Meier, 56-88.

nos confirma el conocimiento histórico de Jesús de Nazaret. Tácito le conoce por el nombre del grupo –cristianos-- y de ahí que no le llame Jesús, sino Cristo. También conoce de la ejecución de Jesús y el período histórico. Esta información corrobora la información general sobre la muerte de Jesús en los evangelios.

Otra información independiente y adversarial sobre Jesús la encontramos en el Talmud de Babilonia. Esta obra es muy tardía, pero la información puede ser muy antigua. En Sanedrín 43a dice:

Fue transmitido: En la vigilia (del sabbat y) de la pascua se colgó a Jesús (han nosri= el nazareno). Un heraldo durante cuarenta días fue gritando a tal efecto: El (Jesu han-nosri) sale para ser lapidado, porque ha practicado la magia y ha instigado y desviado a Israel... Pero no encontraron disculpa alguna a su favor, y lo colgaron la vigilia de la pascua (Penna 312).

Lo importante de esta información independiente del judaísmo en Babilonia es que nos informa que Jesús fue colgado en la vigilia de la pascua. También nos presenta los cargos: magia y desviar a Israel. El cargo de magia es la forma derogatoria de un grupo en el poder con obradores de milagros que han sido marginados. Si el obrador de milagro es parte del poder entonces ya no es mago, sino profeta. Por lo tanto, del judaísmo tenemos esta otra corroboración de la muerte de Jesús en la vigilia de la pascua. Se presenta su muerte como que fue colgado (crucifixión) por el cargo de magia. Esta información corrobora elementos vitales en el Nuevo Testamento. Jesús fue ejecutado en una fecha cercana a la pascua judía y era un obrador de milagros.

De toda esta información en la literatura primaria podemos inferir que hay información para corroborar la existencia de Jesús, la existencia de una comunidad o movimiento de adherentes a Jesús, el entendimiento de que Jesús era un sabio y un taumaturgo y su ejecución.

Una historia en el texto que tiene muchos detalles históricos y muchos detalles teológicos de las comunidades de los evangelistas son los relatos del nacimiento de Jesús. Los detalles más antiguos sobre el nacimiento de Jesús los encontramos en las cartas de san Pablo.

Pablo desconoce los detalles del nacimiento de Jesús tal como han sido expuestos en la tradición de Mateo y Lucas. Conoce que Jesús es un davida, pero desconoce inclusive los detalles sobre el nacimiento especial de Jesús (Ro 1.3,4). También señala que Jesús nació de mujer (Gá 4.4), pero no menciona los detalles, ni siquiera el nombre de la madre de Jesús. Obviamente hay mucho de argumento de silencio. Además, san Pablo no afirma casi ningún hecho del ministerio de Jesús. Solamente alude a la tradición de la última cena (1 Co 11) y las apariciones del Cristo Vivo (1 Co 15). Pero para san Pablo los acontecimientos principales son la crucifixión y la resurrección.

El evangelio más antiguo, Marcos, también desconoce los relatos del nacimiento de Jesús. Marcos comienza su narrativa con el bautismo de Jesús. Marcos inclusive plantea una posición ambigua sobre la descendencia de Jesús de David. Por un lado, Jesús es llamado hijo de David (Mc 10.46ss); por otro lado, Jesús cuestiona como es que David llama al Mesías como Señor y a su vez el Mesías es hijo de David (Mc 11. 35ss). Esta discusión tiene sentido si en la comunidad de Marcos ni siquiera Jesús era un davida. Pero la información es ambigua. Marcos está dividido contra sí mismo.

Mateo y Lucas nos presentan los relatos del nacimiento de Jesús. Los relatos tienen una serie de cosas en común que hacen inferir que ambos tienen una tradición común –no necesariamente escrita-- sobre los orígenes de Jesús. Brown plantea una serie de similitudes que él alega que son previas al relato independiente de Mateo y Lucas. Algunos elementos en común son los padres, María y José. En ambos José es un davida (Mt 1.16,20; Lc 1.27, 32; 2.4). En ambos hay una

anunciación angélica (Mt 1.20-23; Lc 1.30-35). En ambos, el niño es concebido milagrosamente (Mt 1.20, 23, 25; Lc. 1.34). Ambos señalan la concepción a través del Espíritu Santo (Mt 1.18,20; Lc 1.35). En ambos el ángel le pone nombre al niño (Mt 1.21; Lc 1,31). En ámbos el ángel anuncia que el niño es salvífico (Mt 1.21; Lc 2.11). En ambos el nacimiento se relaciona con el reinado de Herodes el Grande (Mt 2.1; Lc 1.5). En ambos el niño se cría en Nazaret (Mt 2.23; Lc 2.39). Estos elementos en común de los relatos de Mateo y Lucas muestran que las tradiciones sobre el nacimiento de Jesús son previas a Mateo y Lucas porque ambos, independientemente el uno del otro, muestran estos elementos comunes.

Hay diferencias entre Mateo y Lucas que también requieren explicación. En Mateo, el ángel se revela a José, mientras que en Lucas es a María. Las genealogías de Mateo y Lucas tienen muchas diferencias y esencialmente son señalamientos teológicos sobre la identidad de Jesús. Lucas desconoce el relato de la visita de los Magos y el genocidio de los niños inocentes. Mateo no tiene paralelo en el relato de los pastores, ni en los relatos de Juan el Bautista, la visita de María a Isabel, los relatos de la circuncisión, del nombramiento del niño, ni el de Ana la profetiza ni de Simeón. Mateo tampoco tiene el relato del niño perdido en Jerusalén. Lucas no menciona la estrella de Belén, los magos, ni el genocidio y huida a Egipto. Según Lucas, María vive en Nazaret (Lc 1.26; 2.39). Mateo no conoce un desplazamiento de Galilea a Belén. Para Mateo la familia sagrada vivía en Belén (Mt 2.1, 11). Lucas plantea que la familia sagrada volvió tranquilamente a Nazaret sin conocer los detalles de la huida a Egipto y el genocidio (Lc 2.22, 39).

Estas diferencias nos plantean que ambos evangelistas han interpretado la tradición que han recibido y que han construido un relato teológico alrededor del nacimiento de Jesús. Cada evangelista enriqueció sus fuentes con su propia teología y sus destrezas narrativas.

Mateo y Lucas han hecho de la Biblia hebrea, especialmente de su traducción al griego – LXX-- su lugar para describir el nacimiento de Jesús. Así que si en la LXX se plantea como una traducción al griego el nacimiento virginal, ellos utilizan este relato para explicar el término Hijo de Dios (Mt 1.23; Lc 1.26ss)⁷. Ambos señalan a la familia sagrada teniendo a Jesús en Belén, pero de distinta manera. Para Mateo vivían allí (Mt 2.1, 11, 22, 23). Mateo plantea que fueron a vivir a Galilea debido al temor de que Arquelao, el sucesor de Herodes, pudiera hacer daño al niño.

Lucas y Mateo plantean ambos que Jesús nació en tiempos de Herodes el Grande (Lc 1.5; Mt 2.1, 16). Esta información nos permite fechar el nacimiento de Jesús en los últimos años del reinado de Herodes el Grande, quien murió el año 4 a. C. El relato del asesinato de los niños inocentes es un eco del asesinato de Herodes a sus propios hijos y otros miembros de su familia en sus últimos años de gobierno. Así en el año 13 a. C. Herodes mandó a asesinar a sus hijos Alejandro y Aristóbulo, quienes habían planeado envenenar a su padre (G.J. 183-191). Cinco días antes de su propia muerte, estando gravemente enfermo, Herodes mandó a matar a otro de sus hijos llamado Antipatro. Este también conspiró para asesinar a su padre (G.J. 192–196). Estos sucesos son los que tienen un eco en la historia de los santos inocentes en Mateo (2.16ss). Así hay un núcleo histórico detrás de la historia del asesinato de los inocentes, pero en la familia de Herodes. Mateo ha recibido información de la violencia en la casa real de Herodes y la ha trasladado a los acontecimientos del nacimiento de Jesús. La alusión al llanto de Raquel le ha servido para construir un relato de la matanza de los inocentes. Como para Mateo la historia de Jesús es un paralelo con la historia de Moisés, el intento de matar al niño real y su salvación es

⁷Vermes es de la idea que el concepto hijo de la virgen no proviene de la LXX, sino que es una frase idiomática para una joven que se casa antes de tener su primera menstruación y que sale encinta. En la literatura del judaísmo el hijo de esa mujer era conocido como hijo de la virgen. Los relatos del nacimiento virginal fueron un discurso teológico de esta frase. Vea a Vermes, 213-222.

retomado de los relatos del nacimiento de Moisés en la Biblia hebrea (Exodo 1). La violencia contra Jesús de parte de los poderes que están le sirve a Mateo para proyectar los sucesos de la pasión en los relatos del nacimiento. La cruz se anticipa en estos relatos.

Lucas 2 nos plantea que Jesús nació en tiempos de Quirino y que la familia sagrada se tuvo que ir a empadronar a Belén debido al censo que Quirino ordenó en la región. ¿Podemos corroborar esta información de la historia en el texto en otras fuentes primarias? ¿Cuál es el problema de esta información? Las fuentes primarias y secundarias están casi en total acuerdo en que Lucas ha situado a Quirino anacrónicamente. Brown (1982), en su obra magistral sobre los relatos del nacimiento del Mesías, señala que Quirino fue nombrado legado de Roma en Siria en el año 6 d. C. Los exégetas conservadores han tratado de estirar el texto griego para que diga «antes del tiempo» de Quirino, porque se dan cuenta del problema de anacronía. La información en la literatura primaria y en las inscripciones arqueológicas sobre Quirino implica que Jesús tendría unos diez años cuando éste fue nombrado gobernador *-hegemón-* de Siria. Romano Penna señala que «la dificultad aumenta si se tiene en cuenta que Quirino fue gobernador de Siria justamente desde el año 6 (hasta el 12) d. C., mientras que en los años probables del nacimiento de Jesús dicho cargo lo ocupaba C. Sencio Saturnino (9-6 a.C.) a quien sucedió P. Quintilo Varo (6-4 a. C.)» (Penna 296-298). Koester nos plantea que la información de Lucas «era una combinación completamente improbable, pues Nazaret de Galilea no pertenecía a la jurisdicción directa de la administración romana» (Köester 1988, 471-472).

La información más contundente a este respecto la presenta Schürer, et. al. en la obra *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús*. Estos autores le dedican 36 páginas al censo de Quirino. Para hacer la historia corta, plantean entre otras cosas que «El evangelista Lucas (2,1-5) habla de un censo evaluativo como el realizado por Quirino, pero parece situarlo diez

o doce años antes... la afirmación de Lucas resulta inverosímil». Schürer et. al. señalan que la información que conocemos de Josefo lo único que indica es que sí hubo un censo por Quirino en el año 6 o 7 d. C. Este censo provocó la primera revuelta judía contra Roma, donde surge por primera vez el personaje de Judas el Galileo en la literatura primaria. Estos autores plantean con claridad que «No hay más alternativa que reconocer que el evangelio basó su afirmación en un dato histórico incierto. ...No hay trazas históricas de este censo imperial» (Schürer 549). Schürer subraya el error de anacronismo de Lucas con cierto sarcasmo: «quien crea que Lucas no pudo cometer tales “errores” debe tan sólo recordar que... el Teudas que en el discurso de Gamaliel aparece situado cronológicamente antes de Judas el Galileo (Hch 5.36ss), es sin duda el mismo Teudas que vivió cuarenta años más tarde» (Schürer, 550)⁸.

Penna señala, sin embargo, que en una inscripción encontrada en Tívoli se presenta información que hace más ambigua la discusión sobre Quirino como gobernador de Siria. Algunos eruditos piensan que esta inscripción, cuyo inicio se ha perdido, se refería a Quirino. En dicha inscripción se plantea que un desconocido para nosotros «obtuvo la provincia de Asia en calidad de Procónsul, y como Legado Pro Pretor del divino Augusto obtuvo por segunda vez Siria y Fenicia» (Penna 298). El problema de esta inscripción es que no tiene sujeto. Los eruditos han tenido que extrapolar el sujeto y alegar que era Quirino. De esta forma salvan a Quirino para el tiempo relacionado al nacimiento de Jesús. Brown señala que «la tesis de que se refiere a Quirino es pura conjetura» (Brown 575). De todas maneras, previo al año 9 d.C., que sería el segundo gobierno de Quirino, nuestras fuentes nos plantean una sucesión clara de los gobiernos en Palestina. Herodes el grande reinó en toda Palestina

⁸ Para una evaluación sociológica de las implicaciones del censo de Quirino, independientemente de su historicidad, vea a Horsley 1989, 33-38.

desde el año 40 hasta el año 4 a. C. Tanto Lucas como Mateo nos plantean que Jesús nació en tiempos de Herodes. Brown argumenta que no es posible explicar un proceso fiscal de tributos del gobernador de Siria y Fenicia en Judea y Galilea porque allí había un rey nombrado por el senado romano, Herodes el Grande (Brown 575).

Por lo tanto, la información de Quirino no cuadra históricamente con los demás detalles del relato evangélico. Lo más probable es que Lucas se ha equivocado en señalar el nacimiento de Jesús en tiempos de Quirino. De todas maneras, Quirino no gobernó en áreas bajo Herodes el grande, que es cuando podemos situar el nacimiento de Jesús de Nazaret.

Otro elemento que me interesa preguntarme historiográficamente es si Jesús nació en Belén. En Lc 2.4-11 y en Mateo 2.5 se plantea que Jesús nació en Belén de Judea. Mateo plantea que la familia de Jesús vivía en Belén (2.11; 2.22). Lucas por su parte señala que la familia de Jesús era de Nazaret de Galilea y que debido al censo de Quirino tuvieron que ir a empadronarse a Belén. Como hemos visto arriba, el relato de Lucas está lleno de incoherencias historiográficas. El resto de las tradiciones del Nuevo Testamento mencionan como la patria de Jesús a Nazaret (Mc 6.1ss y paralelo y Jn 4.44). En efecto, la tradición juanina tiene noticias del cuestionamiento del mesianismo de Jesús debido a que era de Galilea de acuerdo con la información dada en la tradición juanina, pero el Mesías debía nacer en Belén (Jn 7.42ss). Esto significa que la tradición juanina desconocía los relatos del nacimiento de Jesús en Belén. Brown plantea que «el nacimiento en Belén cuenta con unas pruebas mucho más débiles que la ascendencia davídica e incluso que la concepción virginal...» (Brown 540).

De toda esta discusión podemos inferir que Jesús nació en tiempos de Herodes el Grande. Podemos afirmar que José y María eran sus padres. Posiblemente Jesús era un dauida pero del grupo de la no-élite. También podemos afirmar que Jesús era de Nazaret.

Como parte de la teología de los evangelistas estos proyectaron hacia los orígenes de Jesús el nacimiento en Belén (debido a la Escritura), la matanza de los santos inocentes (debido a la matanza de niños en Egipto en Éxodo 1,2 y debido a la matanza de los hijos de Herodes por parte de éste). El relato de la LXX sobre la virgen previo a los evangelistas Mateo y Lucas se convirtió en una explicación del título Hijo de Dios. Lucas compara a Jesús con Juan el Bautista como parte de su conflicto con los discípulos de Juan el Bautista (Hch 19.1ss). Los relatos de los magos, los pastores, Simeón y Ana, la visita de María a Isabel y los himnos de Lucas –el Magnificat, el himno de Zacarías y el Nun Dimitit, la genealogía-- son tradiciones teológicas de los evangelistas para explicar quién era Jesús a la luz de la fe luego de la resurrección. Tienen su contexto histórico en las comunidades de los evangelistas esencialmente.

El método histórico crítico nos ayuda a investigar los relatos de la Escritura para conocer su trasfondo histórico. La historia en el texto es sujeto de la investigación historiográfica. En los ejemplos que he utilizado sobre Jesús como personaje histórico y los relatos del nacimiento de Jesús podemos concluir varias cosas. Primero, la existencia de Jesús es un hecho histórico corroborable. Lo mismo podemos decir de Jesús como maestro de sabiduría, obrador de milagros, líder de un grupo «sectario» y su ejecución por Poncio Pilato. En cuanto a los relatos del nacimiento podemos concluir que Jesús nació en tiempos de Herodes el Grande, que tenía una familia cuyos padres eran José y María, que eran de Nazaret. Posiblemente Jesús era un dauida de la no-élite. Otros detalles que podemos inferir es que los evangelistas tenían fuentes previas a ellos donde había una descripción de los acontecimientos que incluía el nacimiento

milagroso de Jesús y otros detalles de impronta teológica. Los relatos del nacimiento de Jesús tienen elementos corroborables históricamente y elementos incorroborables. Los asuntos de fe sirven para explicar asuntos como la cristología, y la fe en Jesús, pero no pueden ser corroborados por otras fuentes historiográficas. Algunos asuntos como el nacimiento en tiempos de Herodes el Grande pueden ser corroborados por la historiografía. El asunto del censo de Quirino no puede ser corroborado y lo más posible es que sea un error historiográfico de Lucas. Si situamos la historia en el texto en el horizonte de la historia del texto, los planteos teológicos sobre el nacimiento de Jesús responden al contexto pastoral e ideológico de cada evangelista. Así, Mateo compara el nacimiento de Jesús con Moisés y, por lo tanto, Jesús tiene un nacimiento especial –como el nacimiento de Moisés en Josefo–, es amenazado de muerte como el niño Moisés. Es salvado milagrosamente, y viene de Egipto al desierto como Moisés e Israel en la historia bíblica. Así que los relatos de la Biblia hebrea y los relatos extraordinarios sobre Moisés en el judaísmo –tal como los conocemos en Josefo y en Filón-- sirven de parangón literario y teológico para los relatos sobre el nacimiento de Jesús en Mateo.

Lucas, por su parte, contrasta a Jesús con Juan el Bautista posiblemente por los conflictos con los discípulos de Juan el Bautista que todavía aparecen en Éfeso en Hechos 19. El tema de los pobres y los ricos es introducido en el magnificat, en la ofrenda de la familia sagrada para la purificación de María y en la revelación a los pastores. Estos son temas que Lucas va a desarrollar en sus dos obras, pero especialmente en el Evangelio. Otro elemento que Lucas propone en sus relatos es su cristología. Para Lucas Jesús es el Hijo de Dios desde el nacimiento. Note que para Mateo solamente, Jesús es Emmanuel, Dios con nosotros, con lo que también se concluye el evangelio de Mateo (Mt 28.16ss). Por esto en Mateo 19 el joven no le dice a Jesús, «Maestro bueno», sino que pregunta sobre lo bueno, porque Mateo no está dispuesto a plantear

una cristología baja como Marcos (Mc 10). Finalmente las genealogías de ambos evangelistas es de índole teológica. Para Mateo, Jesús es tres veces David (el juego con el número 14 en la genealogía). Mateo incluye varias mujeres en la genealogía para anticipar el tema del advenimiento de los gentiles a la Iglesia. Lucas, por su parte, presenta esta genealogía que llega hasta Adán y que tiene 70 nombres como las 70 naciones del mundo para el judaísmo porque Lucas quiere presentar una genealogía universalista, tal como hará en su segunda obra, donde desarrollará la misión hasta los confines del mundo (Hch 1.8)⁹.

De los evangelios al Jesús histórico

Una de las áreas en que la historiografía ha tenido más impacto para los estudios del Nuevo Testamento ha sido en el análisis de los evangelios y la búsqueda del Jesús histórico detrás de los relatos evangélicos. Fue con el surgimiento de la crítica de las fuentes y el desarrollo de la crítica de las formas que se dio pie a la utilización historiográfica en los estudios de los evangelios sinópticos. El desarrollo de la conciencia histórica y las teorías sobre las relaciones entre los evangelios sinópticos entre sí y con el evangelio de Juan creó las bases para una comprensión histórica de los evangelios. Se abandonaban las comprensiones de la tradición de la iglesia por nuevas comprensiones basadas en un análisis literario e histórico de los materiales en los evangelios.

El estudio de la relación de dependencia entre los evangelios sinópticos y el evangelio de Juan, la prioridad de Marcos, la fuente común entre Mateo y Lucas adicional a Marcos y la estratificación de los materiales de Marcos en las tradiciones recibidas y el trabajo redaccional

⁹ Yo he dependido esencialmente de la obra de Brown sobre los relatos del nacimiento de Jesús. Para una visión un tanto más secular y sospechosa de la historicidad de estos relatos vea a Crossan, 1-28.

del autor final -- todo apuntó a un reentendimiento de las tradiciones sobre Jesús y a una nueva comprensión del trasfondo histórico de los evangelios.

A continuación describiremos ese proceso de desarrollo en el análisis literario e histórico de los evangelios que dio el fundamento para esta comprensión histórica de los evangelios y de Jesús de Nazaret.

En el siglo 19, Karl August Hesse se dio cuenta de la tensión entre los evangelios sinópticos y el evangelio de Juan. Hesse trató de explicar esta tensión y disimilaridad alegando que Jesús tuvo dos estadios en su mesianismo, un estadio popular (sinópticos) y un estadio superior que sólo se revela en Juan¹⁰. Obviamente, esta explicación no se sostuvo en las ciencias bíblicas. Pero se aclaró la naturaleza del problema literario, teológico e histórico entre el evangelio de Juan y los evangelios sinópticos. La solución que se le dio al problema ha sido descartada posteriormente, pero planteó el problema. Juan y la tradición sinóptica plantean tantas inconsistencias mutuas que la mejor explicación es que ha habido un proceso de interpretación de las tradiciones acerca de Jesús que han llegado interpretadas desde distintas ópticas a Juan, por un lado, y a los evangelios sinópticos, por el otro.

El Evangelio de Juan se convirtió en un lugar fecundo para la discusión sobre la historia del cristianismo primitivo. Christian H. Weisse alegó que las diferencias entre Juan y Marcos eran enormes. En Marcos, Jesús no habla esencialmente de su persona, pero el Jesús juanino tiene un discurso que constantemente tiene un peso cristológico. Alegaba Weisse que Juan había puesto la teología del evangelista en la boca de Jesús. En este mismo espíritu de los tiempos en el siglo 19, Bruno Bauer se planteó que el Evangelio de Juan no era otra cosa que una obra de arte.

¹⁰ En esta sección estoy siguiendo a A. Schweizer.

Hoy día los investigadores no son tan severos con el evangelio juanino (Brown 373-378). Pero está claro para los especialistas que tanto en Juan como en los evangelistas sinópticos ha habido una serie de interpretaciones teológicas debido a los contextos sociales de cada evangelista y a las tradiciones más antiguas acerca de Jesús. Hoy día estamos de acuerdo en que cada evangelista nos ha legado una perspectiva de su entendimiento teológico sobre Jesús y el cristianismo primitivo. Esta perspectiva ha sido una reelaboración de las tradiciones más antiguas del cristianismo primitivo en cada evangelio.

Otro elemento que ha colaborado con el desarrollo del análisis historiográfico de los cristianos originarios fue la teoría literaria de la prioridad de Marcos en el siglo 19. Christian H. Weisse planteó la teoría de que Marcos era el evangelio más primitivo debido a que:

- (1) Marcos es más sencillo que los evangelios de Lucas y Mateo;
- (2) Mateo y Lucas tienen un plan común sólo cuando siguen a Marcos, pero cuando se apartan de éste, no siguen un orden común;
- (3) los acuerdos entre Mateo y Lucas son con Marcos,
- (4) en aquellas partes que Mateo y Lucas tienen materiales que no están en Marcos, el acuerdo sólo es en léxico, pero no en orden.

Lo que no se imaginaba Weisse era que esto iba a minar la posición tradicional sobre el autor de Mateo, pues si Mateo necesitó una fuente como Marcos, fue sólo porque no eran un testigo ocular de su narrativa. Por lo tanto, Mateo tenía que ser una obra anónima, posiblemente del judeocristianismo a finales del primer siglo. En términos de una historia, tendríamos con esta teoría una complicación mayor de la historia del cristianismo primitivo. Las tradiciones más antiguas representarían a (1) Jesús, sus discípulos y los hechos alrededor de la vida de Jesús, (2) enseguida estarían las tradiciones postpascuales, (3) luego vendría la etapa en que estas

tradiciones pasaran a nuevos discípulos de los discípulos y, finalmente (5) llegaríamos a Marcos. Marcos, comparado paralelamente con Mateo y Lucas, nos daría un vistazo de los procesos a través de los cuales las tradiciones crecieron y fueron enmendadas en virtud de las nuevas situaciones sociales y pastorales de las comunidades de Mateo y Lucas. Claro, que este proceso de comparación para ver a cada autor como un intérprete de las tradiciones recibidas tendría que esperar a los trabajos de la historia de la tradición que discutiremos más adelante.

El reconocimiento de que Mateo y Lucas comparten una serie de materiales que no se encuentran en Marcos pero que tienen un orden distinto en Mateo y Lucas, dio origen a la teoría de la fuente Q¹¹. Q es el nombre que los especialistas bíblicos le dieron a los materiales comunes entre Mateo y Lucas que no están en Marcos. Los materiales comunes entre Mateo y Lucas son tan similares y a su vez están organizados de manera tan diversa por cada uno de estos evangelios que una de las explicaciones que se les ha dado es que Mateo y Lucas, independientemente uno del otro, utilizaron una fuente común, esencialmente de dichos de Jesús.

Una comparación entre los materiales de Lucas 3.7-9 y 11.9-10 nos deja ver que el paralelo entre Mateo y Lucas es tal que la mejor explicación es que Q era un documento escrito en griego. En términos de que Q sea un documento y no varias fuentes, tenemos varias razones para creer que tenemos una tradición escrita del cristianismo primitivo. Primeramente, una vez uno le quita a Mateo su estructuración secundaria de los materiales, uno nota que los materiales comunes entre Mateo y Lucas siguen un orden común. Esto significa que ambos, Mateo y Lucas, posiblemente tenían un documento común que Mateo esencialmente organizó dentro de la

¹¹Brown, 118-119, tiene una lista de los materiales comunes entre Mateo y Lucas que componen a Q. Pixley y L. Vaage han producido un texto en español de la fuente hipotética llamada Q. La proliferación de estudios sobre Q es enorme. La Sociedad de Literatura Bíblica tiene una de sus secciones exclusivamente sobre Q. En el capítulo 5 (análisis de las fuentes) presentó los materiales de Q.

estructura de discurso/narrativa de su evangelio¹². Lucas, por su parte, estructuró la tradición de Q alrededor de la narrativa de Marcos y de sus propios materiales, los cuales intercaló con los materiales de Q usando un viaje de Galilea a Jerusalén como recurso literario para intercalar los dichos de Jesús encontrados en Q y en su fuente propia.

La aceptación de Q como una de las fuentes de Mateo y Lucas nos llevó a la teoría de las dos fuentes. Algunos especialistas piensan que Q es el documento hipotético más antiguo del cristianismo que nos da un legado de las enseñanzas de Jesús.

¹²Betz plantea que Mateo y Lucas tenían dos versiones de Q a las que le llama Q^{mt} y Q^{lc}. Esto es posible. No obstante, a mí me parece que las diferencias entre el uso de Q por Mateo y Lucas se pueden explicar como las redacciones que cada uno de estos evangelistas le añadieron a Q.

Como vimos anteriormente, Q se escribió en griego. Gerd Theissen alega que por lo menos el contexto socio-histórico de la narrativa de las tentaciones de Jesús es correlativo a la crisis con Calígula a principio de la década de los 40 d.C. Si este es el caso, Q representa las tradiciones acerca de Jesús a la misma vez que se está dando el ministerio de San Pablo. La hipótesis sobre Q significa que los evangelios de Mateo y Lucas tienen un piso de tradiciones adicionales a Marcos, que es Q.

En términos de la historia de las tradiciones, Q implica que parte de la tradición evangélica tiene un piso adicional. Esto significa que podemos separar hipotéticamente los relatos de Q y situarlos histórica y sociológicamente. La tradición tiene un nuevo nivel de significado y un nuevo contexto vital, el de Q y su comunidad.

Julius Wellhausen (1844-1918) fue otro pionero del desarrollo de la historiografía bíblica. Wellhausen era uno de los eruditos del Antiguo Testamento que propuso la teoría de las fuentes del Pentateuco --J, E, P, D--. Wellhausen alegó que las tradiciones de los evangelios consistían en pequeñas unidades e historias que fueron unidas unas a otras por editores que redactaron los evangelios. A su vez planteó que estas unidades primitivas interactuaban con materiales secundarios. Por lo tanto, se podían separar las capas de distintas tradiciones en los evangelios.

Wilhem Wrede (1859-1906) le dio mayor contenido a la posibilidad de separar las distintas capas de tradiciones en los evangelios sinópticos, especialmente en lo que ya se entendía como el evangelio más antiguo, Marcos. En 1901, Wrede escribió un libro titulado, *El secreto mesiánico en el evangelio de Marcos*. En este libro, Wrede cuestionó la intención histórica del Evangelio de Marcos, alegando que el secreto mesiánico es un recurso teológico literario para explicar a Jesús como el mesías judío en la comunidad de Marcos a pesar del silencio sobre la identidad mesiánica de Jesús en los relatos prepascuales. Este silencio se explica

con el secreto mesiánico. En Marcos, Jesús mismo prohibió la revelación de su identidad hasta luego de la resurrección. Wrede cuestionó el orden cronológico del evangelio de Marcos, alegando que éste une sus escenas con simples «después», «y», «entonces», e «inmediatamente». Marcos poseía una serie de historias de Jesús que él editó en un orden creado artificial y teológicamente. Esto implica que podemos deconstruir ese evangelio y separar las tradiciones previas a Marcos del evangelio final. Esta separación en capas literarias a su vez implicaría un nuevo contexto vital para las tradiciones que Marcos recibió de los cristianos previos a él.

Otro gran ímpetu para la historiografía lo dio el desarrollo de la historia de las formas, que hemos cubierto en otro capítulo. Martin Dibelius y Rudolf Bultmann enriquecieron la posibilidad al catalogar las perícopas en géneros literarios específicos. Estos géneros literarios nos permitían separar el relato básico en las perícopas de crecimiento que habían recibido a través del tiempo y que eran secundarias o redundantes al género literario. Los géneros literarios fueron identificados con distintos contextos sociológicos, lo que nos permitió comprender estos relatos identificados por su género en un trasfondo histórico-social – (vea capítulo 6 sobre las formas literarias).

Un próximo paso en los estudios historiográficos del Nuevo Testamento fue el desarrollo de los criterios literarios para determinar los dichos de Jesús de Nazaret. Desde el siglo 18 se venía discutiendo la posibilidad de determinar los dichos de Jesús de la interpretación de los evangelistas. En el siglo 20, fue Rudolf Bultmann quien dio inicio a un criterio de control para determinar si un dicho de los evangelios representaba un dicho de Jesús. Bultmann desarrolló el criterio de la disimilaridad como una de las maneras para establecer la probabilidad histórica de que un dicho sea de Jesús. Este criterio consiste en afirmar que podemos estar seguros de que un dicho proviene de Jesús si el mismo es disimilar, tanto al judaísmo contemporáneo a Jesús como

a la fe de la iglesia primitiva. Llegamos a un núcleo certero de dichos de Jesús cuando podemos evidenciar que una tradición adscrita a Jesús difiere tanto de los cristianismos primitivos como de los judaísmos contemporáneos a Jesús. El valor de este procedimiento consistió en darnos criterios para poder separar los dichos de Jesús de Nazaret de los dichos que se le adjudican en la tradición sinóptica con algún método coherente. Recientemente, Geza Vermes ha planteado que con este criterio hay que tener cuidado, porque debe estar claro que un dicho de Jesús debe ser coherente con el contexto histórico social del judaísmo contemporáneo a Jesús.

Joachim Jeremias dedicó gran parte de su vida a la investigación del estrato jesuístico de la tradición. En su libro *Las Parábolas de Jesús*, alega que éstas han sufrido una evolución literaria debido a los usos de que fueron objeto por la iglesia primitiva, así que si queremos ir al estrato más antiguo posible, hay que quitarle los estadios (capas) secundarios a las mismas. Alega Jeremias que las capas secundarias a las tradiciones de Jesús son las siguientes: (1) La traducción de las parábolas al griego, (2) modificaciones culturales; uso del equivalente judío en el mundo griego, (3) adornos literarios, (4) influencia del Antiguo Testamento y de materiales populares, (5) el cambio de auditorio del nivel más antiguo al nivel de los evangelistas, (6) el uso de las parábolas para la parénesis de la iglesia, (7) la influencia de la situación de la iglesia, como por ejemplo, la demora de la parusía, la agenda de la iglesia misionera y las normas de dirección de la comunidad (8) la alegorización de tradiciones de Jesús que ya no se entendían y que requirieron una clave hermenéutica, (9) el marco redaccional en que los evangelistas editaron los materiales que habían recibido de la tradición.

Algunos de estos elementos secundarios han sido cuestionados por los académicos subsiguientes, tales como el famoso problema del retraso de la parusía. Pero esencialmente, Jeremias lo que nos dio fue una lista de elementos secundarios en las tradiciones evangélicas que

podíamos separar de éstas para quedarnos con un núcleo de las tradiciones más antiguas y así poder acercarnos a los dichos de Jesús. Para Jeremias, una vez se eliminan estos desarrollos literarios secundarios, posiblemente se ha llegado al estadio más antiguo de dichas tradiciones (Jeremias 1-142).

Norman Perrin, discípulo de Rudolf Bultmann y de Joachim Jeremias, añadió un criterio adicional para determinar los dichos del Jesús histórico: el criterio de coherencia. Este criterio plantea que tenemos razón para creer que procede del Jesús histórico cualquier dicho que sea coherente con los dichos que ya hemos establecido a través del método de disimilaridad. No quieren decir estos investigadores que tengamos los dichos exactos de Jesús, el *ipsisima verba Jesu*, sino la estructura básica de los dichos de Jesús. Aunque este es un proceso empobrecedor de las tradiciones del Nuevo Testamento, por otro lado pone sobre bases sólidas las tradiciones acerca de Jesús. Para quienes amamos a Jesús, este tipo de trabajo es de lo más fascinante que nos ha legado la historiografía. Este trabajo fundamenta la fe en Jesús como un personaje de la historia. Un detalle adicional es que este tipo de metodología, al delimitar las tradiciones de Jesús a una serie de criterios literarios e historiográficos, nos muestra cuán humildes tenemos que ser en nuestras afirmaciones sobre la fe.

Recientemente, Breech ha planteado un método adicional para determinar la antigüedad de una tradición del Jesús: los dichos embarazosos de Jesús (Breech 22-64). Este método es una sofisticación del método de la disimilaridad. Consiste en plantear que un dicho representa las enseñanzas de Jesús si es embarazoso para el cristianismo primitivo legar esta tradición, pero que no ha quedado más recurso que legarla porque es un dicho de Jesús que muchos cristianos primitivos conocían. Ejemplos de dichos embarazosos tenemos en el llamamiento al discipulado contra las reglas de honor en cuanto a la familia. El dicho de dejar a los muertos enterrar a los

muertos y el de odiar a padre y madre son disimilares y embarazosos para el cristianismo primitivo y a los judaísmos contemporáneos. Es coherente con las tradiciones de discipulado profético en la Biblia hebrea y los judaísmos y a su vez es muy embarazoso para el cristianismo primitivo.

Lo mismo podemos decir de las tradiciones del bautismo de Jesús. El cristianismo primitivo nos legó esta tradición sobre el bautismo a regañadiente. Una mirada a los evangelios nos muestra la gran dificultad con esta tradición. Mateo pone a Juan el Bautista a oponerse a bautizar a Jesús y sólo por insistencia de Jesús lo bautiza (Mt 3). Lucas nos narra el bautismo de Jesús después de narrar el encarcelamiento de Juan el Bautista (Lc 3.20,21). Juan alude a Juan el Bautista. Lo pone a dar un discurso sobre quién es él –Juan-- y quién es Jesús, pero nunca nos narra el bautismo mismo. Estos relatos muestran que el bautismo de Jesús fue muy problemático para los cristianos primitivos. Nos los legaron porque no les quedó otro remedio.

Crossan nos ha dado los últimos trabajos de calidad sobre Jesús de Nazaret, los cristianos en la década del 30 d.C., así como la comunidad de Q en varias de sus obras. Lo más importante del trabajo de Crossan es su trabajo metodológico. Crossan entra en una discusión detallada de toda la metodología histórico-sociológica y literaria que él utiliza. Alega Crossan que el criterio más confiable para comprender las tradiciones de Jesús es el criterio de múltiple atestación. Este criterio parte de la premisa que cualquier dicho de Jesús que esté reflejado independientemente por las fuentes primarias independientes, a saber, Q y el Evangelio de Tomás¹³, y Marcos tiene gran posibilidad estadística de ser un dicho auténtico de Jesús de Nazaret. Si un dicho o tradición aparece en estas tres fuentes independientes, Crossan alega que entonces tendrá mayor posibilidad de ser un dicho del nivel más antiguo sobre Jesús. En su último libro, Crossan

¹³ Vea traducción al español y notas del Evangelio de Tomás por Manuel Alcalá.

emprende la tarea de ir más allá del Jesús histórico a las comunidades en las décadas del 30 d. C. Alega que los materiales del cristianismo más primitivo son aquellos que se encuentran en común entre Q y el Evangelio de Tomás. De estos dichos comunes monta una descripción teológica y social del cristianismo inmediatamente después de Jesús (Crossan 1999).

Los estudios más recientes alrededor del Jesús histórico lo que han hecho es tratar de reconstruir el contexto económico (Oakmann), político (Horsley), cultural/religioso (Vermez) y, agrario (Crossan) para interpretar las capas más antiguas de las tradiciones sinópticas. Estos estudios sociológicos, y antropológicos nos han abierto nuevas ventanas para localizar histórica y sociológicamente las tradiciones de Jesús y comprender éstas en su contexto social. De esta manera, no sólo hemos podido deconstruir los textos en búsqueda de los intertextos que componen parte del texto, sino que hemos podido localizar histórica y socialmente estos niveles previos de la tradición.

La historia del texto y la historia en el texto enriquece y empobrece el texto. Enriquece el texto en la medida en que podemos abundar en otra información primaria que amplíe la información dada en el texto. Enriquece el texto en la medida en que nos ayuda a preguntarnos cuál era la teología de la comunidad que requería este tipo de relato y cómo estos relatos se relacionan con su contexto comunitario. Por otro lado, la historiografía puede empobrecer el texto al restarle probabilidad histórica a algunos relatos. Este tipo de análisis muestra los «pies de barro» de la Escritura. Esto es siempre valioso para la humildad del lector o lectora y por si acaso caemos en el pecado de la idolatría del texto. De esa manera veremos que la palabra de Dios nos ha sido legada a través de las palabras frágiles y muy humanas nuestras. Y eso es lo hermoso, que a pesar de la fragilidad de la palabra bíblica y de la palabra humana, Dios todavía pueda hablarnos. En efecto, Dios ha decidido revelarse en la carne, en los límites humanos, con

toda nuestra fragilidad. Si alguien quiere hallar al Señor, tiene que hallarlo en un empobrecido de Galilea y en las palabras frágiles de los siervos y siervas de Dios.

En nuestro contexto

Hay una serie de trabajos en los que se articula una perspectiva histórico-crítica para comprender la Biblia en Puerto Rico y Latinoamérica. En las publicaciones rudimentarias del Seminario Evangélico de Puerto Rico desde la década del treinta se comenzó a producir literatura donde las preguntas sobre el trasfondo histórico de la Biblia eran el objeto primario de la investigación. El punto esencial de la conciencia histórica es relacionar los textos bíblicos con su trasfondo histórico. Se presume que recontextualizar el texto en su trasfondo nos ayudará a comprender el significado más antiguo del mismo. El texto presupone un diálogo con su contexto histórico, social y cultural. Por lo tanto, la conciencia histórica intenta rescatar este primer nivel de significado en el texto ante su contexto y audiencia original.

La cantidad de trabajos desde la perspectiva de la conciencia histórica es enorme. Comienza con los maestros del Seminario desde prácticamente sus inicios y llega hasta el día de hoy. Los pioneros en la producción literaria desde esta perspectiva, sin embargo, son los profesores Coe Rushford Wellmann y Aaron F. Webber. Wellmann era profesor de Antiguo Testamento del Departamento de Literatura Bíblica en el Seminario Evangélico. Fue nombrado profesor del Seminario en 1930. Era de tradición metodista. Tenía un doctorado en educación del Seminario Teológico de Drew. Antes de venir a nuestro Seminario había enseñado en el Instituto Metodista Mexicano en Puebla, México. Wellmann también había sido Secretario Ejecutivo del Comité de Educación Religiosa de la Conferencia Provisional de la Iglesia Metodista de Puerto Rico. En el Seminario, Wellmann enseñaba el curso de Introducción general a la Biblia, Historia

y literatura bíblica hasta el séptimo siglo a. C., y los seminarios de estudios bíblicos en la Biblia Hebrea (Antiguo Testamento).

En una reseña sobre el libro de Julio A. Veguer, *Literatura del Antiguo Testamento*, Wellmann plantea el concepto de desarrollo de Dewey aplicado a la Biblia. Se pregunta Wellmann, «¿En qué orden se desarrolló la literatura del Antiguo Testamento?» A continuación se cuestiona el planteo tradicional y confesional sobre la autoridad y paternidad de Moisés sobre la Ley: «El profesor Veguer acepta la Teoría Documentaria de Graf-Wellhausen ... » (octubre 1938, 16). Esto significa que tan temprano como en la década del treinta ya en los salones de clase de nuestro Seminario se estaba enseñando la hipótesis documentaria sobre el Pentateuco. En esta hipótesis se plantea que de Génesis a Números no tenemos una colección de Moisés, sino una antología de tradiciones anónimas de Israel que se catalogan conforme a sus peculiaridades. Así, las tradiciones que se refieren a la región de Judá y a Yahvé como la deidad, se nombran con la J; las tradiciones que se refieren a Efraín --las tribus del norte-- y que llaman a Dios Elohim, son catalogadas como las tradiciones elohistas y las tradiciones con preponderancia sacerdotal son llamadas P.

Es interesante notar que Wellmann tenía cierta ambigüedad o contradicciones en sus planteamientos. En otra reseña sobre la religión del Antiguo Testamento cita a un tal Leslie A. Elmer con aprobación, diciendo; «En él, --Moisés--, el israelita más grande antes de Cristo, nos encontramos con la personalidad más creativa en toda la historia del Antiguo Testamento» (octubre 1938, 17). Obviamente, este planteo niega la hipótesis documentaria del Pentateuco.

Un ejemplo de la conciencia histórica que había en estos primeros misioneros en nuestro Seminario nos la articula Wellmann en una reseña en 1941 donde dice: «En primer lugar se propone contestar cuatro preguntas acerca de la Biblia: ¿De dónde vino la Biblia? ¿Cómo es que

los libros fueron escritos?» (enero 1941, 18). Ya en aquel entonces comenzaba a relacionarse con la historia de las formas. La historia de las formas era el método que clasificaba por géneros literarios los textos bíblicos y trataba de inferir del género literario el contexto sociológico del texto en sus formas preliterarias. En otro artículo en 1941, Wellmann plantea su reconocimiento de estos nuevos desarrollos en las ciencias bíblicas al decir: «El reconocimiento del valor del "Evangelio" como un nuevo tipo de literatura...». Añade en este artículo conocimientos sobre la relación literaria entre los evangelios y conocimiento sobre la prioridad de Marcos: «El escrito de Mateo [está] basado en la obra de Marcos» (1941, 18-19).

El biblista de mayor profundidad e impacto en la década del treinta al cincuenta lo fue Aaron Webber. Webber hizo un bachillerato en teología y una maestría en Sagrada Teología del Seminario Bíblico de Nueva York --hoy el Seminario Teológico de Nueva York--. Luego hizo estudios graduados en la Universidad de Chicago. Aaron Webber llegó a nuestro Seminario en 1931. Era ministro y misionero general de la Misión Bautista en Puerto Rico. En una lista de los cursos del Seminario Evangélico de Puerto Rico en la revista *El Boletín* de 1941 se enumeran los cursos que Webber enseñaba: (1) Griego, (2) Introducción a la Biblia, (3) Historia bíblica desde el nacimiento de Cristo hasta la caída de Jerusalén y (4) varios seminarios en el desarrollo de las ideas bíblicas (julio 1941, 19-20).

En *El Boletín* de enero de 1938, Webber se plantea las siguientes preguntas sobre el trasfondo histórico del Nuevo Testamento: «¿Cuál fue la contribución de Éfeso a la historia temprana del cristianismo? ¿Cuándo se coleccionaron y se publicaron las cartas paulinas? ¿Qué valor hay en los descubrimientos recientes de manuscritos novotestamentarios? ... ¿Qué sabemos de los escritos seudónimos en la antigüedad?» (1938, 18). En ese mismo artículo plantea la pertinencia de la contextualización de los textos bíblicos en su trasfondo histórico social al

plantear: «... [la] información del fondo histórico... es una ayuda al entendimiento general del Nuevo Testamento» (18). En *El Boletín* de abril de ese mismo año Webber reseña la obra de E. J. Goodspeed con las siguientes palabras que nos indican cuan inmerso estaba en el método histórico crítico: «La introducción es un tipo de estudio literario que se divide en 6 partes: ¿Quién? (autor), ¿a quién? (receptor), ¿cuándo? (fecha del escrito), ¿dónde? (lugar del escrito) ¿para qué? (propósito) y ¿qué? (contenido)» (17).

En julio de 1938 plantea Webber su entendimiento de la historia de las tradiciones bíblicas como una de naturaleza evolutiva. Con esto anticipa lo que en la década del cuarenta se convirtió en el centro de la discusión en las ciencias bíblicas sobre la historia de las tradiciones: «No hay razón en nuestros días para que sigan engañando a la gente haciéndoles creer que el monoteísmo ético de los judíos data de tiempos de Moisés o de fecha anterior... el monoteísmo ético fue la culminación de un lento desarrollo... ». En ese mismo artículo cuestiona Webber la historicidad del libro de Jonás y sugiere que el mismo es una alegoría. Quiero enfatizar que Webber se proyecta como un creyente en todo esto. Por esto dice: «No se reduce a nada la Biblia ni se pone en peligro la piedad al reconocer que el escritor del libro de Jonás nunca pensó en escribir historia exacta. Más bien como una gran parábola histórica el libro exalta y aprecia... la plenitud del amor de Dios... » (21).

En octubre de 1938, Webber reseña un libro de Laque y Laque, titulado *An introduction to the New Testament*. En esta reseña muestra su conciencia histórica al señalar que en esta obra «hubiera sido muy provechoso presentar la descripción del fondo griego, judaico y romano, antes de la discusión acerca de los libros del Nuevo Testamento». En esa misma publicación de *El Boletín* reseña a Alberto Schweitzer en su obra sobre el Jesús histórico. Plantea allí con una

sabiduría que es pertinente al día de hoy que «es tan anacrónico ajustar a Jesús al tipo moderno de pensamiento... » (1938, 18-19).

En cuanto al acercamiento a Pablo como personaje histórico, Webber nuevamente está a la vanguardia en su tiempo. Plantea la importancia de distinguir «con claridad y relieve las fuentes primarias...». El libro de Hechos, y los trabajos de historiadores subsiguientes son de clasificación secundaria. Se lamenta Webber de que este autor no haga «la más mínima referencia a fecha alguna» (abril, 1940, 18). Obviamente Webber tenía una disciplina literaria e histórico crítica de vanguardia en su momento como profesor del Seminario.

En julio de 1938 tenemos el primer artículo de erudición bíblica de un puertorriqueño en *El Boletín*. Me refiero a Ángel M. Mergal. Mergal entra en un repaso de la obra de Manson et. al. sobre el Jesús histórico. Plantea allí: «Los autores entran en casi todas las cuestiones que la crítica ha levantado en torno de la figura de Jesús: historicidad del personaje, autenticidad de sus palabras como las registran los evangelios, paternidad de los evangelios, legitimidad de su contenido... » (22). En el mismo artículo repasa Mergal la hipótesis de la fuente común entre Mateo y Lucas, Q, y los materiales únicos de Mateo y Lucas.

A mi juicio y con la información que dispongo, los próximos trabajos significativos en *El Boletín* sobre el texto bíblico desde una perspectiva crítica los publican Jorge Pixley, Luis Fidel Mercado, Ricardo Pietrantonio, Clemente Bobonis, y William Martin. Estos son los últimos biblistas que escriben en la revista *El Boletín* hasta que fue cancelada por el Seminario Evangélico en la década del sesenta.

Ricardo Pietrantonio escribe un artículo titulado «Jesús y los estudios contemporáneos del Nuevo Testamento». En este artículo Pietrantonio hace un repaso de las investigaciones relacionadas al Jesús histórico y el desarrollo de los métodos histórico críticos en el Nuevo

Testamento. Repasa la producción literaria europea desde el trabajo de Reimarus en el siglo XVIII y hasta el surgimiento de la Nueva Hermenéutica en la década de los sesenta de parte de los discípulos de Bultmann. Este trabajo sigue siendo un excelente resumen de la historia de la investigación bíblica y neotestamentaria desde los surgimientos del racionalismo y hasta la modernidad. Específicamente, este ensayo es un resumen de la historia de las fuentes, de las formas, de las tradiciones, y de las redacciones aplicadas al problema del Jesús histórico (1968, 9-24).

Un detalle que queremos mencionar es que este artículo publicado por Pietrantonio, viene a añadir información al debate sobre la resurrección que había en aquel entonces en el Seminario. El artículo de Pietrantonio fue el primero de una serie que incluyó un artículo de Luis Fidel Mercado y otro artículo de Jorge Pixley. El punto del debate era esencialmente sobre la historicidad de la resurrección. Este debate sobre la resurrección produjo una crisis institucional con implicaciones en las denominaciones auspiciadoras del Seminario y en los miembros de la facultad.

Por un lado, el profesor Jorge Pixley había publicado un artículo en *El Boletín* donde escribía: «En este análisis doy por sentado que la esperanza de una vida después de la muerte que frecuentemente acompaña la piedad cristiana no es más que una fantasía infantil» (julio 1970, 13). Por otro lado, Luis Fidel Mercado había escrito otro artículo titulado «El concepto de la resurrección en Rudolph Bultmann (la aureola de la cruz)» donde describía la teología de Bultmann sobre la cruz y la resurrección, y donde cuestionaba el entendimiento de la cruz y la resurrección de Bultmann. Bultmann alegaba que la resurrección era un acontecimiento mítico. Por lo tanto, para comprender la resurrección había que demitologizarla. La demitologización era el proceso hermenéutico a través del cual el lenguaje mitológico se podía interpretar en el

presente. La resurrección y los relatos de la resurrección «deben entenderse como un intento de comunicarnos el significado de la cruz. La resurrección como tal simplemente no puede ser un hecho visible en el plano de la historia... la resurrección es una manera de hablar acerca del evento [sic] escatológico» (enero 1969, 9-10). Luis F. Mercado resume el entendimiento de Bultmann sobre la fe en la resurrección como «tener fe en la eficacia salvadora de la cruz » (10). Se pregunta Luis Fidel Mercado si se podía sostener la negación de la historicidad de la resurrección conforme a la posición de Bultmann. Responde Mercado con las siguientes palabras: «La afirmación de que la resurrección es una imposibilidad o que no puede concebirse, es una aserción enteramente injustificada, basada en una idea de la naturaleza que pretende determinar la totalidad de la naturaleza de un acontecimiento» (14-15). Contra la idea de que la cruz es la que evoca y sirve de trasfondo para comprender la resurrección, plantea Mercado que «la contestación de que la cruz... evoca el kerigma nos parece totalmente infundado... Nos parece que es la resurrección la que cualifica a la cruz y no a la inversa. En otras palabras, la resurrección no es meramente otro modo de hablar acerca de lo que los hombres [sic] deben de hacer, sino más bien el acontecimiento escatológico que hace posible el kerigma» (17-18).

De estos tres artículos donde se escribió acerca de la resurrección es el ensayo de Luis Fidel Mercado el que aborda explícitamente el tema de la resurrección desde una perspectiva histórica. Pixley no escribió un artículo sobre este tema en la revista *El Boletín*. Obviamente lo que está en el fondo de esta discusión más allá de la fe es la epistemología de la historia que estos autores han sustentado en sus escritos y convicciones.

Otro trabajo sobre el trasfondo histórico, en este caso del Apocalipsis, pero insertado en medio de los conflictos de la guerra de Vietnam y la lucha por los derechos civiles, fue el de A.W. Martin en 1971, «Dos granos de incienso: el Apocalipsis y la desobediencia civil». Este

artículo describe el contexto histórico y político donde se escribió el libro de Apocalipsis y el conflicto entre la iglesia y el imperio romano. El imperio le pedía a la iglesia que hiciera una ofrenda de dos granos de incienso en el altar del emperador o de la ciudad de Roma. Con esto afirmaban el señorío del César. Para la iglesia esto era cuestión de vida o muerte. Negarse a reconocer con esta ofrenda el señorío del César podía implicar hostilidad, persecución y muerte. «Juan escribe con el propósito de animar a los cristianos perseguidos para que sean fieles en el momento específico de su propia historia cuando harán acto de presencia ante un tribunal romano y tendrán el privilegio de decir, "Cristo es el Señor". Él les anima a fin de que cometan un acto de desobediencia civil en contra del estado romano... » (3-4). Para Martíi, el Apocalipsis nos ha presentado una voz bíblica de resistencia contra toda pretensión de un estado opresivo: «cualquier gobierno puede convertirse en enemigo de Dios» (4). El Apocalipsis se convierte en la legitimación de la desobediencia civil contra el servicio militar obligatorio y contra la violencia racista en los Estados Unidos.

Samuel Pagán ha escrito de 13 libros y un sinnúmero de ensayos. Reseñaré dos libros de Pagán, *Apocalipsis: Visión y Misión*, y *Palabra Viva: entorno histórico, literario y teológico del Antiguo Testamento*. Este último es esencialmente una introducción a algunos asuntos del Antiguo Testamento para laicos. Los primeros dos capítulos de este libro son una descripción del trasfondo bíblico desde el período premonárquico y hasta el período helenístico. Pagán sigue el orden del canon para describir el trasfondo histórico de las narrativas de la historia en el texto. Al final de este libro, Pagán nos presenta un apéndice cronológico del Antiguo Testamento de mucha utilidad para los lectores y lectoras de la Biblia. En la parte histórica del Antiguo Testamento esta tabla es de mucha utilidad pues permite al lector o lectora localizar de un vistazo el contexto histórico del profetismo en Judá y en Israel.

El otro libro que quiero reseñar de Pagán es su obra sobre el Apocalipsis, *Apocalipsis: Visión y Misión*. En la primera parte de este libro, Pagán entra en una introducción esencialmente sobre el trasfondo histórico del libro de Apocalipsis. Apocalipsis es un texto que debe ser entendido como un diálogo con su contexto de opresión en las postrimerías del primer siglo en el conflicto entre el Imperio Romano y el cristianismo representado por el texto: «El libro de Apocalipsis se escribió para consolar y orientar creyentes que vivían bajo la soberanía inmisericorde del Imperio Romano. El libro de Apocalipsis invita a los creyentes a resistir ante el ataque despiadado del Imperio Romano. Además denuncia el peligro del poder totalitario de Roma» (15).

Alfred Wade Eaton ha escrito quizás el trabajo de mayor importancia para los estudios bíblicos que haya sido producido en el Seminario Evangélico en esta última etapa. El trabajo es en cierta forma enciclopédico. Delata toda una vida de investigación historiográfica, literaria y sociológica. Me refiero al *Manual para el estudio de las Escrituras de Israel*. Dentro de esta sección sobre la conciencia histórica debo incluir los capítulos de esta obra sobre la historia de Israel desde los orígenes y hasta la revuelta del Bar Koshba en el segundo siglo d.C.

Define Eaton la historiografía como «una reconstrucción y explicación o interpretación del pasado... La historia es una construcción social compleja que se genera por una conjunción entre los datos del pasado y los varios factores ideológicos que controlan la producción de la reconstrucción histórica». Alega que los textos históricos de la Biblia y sus narrativas «son bien tendenciosos ideológicamente. En unos casos son nada menos que propaganda». Plantea Eaton que los historias de la antigüedad en las tradiciones bíblicas surgieron como respuesta a «la crisis que resultó del colapso y la destrucción de las sociedades de Samaria y Jerusalén en los siglos VIII y VII a. C.» (Cap. 5, 111). La obra de Eaton no está publicada desde una óptica confesional,

sino que es una obra académica y en diálogo con el estado actual del conocimiento historiográfico. Hay un repaso de las fuentes primarias --arqueológicas y literarias-- y una reconstrucción en forma de historia social del trasfondo del mundo bíblico. Al final de estos capítulos sobre el trasfondo histórico de la Biblia, Eaton nos produce una tabla cronológica crítica donde intercala el proceso histórico en el Antiguo Medio Oriente, Israel y Judá, y la literatura bíblica, deuterocanónica, cristiana primitiva y de los judaísmos postbíblicos.

La producción de los biblistas latinoamericanos abordando el texto desde perspectivas históricas es extensa y más allá de lo que yo me propongo trabajar en esta obra. Pero no queremos pasar por alto la producción en la *Revista Bíblica y Ribla*. Una de las aportaciones principales de los biblistas latinoamericanos ha sido leer desde el reverso de la historia. Jorge Pixley ha escrito una breve historia social del Israel desde los orígenes hasta la destrucción del segundo templo titulada *Historia sagrada, historia popular: Historia de Israel desde los pobres (1220 a. C. a 135 d. C.)*. Lo vital de este trabajo ya se plantea en el título: es una lectura de la historia desde el reverso de la historia, desde los campesinos y otros marginados sociales en sociedades tributarias precapitalistas y las luchas de éstos con los grupos de elite en la antigüedad. Aunque es un trabajo breve, este trabajo es heurístico para los lectores y las lectoras por su enfoque en la clave de los empobrecidos y su óptica sociológica.

Preguntas medulares del método histórico

El método histórico crítico esencial se refinó en los siglos 17 y 18. Luego se le han añadido detalles y refinamiento y hemos recibido el legado de la erudición que ha leído los textos con conciencia histórica. La importancia de este legado consiste en las preguntas que le formuló al texto para clarificar el entendimiento del lector e intentar cruzar la distancia entre los textos de

la antigüedad y los lectores que leen los textos en este otro horizonte. A esas preguntas medulares nos movemos ahora. Las preguntas medulares del análisis histórico son:

- ¿Quién escribió el texto?
- ¿A quién se le escribió el texto?
- ¿Dónde se escribió el texto?
- ¿Cuándo se escribió?
- ¿Qué estaba pasando en el contexto social e histórico del texto?
- ¿Cómo se refleja el trasfondo histórico-social en el texto?
- ¿Es corroborable históricamente este pasaje bíblico?
- ¿Cuáles son las fuentes en las que se basa nuestro documento?
- ¿Qué implicaciones tienen estas fuentes sobre historicidad e interpretación histórica de nuestro texto?

Estas preguntas representan los principios medulares de la conciencia histórica. A todas estas preguntas se les añadirá la pregunta sobre la evidencia para las respuestas que demos a cada una. Si la evidencia que presentamos es la tradición de la iglesia en el proceso canónico (segundo al cuarto siglo d.C.) habrá que analizar qué evidencia tenían los Padres de la iglesia para alegar que fulano o mengano eran el autor de estos textos y si había alguna agenda teológica para darle autoridad a un texto valioso para algún centro de poder en el cristianismo formativo. Si descubrimos que la información que nos ha legado la tradición sobre el trasfondo de un texto está limitada --léase viciada-- por algún conflicto de autoridad en el proceso canónico, debemos levantar la bandera de la sospecha. Pero la mejor evidencia es la que un texto nos brinda internamente. Así que la información que hayamos recibido de la tradición requerirá corroboración interna en el documento. Si la información de la tradición de la iglesia no recibe

corroboración interna en el documento o la evidencia interna contradice las alegaciones de la tradición, entonces debemos sospechar que la información de la tradición puede ser de corte confesional. Así que todo planteo historiográfico sobre el trasfondo histórico-social de un texto debe ser sopesado.

La terea pastoral y el análisis historiográfico

En una lectura pastoral, las preguntas sobre el trasfondo histórico del texto nos abren ventanas para poder comprender el texto. Una lectura sin situar el texto en contexto histórico-social es una lectura donde el lector o lectora se arriesga a introducir en el texto su propio mundo sin los controles de la información primaria y secundaria de la historiografía. Esto no significa que la historiografía no sea una lectura dominada por nuestras presuposiciones. Siempre le hacemos a nuestras fuentes las preguntas que nos interesan. Pero el situar un texto en su trasfondo histórico y en diálogo con la historiografía de nuestro tiempo nos establece unos controles que impiden que la lectura sea arbitraria. Por lo menos entramos en los controles sobre la interpretación de la comunidad global de intérpretes informados sobre el texto.

Otra perspectiva que la crítica histórica nos arroja al abordar un texto es la historia en el texto. Cuando leemos una narrativa específica recibimos detalles sobre el mundo del texto. Puede que un pasaje bíblico nos mencione un personaje histórico del pasado sobre el cual poseemos información en la literatura primaria y en los datos arqueológicos. Puede ser que el texto nos mencione un lugar geográfico. ¿Conocemos otra información que enriquezca nuestro entendimiento sobre la historia que nos narra este pasaje bíblico? ¿Es esta narrativa corroborable con otra información de las fuentes primarias? El texto en su narrativa sirve como una ventana para narrar una situación. Esta narrativa nos ayuda a entender asuntos políticos, culturales, sociales y religiosos reflejados por la historia en el texto. Todas estas ventanas son dimensiones

que a través de los estudios de la historiografía y la antropología pueden ayudarnos a mejorar nuestro entendimiento de la historia en el texto. La historiografía nos abre el mundo detrás de nuestros textos bíblicos. Sea a través de estudios de la dinámica social en sociedades antiguas (antropología) como a través de modelos de sociedades modernas que tienen dinámicas sociales comparables con la literatura bíblica, o sea a través de la historiografía o del conocimiento arqueológico, tenemos información del pasado que nos puede ayudar a comprender la historia narrada en el texto. La diferencia entre la historia **del** texto y la historia **en el** texto es que la historia **del** texto es el trasfondo del texto, mientras que la historia **en el** texto evalúa cada narrativa, aunque sea una narrativa ficticia pero en su trasfondo histórico-social. La historia del texto se pregunta por el autor, la fecha, el contexto histórico, el contexto social del macrotexto, por ejemplo, el evangelio de Mateo. Pero la historia en el texto se pregunta por las narrativas bíblicas aunque sean ficticias en diálogo con su trasfondo histórico. Así que la historia en el texto abordará historias como las parábolas que, aunque son ficciones narrativas, se iluminan en su trasfondo histórico-social y a su vez arrojan nueva luz sobre ese mundo.

En el caso de las epístolas paulinas, cada pasaje nos obliga a tratar de reconstruir imaginativamente el contexto social en que estos pasajes hacían sentido. Si hay incoherencia en las cartas, como es el caso de 2 Corintios y Filipenses, uno trata de deconstruir el texto y situarlo histórica y socialmente. Así, es posible que 2 Corintios 10–13 preceda cronológicamente el resto de 2 Corintios. Una lectura historiográfica de este texto tratará de reconstruir el itinerario de la relación entre Pablo y los corintios detalladamente. La historia **en el** texto se enfoca en el microdiscurso dentro de un texto. Pero estos pasajes que investigamos también son manejables histórica y socialmente. Así que cuando los evangelios nos narran sobre Herodes el Grande, Quirino, Pilato, Herodes Antipas, Herodes Filipo u otros personajes, a la historia **en el** texto le

interesará saber todo lo que pueda de estos personajes. Pero también le interesará saber todo lo que pueda de los nacimientos especiales en la literatura judía y helenística del tiempo del Nuevo Testamento, las historias de milagro en el parangón literario y cualquier otro detalle que narre un pasaje bíblico. Esta información sobre el trasfondo histórico de nuestra narrativa, nos puede ayudar a ampliar nuestra visión sobre estas narrativas. Pero también nos puede ayudar a comprender qué actitud asumiremos ante la narrativa.

Toda esta información sobre la historia del texto y la historia en el texto sirven en las tareas pastorales para hacer correlaciones con nuestro propio contexto histórico-social. Ese diálogo entre el trasfondo histórico del texto y nuestro propio trasfondo histórico hace que nuestras congregaciones comprendan que Dios está inmerso en esta historia y que esta historia tan humana es la historia de la salvación. Otro detalle valioso sobre la correlación entre nuestra historia y el trasfondo bíblico es que aprendemos de las virtudes y errores del pasado. Este aprendizaje nos previene de cometer errores innecesarios en el presente. El punto medular es sin embargo el deleite del texto. Situar el texto en su trasfondo histórico, geográfico y social lo comparo con un viaje turístico donde tomamos unas vacaciones en el quinto evangelio, el mundo bíblico. Esa visita a ese mundo nos abre una nueva visión inimaginada de la Biblia. Les invitamos a ese viaje donde podremos apreciar con más precisión las riquezas del texto bíblico.